

Norbert Elias

# Die Gesellschaft der Individuen

Herausgegeben von Michael Schröter  
3. Auflage



Suhrkamp  
Frankfurt am Main  
1996

Норберт Элиас



# Общество индивидов

Перевод с немецкого



Праксис  
Москва 2001

ББК 60.5  
Э 46

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Books for Civil Society» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI-Budapest) и Института «Открытое общество. Фонд содействия» (OSIAF-Moscow)

**Норберт Элиас**

Э 46 Общество индивидов / Пер. с нем. — М.: Праксис, 2001. — 336 с. — (Серия «Образ общества») ISBN 5-901574-01-x

Предлагаемый вниманию читателя сборник работ известного немецкого социолога, автора фундаментального произведения «О процессе цивилизации» Норберта Элиаса посвящен неформальному обсуждению ключевых проблем социологической традиции. В центр своего анализа Элиас помещает проблему социального порядка и взаимоотношения между категориями общества и индивида. Все работы публикуются на русском языке впервые.

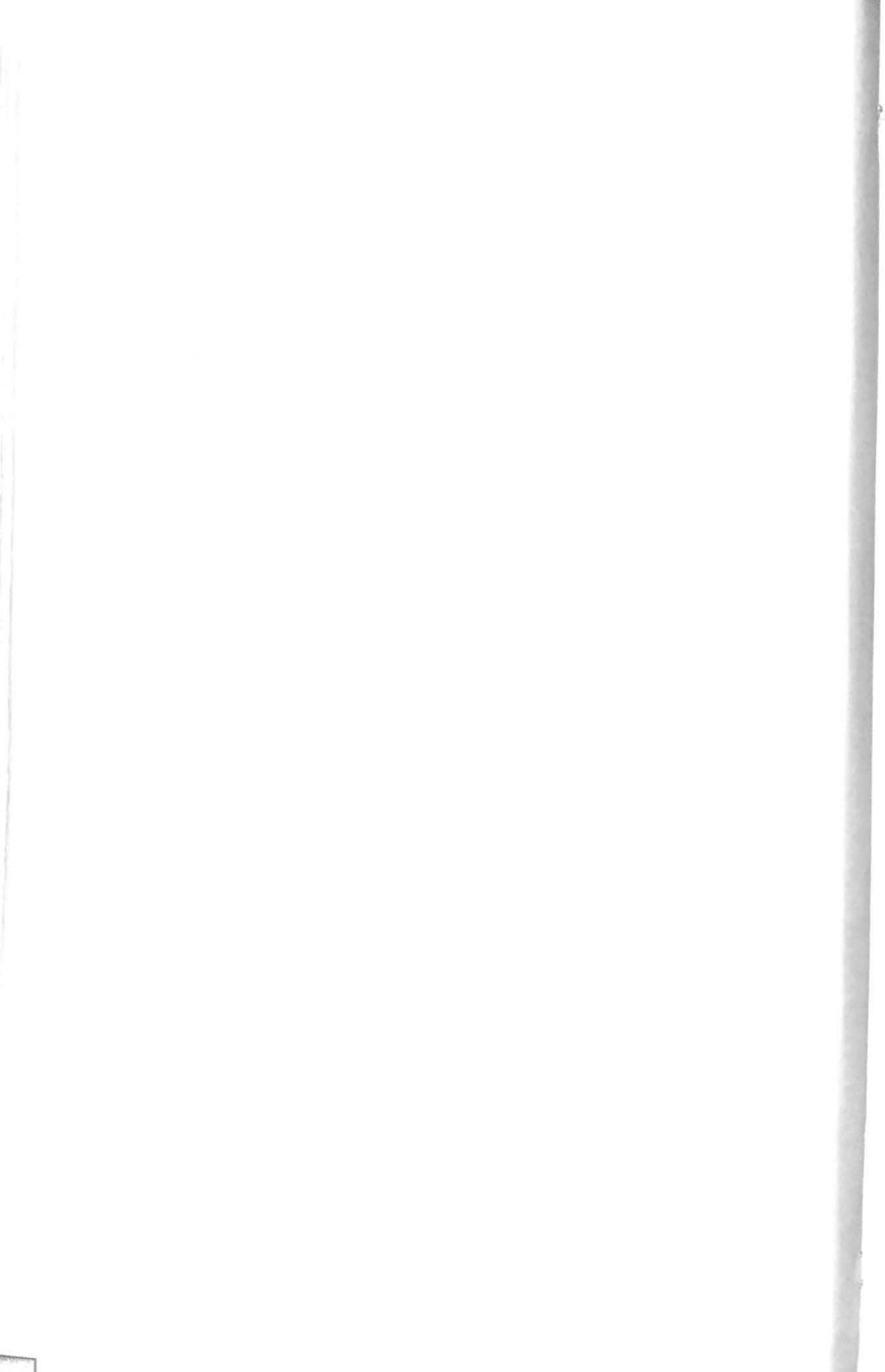
ББК 60.5

© Norbert Elias, 1987  
© А. Антоновский, А. Иванченко,  
А. Круглов, перевод с нем., 2001  
© А. Кулагин, А. Эльконин, художе-  
ственное оформление, 2001  
© Издательская группа «Праксис», 2001

ISBN 5-901574-01-x

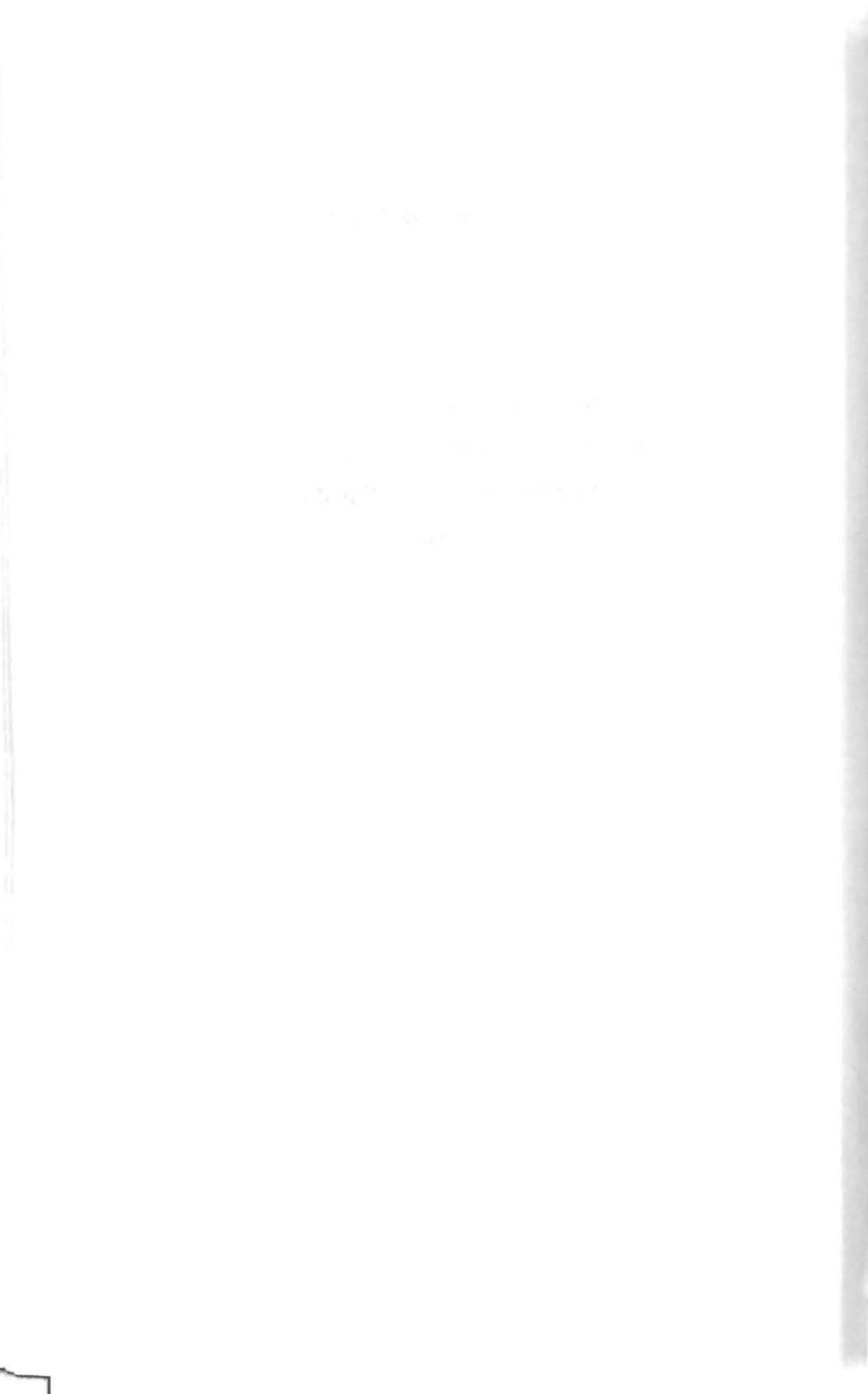
*Семена разлетелись по ветру.  
Сумеет ли кто их собрать?*

Моим друзьям Герману и Эльке Корте  
посвящается



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
I. Общество индивидов (1939)	14
II. Проблемы самосознания и образа человека (40-е — 50-е годы)	102
III. Изменения баланса между Я и Мы (1987)	215
От редактора немецкого издания	331



## ПРЕДИСЛОВИЕ\*

Отношение множества к отдельному человеку, которого мы называем «индивидом», и отдельного человека к множеству, которое мы называем «обществом», в настоящее время лишено какой-либо ясности. Но люди часто не осознают этого факта и уж тем более не задаются вопросом о том, почему это так. Существуют расхожие понятия «индивид» и «общество», из которых первое относится к отдельному человеку, словно он представляет собой существо, живущее исключительно для одного себя, в то время как второе обычно колеблется между двумя противоположными, но в равной степени ошибочными представлениями: общество понимается либо просто как толпа, как однородная и тем самым лишенная структуры сумма многих отдельных людей, либо как некий объект, который необъяснимым образом существует вне какой-либо связи с отдельным человеком. Эти слова, смысл которых дан заранее всякому, кто их произносит, эти понятия, решающим образом определяющие образ мысли и поведение людей, выросших в сфере их влияния, проявляют себя в конечном счете таким образом, словно отдельный человек с наклеенным на него ярлыком «индивида» и множество людей, представленное как «общество», суть нечто онтологически различное.

В этой книге речь будет идти о том, что именно затрагивают понятия «индивид» и «общество» в их совре-

\* Инициатива Михаэля Шрётера и совместная с ним работа сделали возможным появление этой книги в ее настоящей, экспериментальной форме. Мне хотелось бы выразить ему свою благодарность. Я также признателен за неоценимую помощь своим ассистентам Рудольфу Книйфу и Яну-Виллему Герритсену.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

менной форме, т. е. об определенных аспектах существования человека. Она предлагает ряд инструментов для размышления о человеке и для его наблюдения. Некоторые из них достаточно новы. Говорить об обществе индивидов непривычно. Но это может оказаться весьма полезным, если постараться освободиться от старого общепринятого употребления этих понятий. Часто их используют просто как пару противоположностей, а этого недостаточно. Освобождение от необходимости понимать оба эти понятия лишь в таком смысле — это одна из задач данной книги. Мы сможем действительно ее решить только в том случае, если не станем удовлетворяться чем-то негативным, голой критикой практики употребления обоих понятий как пары противоположностей, но если постараемся получить принципиально новую модель того, каким образом отдельные люди — во благо или во зло — объединяются друг с другом как множество, т. е. как общество.

То, что это кардинальная проблема социологии, мне стало ясно примерно пятьдесят лет назад, когда я работал над своим исследованием «О процессе цивилизации». Первые наброски к «Обществу индивидов» первоначально замыслились как часть общей теории для второго тома данной книги. У меня все еще хранятся отдельные отпечатанные листы книги о цивилизации, содержание которых впоследствии составило первую часть опубликованного текста.

В работе над этой ранней книгой проблема соотношения индивида и общества всплыла для меня по-новому. Процесс цивилизации растягивался на многие поколения. Он стал пониматься через документальные свидетельства, демонстрирующие изменения пороков стыдливости и неловкости в том или ином направлении. Это означало, что люди каждого последующего поколения вступали в более позднюю фазу цивилизационного процесса. Как индивиды они должны

## ПРЕДИСЛОВИЕ

были при взрослении вырабатывать в себе более поздний стандарт стыдливости, неловкости, всего социального процесса формирования совести, чем тот, что существовал у людей предшествующих поколений. Общие социальные образцы саморегуляции, которые должен вырабатывать в себе посредством научения отдельный человек в процессе своего превращения в уникального индивида, оказываются специфическими для каждого отдельного поколения и, таким образом, специфическими в широком смысле для общества. Таким образом, изучение процесса цивилизации очень отчетливо продемонстрировало мне, что нечто, не вызывавшее стыд в более ранние столетия, в более поздние могло стать постыдным, и наоборот; кроме того, я достаточно хорошо понял, что в этом процессе возможно также одновременное существование прямо противоположных тенденций. Каковы же могли быть эти тенденции, позволяют понять документальные свидетельства того, в какой степени отдельные люди зависят в своем собственном развитии от того места, в котором они вступили в поток социального процесса.

Однако спустя некоторое время работы над рукописью мне стало ясно, что проблема отношения отдельных людей к социальным процессам грозила взорвать рамки книги о цивилизации, несмотря на их тесную предметную связь. На это же указывали и внешние обстоятельства. Книга о цивилизации была и без того уже достаточно объемной. Поэтому я закончил ее, исключив из нее начатые наброски, прояснявшие отношения общества и индивида. Но тема приковала меня к себе. Ее значение для обоснования социологии как науки становилось для меня все очевиднее. Поэтому я продолжал работать. Так появилось сочинение, публикуемое в качестве первой части этой книги. Оно отражает раннюю ступень решения проблемы. Но одновременно оно показывает, что демон-

## ПРЕДИСЛОВИЕ

страция сравнительно раннего этапа исследовательской работы над фундаментальной проблемой имеет свою собственную ценность, даже если работа над этой проблемой продвинулась далеко вперед.

Невозможно отделаться от мысли, что реконструкция хода развития более всеохватывающих и поздних решений проблемы на основе аутентичных текстов, отражающих различные этапы исследовательского процесса, облегчает подступ к последующим ступеням ее решения. Возможность воспроизвести через ознакомление с самими по себе хотя и ценными, но ограниченными ранними решениями процесс их возникновения, который привел к всеохватывающим поздним решениям, освобождает читателя от труда биться над пониманием последних, словно они возникли в голове отдельного человека как бы из ничего, без всякого предшествующего процесса, вне хода мыслительной работы. В основу данной книги положено совершенно иное представление. Три части, из которых она состоит, написаны в разное время. Первая часть демонстрирует наиболее ранний этап понимания проблемы существования отдельного человека внутри множества людей, как это заявлено в самом ее заглавии; вторая — это пример более поздней разработки данной проблемы; третья отражает самую позднюю и на данный момент последнюю ступень ее разработки.

В изменении подхода к проблеме соотношения общества и индивида, произошедшем за последние пятьдесят лет, несомненно, отразились определенные перемены, случившиеся за это время с отдельными индивидами и сообществами, а соответственно и перемены в том, что понимается под обществом, и не в последнюю очередь перемены в опыте восприятия отдельными людьми, совокупно образующими общества, самих себя, т. е., если говорить коротко, перемены в опыте восприятия индивидами самих себя и в их социальном габитусе. Но, с другой стороны, как мы

## ПРЕДИСЛОВИЕ

увидим ниже, существенно изменился и сам способ подхода к данной проблеме. Проблема становится более конкретной. Формирование понятий приближается к наблюдаемому положению отдельного человека в обществе. Парадоксальным образом этому сопутствует понятийное восхождение к синтезу более высокого порядка, находящему свое основное выражение в понятии баланса между Я и Мы. Данное понятие указывает на то, что соотношение Я-идентичности и Мы-идентичности у отдельного человека не задано раз и навсегда, а подвержено совершенно специфическим превращениям. В малых, относительно простых племенах это соотношение иное, чем в больших современных индустриальных государствах, в мирное время — иное, чем в периоды современных войн. Тем самым для рассмотрения и исследования открываются проблемы соотношения отдельного человека и общества, остающиеся недоступными, покуда человека и даже самого себя представляют неким «Я», совершенно утратившим всякое «Мы».

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

*Die Gesellschaft der Individuen*  
(1939)

Всякий знает, или по крайней мере думает, что знает, что подразумевается под словом «общество». Человек передает это слово другому, словно монету, чья ценность известна и чью пробу не нужно больше проверять. Когда один произносит слово «общество», а другой слышит его, они сразу понимают друг друга. Но в самом ли деле мы понимаем друг друга?

«Общество», как известно, — это все мы, это много людей вместе. Но много людей вместе в Индии или Китае образуют иной вид общества, чем в Америке или в Англии, а общество, которое множество отдельных людей образовывало в Европе XII века, отличалось от обществ XVI или XX веков. И хотя все эти общества, несомненно, состояли и состоят не из чего иного, как из многих отдельных индивидов, ясно, что переход от одной формы совместной жизни к другой не был запланирован никем из них. По крайней мере, невозможно обнаружить, чтобы какие-нибудь люди в XII или XVI веке сознательно и планомерно создавали индустриальное общество наших дней. Так что же это за образование, «общество», которое мы все вместе образуем и которого тем не менее в том виде, как оно сегодня существует, никто из нас и даже все мы вместе не желали и не планировали, но которое существует только потому, что имеется множество людей, развивается потому, что многие отдельные люди чего-то желают и что-то делают, и чья структура, чьи вели-

кие исторические трансформации при этом все же явно не зависят от воли отдельных людей?

Если рассмотреть ответы, которые даются сегодня на эти и подобные им вопросы, то мы увидим, говоря несколько огрубленно, два противостоящих друг другу больших лагеря. Одна часть людей относится к историческим социальным образованиям так, словно в том виде, в каком они теперь, задним числом, фактически открываются взору наблюдателя, они были задуманы, запланированы и созданы рядом индивидов или корпораций. Может быть, отдельные люди из этого интеллектуального лагеря где-то в глубине души и отдают себе отчет в том, что их способ давать ответ является не совсем удовлетворительным, равно как и то, каким образом они манипулируют своими мыслями, чтобы те соответствовали фактам, т. е. неудовлетворительна сама мыслительная модель, к которой они привязаны и которая представляла и представляет собой планомерный и рациональный механизм создания конструкций силами отдельных людей, будь то конструкция здания или машины. Когда они рассматривают определенные социальные институты: парламенты, полицию, банки, налоги и т. п., — то объяснения этим институтам они ищут в личностях, которые их когда-то создали. Когда они изучают различные виды литературы, то ищут того человека, который дал образец другим. Когда они сталкиваются с образованиями, для которых этот вид объяснения затруднителен — такими, как язык или государство, — то ведут себя так, как *будто* эти исторические образования можно объяснить таким же точно образом, как и те, что были планомерно созданы отдельными людьми для определенных целей. Например, они утверждают, что цель языка — это достижение взаимопонимания между людьми или что цель государства — поддержание порядка, словно бы язык или организация определенных человеческих объединений в форме госу-

дарств были в ходе человеческой истории действительно планомерно созданы отдельными людьми для определенных целей. Довольно часто они просто остаются в недоумении перед лицом социальных явлений, которые, очевидно, нельзя объяснить при помощи этого образца, такими, к примеру, как изменение стиля в искусстве или процесс цивилизации. Но они стараются не задавать лишних вопросов.

В противоположном лагере этот способ подхода к историческим и социальным образованиям презируют. Индивид здесь вообще не играет никакой роли. Мыслительной моделью служат в первую очередь определенные формы рассмотрения, характерные для естественных наук, и прежде всего для биологии. Но, как это часто бывает, эти естественно-научные мыслительные формы легко и незаметно перемешиваются здесь в единое целое с религиозными и метафизическими конструкциями. Общество представляется чем-то вроде надындивидуальной органической сущности, которая через юность, зрелость и старость неизбежно движется навстречу своей смерти. Примером тому могут служить идеи Шпенглера. Однако родственные им представления различных цветов и оттенков существуют сегодня и независимо от Шпенглера. И даже если в наше время опыт уже не подсказывает никакой всеобщей теории естественно необходимого подъема и заката обществ, даже если нашему обществу, возможно, и предсказывают лучшее будущее, общим для противоположных позиций внутри этого лагеря все равно продолжает оставаться стремление объяснить исторические социальные образования и процессы исходя из действия анонимных и надындивидуальных сил. Иногда (наиболее ярко это выражено у Гегеля) из этого возникает своего рода исторический пантеизм: мировой Дух, или сам Бог, является и воплощается не как у Спинозы в статическом, а в движущемся историческом мире, служа отны-

не объяснению его порядка, его периодизации и его целесообразности. Или дело представляют таким образом, будто определенные социальные объединения одержимы неким общим надындивидуальным духом; тогда, например, говорят о «духе» Греции или «духе» Франции. В то время как людей противоположного типа мышления интересуют прежде всего индивидуальные деяния, в то время как там явления, которые невозможно объяснить исходя из индивидуального планирования и творчества, в большей или меньшей мере исчезают из поля зрения, здесь в центре внимания находится то, с чем невозможно справиться там, а именно стили и культурные формы, формы хозяйства и социальные институты. И в то время как там в принципе непонятно, как вообще можно перебросить мост от индивидуальных действий или целей к социальным образованиям, здесь остается не менее неясным, как можно построить мост от этих образований к отдельным людям, индивидуальным целям и поступкам, независимо от того, объясняют ли эти образования по естественно-научным образцам исходя из анонимных механических сил или по пантеистически-религиозным образцам исходя из надындивидуальных духовных сил.

С трудностями подобного рода мы, конечно же, сталкиваемся не только при работе с историческими и социальными фактами в узком смысле слова. Не меньше трудностей нужно преодолеть, если попытаться подойти к людям и их обществу с точки зрения психических функций. В науке, которая занимается фактами этого рода, мы встречаем, с одной стороны, направления исследований, рассматривающие отдельного индивида как нечто совершенно изолированное и пытающиеся выяснить структуру его психических функций независимо от его взаимоотношений со всеми остальными людьми. С другой стороны, мы различаем здесь направления исследования общества и мас-

совой психологии, в которых психическим функциям отдельного индивида совсем не отводится подобающего им места. Иногда представители этого лагеря, так же как представители соответствующего лагеря социальных и исторических наук, приписывают целым социальным объединениям или массе людей собственную душу по ту сторону всех индивидуальных душ, некую «*anima collectiva*» или «*group mind*». И даже если они не заходят столь далеко, то все равно склонны рассматривать социально-психологические явления как главным образом сумму или, что то же самое, как среднее арифметическое психологических проявлений многих отдельных людей. Тогда общество представляется просто кучей многих отдельных индивидов, статистической калькуляцией психических фактов вместо того, чтобы быть незаменимым инструментом или даже целью и самым сильным аргументом любого психологического исследования. Различные индивидуально-психологические и социально-психологические направления исследований могут, как это всегда и было, и далее развиваться отдельно друг от друга, но при этом — в большей или меньшей степени — будет оставаться загадкой, как их объекты связаны друг с другом. Часто это выглядит так, словно индивидуальная психология и социальная психология — это две совершенно независимые друг от друга дисциплины. Вопросы одной, так же как и вопросы другой, по большей части уже изначально сформулированы так, как будто между отдельным человеком и обществом в действительности лежит непреодолимая пропасть.

Всюду, куда бы мы ни посмотрели, мы сталкиваемся с одними и теми же антиномиями. У нас есть определенное традиционное представление о том, что мы представляем собой в качестве отдельных индивидов. У нас также есть определенное представление о том, что мы подразумеваем, когда говорим «общество». Но

оба эти представления — то, как мы осознаем себя как общество, и то, как мы осознаем себя в качестве индивида, — никогда не соединяются в одно целое. В то же самое время мы, вне всякого сомнения, более или менее ясно сознаем, что в действительности между индивидом и обществом не существует подобной пропасти. Никто не станет сомневаться в том, что индивиды образуют общество и что всякое общество — это общество индивидов. Но если мы попытаемся мысленно воспроизвести, какова в действительности наша повседневная жизнь, то в наших мыслительных цепочках то и дело будут обнаруживаться разрывы и пропуски с одной или с другой стороны, как в головоломке, отдельные части которой никак не хотят складываться в целостную картину.

То, чего нам недостает, — спокойно признаемся в этом — это мыслительные модели и общее видение, с помощью которых мы, размышляя, могли бы понять, что же мы в действительности ежедневно видим, постичь, каким образом многие отдельные люди вместе образуют нечто большее, нечто иное, нежели просто совокупность множества отдельных людей, — как они образуют «общество» и как получается, что это общество может определенным образом изменяться, что оно имеет историю, которая протекает так, как она действительно протекает, и которая не задумана, не предумышлена, не запланирована никем из отдельных людей, ее образующих.

Аристотель, преодолевая подобные затруднения, приводит простой пример соотношения камней и дома. Здесь перед нами действительно простая модель, демонстрирующая, как множество отдельных элементов вместе образует единство, структуру которого нельзя понять из его отдельных элементов. Ведь нельзя же понять структуру всего дома, если рассматривать каждый отдельный камень, из которых он со-

стоит, изолированно и сам по себе; и также нельзя понять ее, если мыслить дом только как суммарное единство, как грудку камней; создание же статистической описи характерных особенностей всех отдельных камней и вычисление их среднего арифметического пусть и не бесполезно для понимания дома в целом, но также, несомненно, ведет не слишком далеко.

Между тем современная теория гештальтов уже проникла в подобные явления на значительную глубину. Прежде всего она научила нас постоянно учитывать то простое обстоятельство, что целое есть нечто иное, чем сумма частей, что оно обладает своими собственными закономерностями, которые никогда не могут быть выведены только из рассмотрения его отдельных частей; она предоставила стандартизированному сознанию нашего времени несколько простых моделей, которые могут служить опорой дальнейшего размышления в этом направлении. Возьмем, к примеру, мелодию, которая состоит из отдельных тонов и все же есть нечто иное, чем их сумма, или соотношения слóва и звуков, предложения и слов, книги и предложений. Все эти примеры демонстрируют одно и то же: из связи, из отношений единств малой величины, или, употребляя здесь точный термин теории множеств, из «единств малой величины», получается «единство большей величины», которое нельзя понять, рассматривая его части изолированно или независимо от их отношений.

Но если эти модели призваны обеспечить нашему мышлению подход к пониманию соотношения индивида и общества, то нет ничего удивительного в том, что наше самосознание противится этому. Ведь камни, которые обрабатывают и укладывают в постройку — это не более чем средство; дом же — это цель. Не превращаемся ли в таком случае мы, отдельные люди, живущие и любящие, борющиеся и умирающие, всего лишь в средство для целей социального целого?

Этот вопрос вызвал дискуссию, с подробностями которой мы все слишком хорошо знакомы. Основной спор нашего времени — это борьба между теми, кто говорит, что общество в своих различных формах, в которых оно проявляется: в разделении труда, государственных организациях и т. п., представляет собой только «средство», чья «цель» состоит в благополучии отдельных людей, и теми, кто утверждает, что благополучие отдельных людей — это «менее важное», а «более важное», подлинная «цель» отдельной жизни — это поддержание социального объединения, которому индивид принадлежит как его часть. И не означает ли сам поиск моделей, отправных точек для понимания взаимосвязи индивида и общества среди таких отношений, как отношения между камнем и домом, между тоном и мелодией, между частью и целым, того, что мы уже примкнули к одной из сторон в этом споре?

Сегодня мы в самой социальной жизни обречены беспрестанно сталкиваться с вопросом, возможен ли, и если да, то как, порядок совместной жизни людей, который позволяет достичь, с одной стороны, согласия между личными потребностями и наклонностями, а с другой — всеми теми требованиями, которые ставит перед индивидами их совместная работа по поддержанию и функционированию социального целого. Несомненно, что это, т. е. некая структура совместной жизни, предоставляющая шанс такого согласия не только немногим избранным, но всем членам социального объединения, и есть тот самый порядок, осуществления которого мы смогли бы добиться, если бы наши желания имели достаточную власть над действительностью. Если попытаться спокойно продумать это, то скоро станет очевидным, что и индивидуальное, и социальное возможны только как нечто единое: лишенная конфликтов и напряженности совместная жизнь людей возможна только тогда, когда все инди-

виды достаточно ею довольны, а спокойное индивидуальное существование возможно только тогда, когда социальная структура, к которой индивиды принадлежат, свободна от напряженности, конфликтов и борьбы. Вся трудность, по-видимому, заключается в том, что порядку совместной жизни, который мы видим перед собой, всегда недостает либо первого, либо второго. По-видимому, при социальном строительстве, с которым мы хорошо знакомы по нашему опыту, для большинства участников всегда существует значительный конфликт, почти непреодолимая пропасть между личными потребностями или наклонностями и требованиями социального существования. Весьма возможно, что именно здесь, в этом разладе нашей жизни, нужно искать причину соответствующего разлада нашей мысли. Явная пропасть, открывающаяся то тут, то там в наших мыслительных построениях, находится в тесной связи с противоречиями между социальными требованиями и индивидуальными потребностями, которые относятся к постоянным явлениям всей нашей жизни. И если приглядеться повнимательнее, то окажется, что те программы, которые ныне предлагаются нам для того, чтобы положить конец существующим трудностям, лишь снова и снова желают купить одно ценой другого.

Острота борьбы, которая сегодня постоянно ставит под вопрос все отношения индивида и общества, загоняет наше мышление в определенные границы. Волнения и страхи, поддерживающие накал этой актуальной борьбы во всех ее участниках, проявляются в нагруженности аффектами всех тех слов, которые косвенно или прямо относятся к ней; они укрепляют ауру ценности таких слов, скорее затемняющих, нежели проясняющих, то, что они должны выражать. Всякая мысль, которая прямо или косвенно намекает на этот спор, сразу понимается как аргумент «за» или «против» в рамках той постоянной антитезы, в кото-

рой или индивид считается «целью», а общество «средством», или, наоборот, общество — «существенным», «высшей целью», а отдельный человек только «средством», чем-то «менее важным». Выйти за рамки этого противоречия или — пусть всего лишь мысленно — прорваться сквозь него представляется невозможным. Вопросы здесь ставятся в совершенно определенной плоскости: то, что не служит стремлению оправдать либо общество, либо индивида как «важнейшее», как «высшую цель», кажется несущественным, неактуальным и неценным для приложения мыслительных усилий. Но как добиться результата, если лучшего понимания соотношения индивида и общества можно достичь только лишь при прорыве через это «или — или», при снятии данного застывшего противоречия?

Очистка ядра противоречия от окружающей его шелухи уже означает начало его преодоления. Обе его части, противопоставленные друг другу, обычно формулируются так, как будто их сущность упала прямо с неба или они получили ее от чистого разума, свободного от всякого опыта. Когда одни говорят, что высшей целью является общество, а другие — что индивид, то и те, и другие мыслят так, как будто сверхчеловеческая сущность или ее заместитель в нашем мышлении, «природа» или богоподобный «разум», действующие прежде всякого опыта, навечно определили эту конечную цель и эту шкалу ценностей. Если сорвать покров оценок и аффектов, которыми конфликты наших дней пропитывают все, что касается соотношения индивида и общества, то возникнет иная картина. При более глубоком проникновении в проблему окажется, что и индивиды, и общество, которое они совместно образуют, одинаково лишены цели. При этом одно не существует без другого. Так что в действительности они — отдельный человек в обществе других, общество как общество отдельных лю-

дей — существуют одинаково бесцельно, как небесные тела, которые вместе образуют Солнечную систему, или как Солнечная система, которая вместе с другими звездными системами образует Млечный Путь. И это бесцельное совместное существование индивидов в обществе формирует тот материал, то фундаментальное переплетение, в которое люди со своей стороны вплетают изменчивые фигуры собственных целей.

Люди то и дело ставят перед собой цели, и нет никаких иных целей, кроме тех, которые они ставят перед собой. «Общество — это конечная цель, а индивид — только средство», «индивид — это конечная цель, а объединение индивидов в общество — только средство для достижения их благополучия». Таковы боевые кличи, которые враждующие группы выкрикивают в соответствии со своим теперешним положением, своими повседневными проблемами и интересами. Оба лозунга выражают то, чего желают эти группы, то, что *должно* быть. Только когда мы выйдем за рамки этих лозунгов, когда перестанем заявлять о том, каким согласно нашему желанию должно быть соотношение индивида и общества, только тогда в нашем сознании возникнет элементарный вопрос о том, *каково* в действительности подлинное соотношение индивида и общества. Вопрос состоит в том, как возможно, что благодаря одновременному сосуществованию многих людей, благодаря их совместной жизни, их взаимодействию, благодаря их общим взаимоотношениям возникает нечто, чего ни один отдельный человек сам по себе не добивался, не задумывал, не творил и частью чего, хочет он того или нет, он является, — словом, возникает соединение взаимозависимых индивидов, общество? Наверное, хорошо, что здесь, как и при исследовании природы, наши действия, наше целеполагание, наши планы по поводу того, что должно быть, только тогда приобретают большую ясность, когда мы лучше понимаем то, что в действи-

тельности имеет место — элементарные закономерности субстрата наших целей и структуру больших единств, которые мы совместно образуем. Только тогда мы сможем организовать терапию недугов нашей совместной жизни на основе более надежного диагноза. А покуда это не так, мы ведем себя при рассмотрении нашей совместной жизни и ее недугов, по сути, не намного лучше, чем знахарь при лечении больного: мы прописываем терапию, будучи не в состоянии поставить прежде ясный диагноз, независимый от наших желаний и интересов.

Не вызывает сомнения, что отдельный человек воспитывается другими людьми, теми, кто пришел в этот мир раньше него; также несомненно, что он взрослеет и живет как часть сообщества людей, социального целого, чем бы оно ни было. Но тем самым не утверждается ни того, что отдельный человек менее важен, чем общество, ни того, что он — «средство», а общество — «цель». Соотношение части и целого — это не более чем определенная форма отношения, и как таковое оно достаточно проблематично. При определенных обстоятельствах оно может быть связанным с отношением средства и цели, не будучи при этом ему тождественным: очень часто одна форма отношения не имеет ничего общего с другой.

Но как только мы начинаем таким образом пробиваться сквозь туман чуждых нам оценок соотношения индивида и общества, то сразу же всплывает другая проблема. Формулируется она довольно просто: «Отдельный человек — это часть большого целого, которое он образует вместе с другими людьми»; по сути, это не более чем в высшей степени банальное и самоочевидное утверждение. Точнее сказать, оно *было бы* банальным, если бы слишком много людей постоянно не игнорировало это простое положение вещей. Если присмотреться повнимательнее, то значительная часть высказываний о соотношении индивида и обще-

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

ства, с которыми сталкиваешься в наши дни, сводится к прямо противоположному представлению: «В действительности, — как думают и ощущают представители этого направления, — не существует ничего подобного обществу; в действительности существуют только многие отдельные индивиды». Так что тем, кто таким образом не видит, в буквальном смысле, за деревьями леса, указание на соотношение камней и дома, части и целого может определенным образом помочь при размышлении о данной проблеме. Мнение, согласно которому индивиды «реальнее», чем общество, представляет собой не что иное, как выражение того обстоятельства, что люди, придерживающиеся этого мнения, полагают, что индивиды *важнее*, а объединение, которое они образуют, общество, *менее важно*. Мысль о том, что «в действительности» не существует ничего подобного обществу, а существуют лишь многие отдельные люди, означает примерно то же, что и другая, аналогичная ей, согласно которой «в действительности» не существует ничего подобного дому, а есть лишь многие отдельные камни, гряда камней.

Однако на самом деле путем ссылок на иные целостности: на звук и слово, камень и дом — мы получили лишь самое грубое приближение к проблеме. Если внимательно присмотреться, было лишь показано, в чем состоит проблема. Был обнаружен исходный пункт, от которого можно далее не спеша разматывать клубок мыслей с учетом их тесной связи с опытом, предоставляемым нам человеческими индивидами и их обществом. Хотя при первых шагах такие примеры, как дом, и оказали нам известную помощь в размышлении над тем, что такое «общество», на последующих этапах нам потребуются гораздо более ясные дефиниции. Под «целым» мы подразумеваем в общем нечто более или менее гармоничное. Но совместная социальная жизнь людей целиком состоит из проти-

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

воречий, конфликтов и взрывов. Подъемы сменяются спадами, мирные времена — войнами, а периоды экономического оживления — кризисами. Совместная жизнь людей отнюдь не гармонична. Однако — хотя она и не гармонична — слово «целостность» будит в нас по меньшей мере представление о чем-то замкнутом в себе, об образовании с четко очерченными контурами, с достаточно ясной формой и ощутимой, более или менее наглядной структурой. Но общества не имеют подобной наглядной формы; они не обладают структурой, которую можно непосредственно видеть в пространстве, слышать или осязать. Они, если рассматривать их как целое, всегда более или менее незамкнуты: с точки зрения временной сферы они открыты по отношению к прошлому и будущему. Отцов, сыновей отцов, сменяют сыновья, матерей — дочери. В действительности здесь имеет место непрерывное течение, более быстрая или более медленная смена видов и форм жизни, в которой взору трудно зацепиться за что-то прочное.

Во всяком настоящем, во всяком нынешнем мгновении люди находятся в более или менее ощутимом движении. Индивидов связывает друг с другом отнюдь не цемент. На ум приходит сутолока на улицах большого города, где большинство людей не знакомы друг с другом. Между ними нет практически ничего общего. Они торопливо суетятся, каждый в соответствии со своими целями и планами, двигаясь так, как им нравится. Части целого? Определенно, это слово здесь неуместно, и по меньшей мере это происходит потому, что его смысл определен исключительно представлением о статических или пространственных образах, замкнутых в себе, опытом, который у нас имеется по отношению к домам и произведениям искусства или же организмам.

Но существует, конечно, и другая сторона медали: в этой сутолоке хаотично движущихся людей при всей

свободе передвижения отдельных индивидов в то же самое время определенно присутствует скрытый, непосредственно не воспринимаемый порядок. У каждого отдельного человека в этой людской толпе есть свое определенное место. У него есть стол, за которым он ест, кровать, в которой он спит; даже голодные и бездомные — это одновременно и продукт, и часть того скрытого порядка, который лежит в основе всей этой мешанины. У любого прохожего где-то и когда-то имеются определенная функция, имущество, работа, обязательства перед другими, или же у него есть потерянная функция, потерянное имущество и потерянная работа. Тут и работники универмагов, и банковские служащие, и уборщицы, и светские дамы; тут и рантье, и полицейские, и дворники, и обанкротившиеся спекулянты недвижимостью, и мелкие карманные воришки, и девушки, у которых нет никакой иной функции, кроме как доставлять удовольствие мужчинам; тут и торговцы ценными бумагами, и слесари, и директора больших химических концернов, и безработные. В соответствии со своей функцией каждый из них имеет или имел доход, высокий или низкий, за счет которого он живет или жил; и когда он проходит по этой улице, эта функция и этот доход явно или скрыто проходят вместе с ним. Он не может по собственному желанию или произволу просто выпрыгнуть из них. Он не в силах, даже если и захочет, просто сменить одну функцию на другую. Торговец ценными бумагами не может одним махом превратиться в заводского слесаря, а безработный — в директора фабрики. И тем более никто из них не может, даже если бы он этого и захотел, стать придворным, рыцарем или брахманом; это возможно только на маскараде. Он обязан носить одежду определенного покроя; он связан определенным ритуалом общения с другими и специфическими формами поведения, очень отличающимися от форм поведения людей в

китайской деревне или в городском ремесленном посаде раннего средневековья. Невидимый, непосредственно не осязаемый порядок этой совместной жизни предлагает отдельному человеку только более или менее ограниченную шкалу возможных способов поведения и функций. Уже при своем рождении он помещен в функциональную связь, имеющую определенную структуру; он должен встроиться в нее, сформироваться в соответствии с ней и, полагаясь на нее, при определенных обстоятельствах развиваться дальше. Даже возможность выбирать из заранее данных функций более или менее ограничена; она в значительной степени зависит от места, в котором человек родился и вырос внутри определенного переплетения человеческих взаимосвязей, от функций и положения его родителей, от образования, которое он в соответствии с этим получил. И это прошлое, таким образом, непосредственно присутствует в каждом человеке, который движется в толпе большого города. Пусть отдельный человек никого не знает в этой толпе, но где-то и у него есть знакомые, близкие друзья или враги, семья, круг общения, к которому он принадлежит, либо, если он одинок, потерянные или умершие знакомые, живущие теперь лишь в его памяти.

Словом, каждый из этих чужих и очевидно не связанных между собой людей, снующих по улице мимо друг друга, соединен с другими людьми целой сетью невидимых глазу нитей, производственных или имущественных, инстинктивных и аффективных. Функции различного рода делают и делали его зависимым от других и других — зависимыми от него. Он с малых лет живет и жил в сети зависимостей, которую он не может просто отменить или разорвать по мановению волшебной палочки; он в состоянии изменить ее лишь в той мере, в какой это позволяет сама ее структура. Таким образом, он живет в хитросплетении подвижных отношений, которые, хотя бы в незначительной

степени, не могли не оставить на нем своего отпечатка. И здесь заключена подлинная проблема: эта функциональная связь имеет в каждом человеческом объединении довольно специфическую структуру. В племени кочевников-скотоводов она иная, чем в племени земледельцев; в военно-феодальном обществе она иная, чем в индустриальном обществе наших дней; кроме того, она различна в разных национальных объединениях самого индустриального общества. Но это фундаментальное сочленение взаимозависимых функций, структура и схема которого придает человеческому объединению его специфический характер, не есть творение отдельных индивидов; ведь каждый отдельный человек, даже самый могущественный, даже вождь племени, абсолютный монарх или диктатор — это всего лишь его часть, выразитель функции, которая формируется и существует исключительно в связи с другими функциями и которую поэтому можно понять только исходя из специфической структуры и специфических узлов напряжения данной совокупной связи.

Этот функциональный круговорот человеческого объединения, этот невидимый порядок, исходя из которого и в котором отдельные индивиды постоянно полагают цели и действуют, этот порядок также не обязан своим возникновением простому суммированию волевых актов, коллективному решению *многих* отдельных людей. Из относительно простых функциональных цепей раннего средневековья, связывавших людей друг с другом, например, в качестве священников, рыцарей и крепостных крестьян, крайне сложные и дифференцированные функциональные переплетения эпохи Нового времени проступили на Западе лишь постепенно, причем не на основе свободного решения многих, «общественного договора» и, совершенно очевидно, также не на основе народного референдума и выборов. Не люди Запада, словно

бы пребывавшие в некоем состоянии без отношений, однажды собрались и путем голосования и изъявления воли большинства пришли к решению распределить функции в соответствии с господствующей ныне схемой, враз сделавшись торговцами, директорами фабрик, полицейскими и рабочими, а, напротив, голосования и выборы, бескровные пробы сил между различными функциональными группами стали возможны и в настоящее время вообще существуют как прочные институты общественного управления только при совершенно определенном построении функциональной связи общества. В основе каждого такого суммарного единения уже лежит не только суммарная, но и *функциональная* связь этих людей, построение и напряжение которой находит, прямо или косвенно, свое выражение в результатах голосования. И данное функциональное построение можно изменить или развить далее посредством совместных решений большинства, голосований и выборов только в определенных, более или менее узких границах. Ткань взаимозависимых функций, посредством которых люди взаимосвязаны друг с другом, имеет собственный вес и собственную закономерность, которая только и предоставляет для бескровного компромисса — а любое решение большинства в конце концов является таким компромиссом — правильно и точно описываемое игровое пространство.

Но насколько определено эта функциональная связь обладает собственной закономерностью, от которой в конце концов зависит всякое целеполагание отдельного человека, равно как и всякий слагаемый и подсчитываемый в бюллетенях для голосования волевой выбор многих, настолько незначительно она сама и ее структура являются творением отдельных индивидов или совместным творением многих индивидов, настолько незначительна она и вне индивидов. Все эти взаимозависимые функции — функции директора

фабрики или заводского слесаря, функции замужней женщины-домохозяйки или функции друга либо отца — являются функциями, которые один человек выполняет для других людей, один индивид — для других индивидов. Каждая из данных функций ориентирована на другие функции; она зависима от их функционирования так же, как и они от нее; в силу этой неустрашимой взаимозависимости индивидуальных функций действия многих отдельных индивидов должны — особенно в таких дифференцированных обществах, как наше, — безостановочно соединяться в длинную цепочку индивидуальных актов для того, чтобы действие каждого отдельного индивида наполнялось своим собственным смыслом. Таким образом, каждый отдельный человек фактически связан со всеми остальными: он связан с ними потому, что постоянно живет в функциональной зависимости от других людей; он является звеном в цепи, образованной другими людьми, и всякий другой для него — прямо или косвенно — является звеном в цепи, которую он сам образует. Эти цепи нельзя увидеть и почувствовать так же, как железные цепи. Они эластичнее, вариативнее и подвержены большому изменению; но они не менее реальны и определенно не являются менее прочными. Эта взаимосвязь функций, которыми люди взаимно обмениваются, есть не что иное, как то, что мы далее будем называть «обществом». Она представляет собой особую сферу бытия. Ее структуры мы будем называть «общественными структурами». И когда мы будем говорить об «общественных закономерностях», то целью нашей будет не что иное, как специфическая закономерность отношений между отдельными людьми.

Преодолеть пропасть между индивидом и обществом, которая, как представляется, столь часто пролегает в мышлении, отнюдь не просто. Для этого требуется своеобразное усилие мышления; ибо трудно-

сти, с которыми борются при любых размышлениях об отношении индивида и общества, сводятся, в силу их происхождения от «ratio», к определенным мыслительным привычкам, которые в настоящее время еще чересчур прочно укоренены в сознании каждого отдельного индивида. Говоря в общем, большинству людей при существующем до сих пор состоянии мышления чрезвычайно трудно понять, что отношения сами по себе могут обладать собственной структурой и закономерностью. Закономерность, как мы привыкли думать, есть нечто, присущее субстанциям, вещам или телам, которые можно непосредственно воспринять органами чувств. Протекание отношений, как заставляет нас поверить наш внутренний голос, должно объясняться из построения и закономерности чувственно воспринимаемых тел, находящихся при этом в определенной связи друг с другом. Нам кажется само собой разумеющимся, что единственно плодотворный путь для понимания составных единств состоит в их расчленении. Нам представляется, что в мышлении следует исходить из наимельчайших единств, образующих через отношения друг с другом большие единства. Их исследование такими, каковы они «сами по себе», каковы они независимо от всех отношений друг с другом, кажется нам первым неизбежным шагом на пути познания. Их отношения между собой и образуемые ими большие единства мы произвольно мыслим как нечто более позднее и второстепенное.

Однако эти мыслительные привычки, способные быть до некоторой степени плодотворными при овладении опытом неживых субстанций, постоянно приводят к характерным нелепостям при мыслительном овладении опытом иного рода, который нам предоставляют человек и общество, т. е. мы сами. В соответствии с этой мыслительной привычкой определенные группы людей, чьи мысли в связи с их особым

социальным опытом возвращаются прежде всего вокруг *специфической закономерности* человеческих отношений, обречены все время скрывать от себя тот факт, что речь в действительности идет о закономерности именно человеческих *отношений*. Поскольку они способны представить себе закономерность только как закономерность субстанций или субстанциальных сил, они произвольно примысливают к закономерности человеческих отношений, которые они наблюдают, еще некую особую субстанцию по ту сторону индивидов. В соответствии с такой спецификой общественных закономерностей они могут представить себе общество только как нечто надындивидуальное. Они выдумывают для этих закономерностей в качестве их носителя «коллективный дух», «коллективный организм», а иногда также и надындивидуальные духовные либо материальные «силы» по аналогии с естественными силами и субстанциями. Им противостоят человеческие группы, чьи мысли сконцентрированы прежде всего на человеческих индивидах. Они ясно и отчетливо видят то, что от других сокрыто: они видят, что во всем, что мы называем «общественными структурами и закономерностями», речь идет не о чем ином, как о структурах и закономерностях отношений между отдельными людьми. Но так же, как и первые группы, они не в состоянии представить себе, что отношения сами по себе могут обладать своеобразными структурами и закономерностями; как и первые группы, они произвольно думают об этих структурах и закономерностях не как о *специфике* отношений между телесными единствами, а, скорее, как о *специфике* самих подобных телесных единств. В соответствии со своими общественными интересами и опытом они надеются обнаружить эту чувственно воспринимаемую субстанцию общественных структур и закономерностей у отдельных, изолированно мыслимых индивидах. Если первые группы,

в силу их понимания специфической закономерности человеческих отношений, произвольно представляют себе наряду с этой закономерностью еще и особую субстанцию, то для вторых групп остается непостижимым то, что отношения *между* индивидами должны обладать собственной структурой и закономерностью; они произвольно представляют себе, будто объяснение структур и закономерностей отношений между индивидами нужно искать в «природе» или «сознании» отдельных индивидов, какими они являются «сами по себе» до всяких отношений друг с другом, т. е. в их индивидуальных структурах и закономерностях. Им кажется, что в мышлении следует исходить из индивидов, «атомов», «наимельчайших частичек» общества и лишь затем мысленно, как нечто более позднее, выстраивать их отношения друг с другом, т. е. общество. Одним словом, они мыслят себе индивидов в качестве прочных опор, между которыми дополнительно натягиваются нити отношений. Те, другие, исходя из своей точки зрения на специфическую закономерность человеческих отношений, мыслят общество как нечто, имеющее место прежде индивидов и независимо от них. Эти же, в соответствии с иным направлением своего интереса, мыслят индивидов как нечто, что существует до и независимо от общества. Но и для тех, и для других определенные ряды фактов всегда остаются непостижимыми. И здесь, и там в мышлении, по сути, разверзается непреодолимая пропасть между общественными и индивидуальными явлениями.

Отношение индивидов и общества представляет собой нечто в своем роде уникальное. Оно не имеет аналогий в других сферах бытия. Тем не менее опыт, получаемый при наблюдении отношений частей и целого в других сферах, в определенном смысле может оказаться здесь полезным. Он может помочь ослабить путы мыслительных привычек, о которых шла

речь, и способствовать эмансипации сознания. Так, для понимания мелодии нелепо рассматривать каждый звук в отдельности, вне его отношений с другими звуками. Создание мелодии есть, в свою очередь, не что иное, как построение отношений *между* различными звуками. Нечто подобное имеет место и в случае с домом. То, что мы называли его структурой, является структурой не отдельных камней, а структурой отношений *между* различными камнями, образующими дом; дом есть взаимосвязь функций, выполняемых по отношению друг к другу камнями в его связке. Эти функции, эту структуру дома невозможно объяснить, если в мышлении исходить из внешней формы отдельных камней независимо от их отношений друг к другу; напротив, форму и вид отдельных строительных камней можно объяснить лишь исходя из их функций в рамках единой функциональной взаимосвязи. Так и в мышлении следует исходить из структуры целого для того, чтобы понимать форму отдельных частей. Этим и многим другим явлениям, как бы они ни различались в остальном, свойственно нечто общее: *для проникновения в них, для их понимания требуется покончить с мышлением на основе отдельных изолированных субстанций и перейти к мышлению на основе отношений и функций.* Наше мышление будет в состоянии овладеть нашим социальным опытом только тогда, когда полностью осуществится этот переход.

Представим себе в качестве символа общества группу танцующих. Подумаем о придворных танцах, менуэтах и кадрилиях, или о крестьянских танцах. Все шаги и поклоны, все жесты и движения, которые здесь производит отдельный танцующий, полностью согласованы с другими танцорами и танцовщицами. Если каждый из танцующих индивидов рассматривался бы сам по себе, то невозможно было бы понять смысл и функции его движений. Стиль поведения отдельного индивида определяется в данном случае через отноше-

ния танцующих друг к другу. Нечто подобное имеет место и в поведении индивидов вообще. Взаимодействуют ли они друг с другом как друзья или враги, как родители или дети, как мужчина или женщина или как рыцарь и крепостной крестьянин, как король и подданные, как директор и служащие, поведение отдельных индивидов всегда определяется через их прошлые или настоящие отношения с другими людьми. И даже если они удаляются от людей и становятся отшельниками, то и в этом случае жесты, направленные прочь от других людей, являются жестами отношений с другими людьми не в меньшей степени, чем жесты по направлению к другим. При соответствующих обстоятельствах отдельный индивид может, конечно, легко выйти из танца. В обществе же люди связаны не только желанием играть или танцевать. То, что объединяет их в общество, есть элементарное устройство самой их природы.

Ни один другой образ в действительности не дает полного впечатления о том значении, какое отношения между людьми имеют для облика отдельного индивида; ничто, кроме углубления в природу и структуру этих отношений, не способно сформировать у нас ясного представления о том, насколько прочно и как глубоко связывает отдельного индивида взаимозависимость человеческих функций, иначе говоря, дать нам ясный образ интеграции индивидов в общество. Но чтобы добиться в этом направлении большей ясности, необходимо, однако, нечто большее, нежели простая ревизия мыслительных привычек; для этого требуется глубокий пересмотр всего традиционного самосознания<sup>1</sup>.

Наполовину осознанно, а наполовину неосознанно большинство людей до сего дня являются носителя-

ми своеобразного мифа о творении: они представляют себе, что «в начале» существовал отдельный человек и что другие люди лишь впоследствии присоединились к нему. Об этом говорится уже в Библии. Однако отголоски этой формы сознания проявляются сегодня также и во множестве других вариантов. Когда, например, говорят о «прачеловеке» или «праотце», то в секуляризованном виде снова выходит на свет древний Адам. Дело выглядит так, словно у взрослых людей при размышлении о своем происхождении как бы непроизвольно выветривается из головы тот факт, что и сами они, и вообще все взрослые появились на свет детьми. Снова и снова, причем в научных мифах точно так же, как и в религиозных, все упирается в следующее представление: в начале был отдельный человек, причем отдельный взрослый.

Покуда мы остаемся в сфере опыта, мы не можем видеть что-либо иное, кроме воспроизводства и рождения отдельного человека другими людьми. Какими бы ни были домыслы людей, в прошлом, насколько мы в него в состоянии погрузиться, мы встречаем лишь непрерывную цепь родителей и детей, в свою очередь становящихся родителями. Но если придерживаться этой точки зрения, то фактически невозможно будет понять, как и почему отдельные люди объединяются друг с другом в единства еще большего порядка. Каждый отдельный человек рождается внутри группы людей, которая существовала и до него. Даже более того: каждый отдельный человек по природе создан так, что для того, чтобы иметь возможность вырасти, он нуждается в других людях, живших до него. Одновременное существование многих людей, связанных друг с другом определенными отношениями, принадлежит к основным составляющим человеческой экзистенции. И если уж миф об истоках необходим как символ собственного самосознания, то, кажется, настало время пересмотреть его тради-

ционный вариант: в начале, так сказать, был не отдельный человек, а многие люди, которые жили друг с другом, которые, как и мы теперь, доставляли удовольствие и причиняли страдание друг другу, которые возносились наверх и уходили в небытие друг подле друга и друг с другом, представляя собой некое общественное единство, большое или маленькое.

Но такого прыжка из ничего не бывает, и поэтому для того, чтобы понять элементарную общественную вовлеченность отдельного человека, его естественную включенность в совместную с другими людьми жизнь, нет нужды и в мифе об истоках. Достаточно тех фактов, которые мы непосредственно имеем перед глазами.

Отдельные люди могут от рождения отличаться друг от друга своей естественной конституцией. Однако только в обществе маленький ребенок со своими пластичными и относительно недифференцированными психическими функциями становится дифференцированным существом. Только в отношениях и через отношения с другими людьми беспомощное создание природы, каким человек появляется на свет, становится психически зрелым индивидом, обладающим характером и заслуживающим имени взрослого человека. Изолированный от таких отношений ребенок в лучшем случае вырастает в полудикое человекообразное животное: телесно он может быть взрослым; своим же психическим обликом он остается подобен младенцу. Только если маленькое человеческое существо вырастает в объединении людей, оно научается артикулированно говорить. Только в обществе других, более старших, чем он сам, людей в нем постепенно формируется способность планировать свои действия и регулировать свои инстинкты. То, какой язык, какая схема регулирования инстинктов и какая модель поведения взрослого в нем сформируется, зависит от истории, от структуры человеческого объединения,

в котором он вырастает, наконец, это зависит от особенностей процесса его взросления и от его положения внутри данного объединения.

Но и внутри одного и того же человеческого объединения судьба отношений двух людей, их индивидуальная история никогда не бывает полностью одинаковой. Каждый человек движется от единственного в своем роде положения внутри уникального переплетения человеческих отношений через единственную в своем роде историю к смерти. Но различия между процессами становления отдельных людей, между положениями и функциями отношений, сквозь которые они движутся в течение своей жизни, в простых человеческих объединениях менее значительны, нежели в глубоко дифференцированных обществах. Соответственно, в последних больше, чем в первых, и индивидуализация взрослых. При характерных для сегодняшнего дня мыслительных привычках это также может показаться парадоксальным: индивидуальность и общественная включенность человека не противоположны друг другу, но, напротив, уникальная филигранность и дифференцированность психических функций человека, которую мы выражаем в слове «индивидуальность», вообще возможны только тогда и только посредством того, что человек вырастает в объединении людей, в обществе.

Несомненно, люди различны в зависимости от своей естественной конституции. Но конституция, с которой человек появляется на свет, и в особенности конституция его психических функций является пластичной. Новорожденный ребенок поначалу представляет собой не более чем проект человека. Из того, что мы воспринимаем в нем как отличительное, как его особенную конституцию, его индивидуальный образ взрослого вырастает не столь принудительно и однозначно, как из зерна — растение определенного вида, но, напротив, эта отличительная конституция

новорожденного пока еще предоставляет пространство для большого многообразия возможных индивидуальностей. Поначалу она показывает не что иное, как границы и длину кривой разброса значений, на которой когда-нибудь может появиться индивидуальный образ взрослого. Как этот образ на самом деле создается, как постепенно прорисовываются его черты, как в нем в конце концов затвердевают пластичные черты новорожденного — все это никогда не зависит только лишь от одной его конституции, но всегда обусловлено протеканием отношений между ним и другими людьми.

Однако эти отношения, например семейные отношения, отношения между отцом, матерью, ребенком, братьями и сестрами, могущие в отдельных случаях быть вариабельными, в своей основной структуре определяются посредством построений общества, в котором ребенок живет и которое существовало до него. В имеющих различные структуры общественных объединениях эти отношения имеют различный вид. Поэтому характерные конститутивные свойства, с которыми человек появляется на свет, имеют в различных общественных объединениях, а также в различных исторических периоды одного и того же общественного объединения различное значение для судьбы его отношений с другими людьми. Похожие естественные конституции новорожденных в соответствии с этой судьбой отношений, структурой переплетения отношений, среди которых вырастают дети, приводят порой к весьма различным формам сознания и проявления инстинктов. Какой индивидуальностью в конце концов вырастет человек, зависит не просто от его естественной конституции, но и от совокупного процесса индивидуализации. Особенности конституции младенца определенно имеют непреходящее значение для всей его судьбы. У впечатлительного ребенка в одной и той же семье или в одном и

том же обществе следует ожидать другой судьбы, нежели у ребенка менее впечатлительного. Но эта судьба и вместе с тем индивидуальный образ, который человек приобретает в результате длительного периода взросления, не установлены твердо и окончательно конституцией и наследственностью новорожденного. То, что в конце концов сформируется из особенностей конституции новорожденного, зависит от структуры общества, в котором он вырастает. Его судьба, какой бы она ни была в деталях, в целом является специфически общественной. И специфически общественным является, соответственно, также и окончательно сформированный образ взрослого, его индивидуальность, постепенно вырастающая из менее дифференцированного образа ребенка во всех перипетиях его судьбы. Так, различия в структуре переплетения человеческих отношений на Западе неизбежно образовывали, например, в ребенке XII века совершенно иную структуру регулирования инстинктов и сознания и, следовательно, индивидуальность, нежели они формируют в ребенке XX столетия. При исследовании цивилизационного процесса было достаточно ясно показано, в какой мере совокупное моделирование, а вместе с ним также и индивидуальный образ отдельного человека зависят от исторической смены общественных стандартов, от структуры человеческих отношений. Сдвиги самой индивидуализации, например сдвиг индивидуализации в эпоху Ренессанса, не были следствием неожиданной мутации во внутреннем мире отдельных людей или исторически случайным произведением необычайно большого в этот период числа талантливых людей, а являются общественными событиями, например следствием краха старых сообществ или изменения в социальной позиции художника-ремесленника, короче говоря, следствием специфических смещений в структуре человеческих отношений.

Но и здесь фундаментальное значение отношений между людьми с отдельным человеком в центре может также легко ускользнуть от нас. Эти трудности, по крайней мере отчасти, также имеют свое основание в том типе мыслительных моделей, посредством которых пытаются понять данные отношения. Но, как это вообще часто бывает, эти мыслительные модели описывают лишь самые простые отношения, полученные в результате наблюдения трехмерных тел. Без сомнения, для слома этих мыслительных моделей требуется не менее значительное усилие, переворот в сознании, нежели тот, что был необходим в эпоху, когда в физике вместо отдельных тел, вместо Земли или Солнца начали размышлять об отношениях между телами, т. е. мыслить в категориях отношений. Отношения между людьми зачастую представляются сегодня по аналогии с отношениями между бильярдными шарами: они сталкиваются друг с другом и снова катятся прочь друг от друга, производя, так сказать, «взаимодействие» друг с другом. Но фигура, возникающая при столкновении людей, «переплетение человеческих взаимосвязей», есть нечто совершенно иное, нежели «взаимодействие» субстанций, нежели вторичное движение тел друг к другу и друг от друга.

Подумаем об относительно простой фигуре человеческих отношений, имеющей место в общении: один партнер говорит, другой возражает. Первый отвечает, а второй возражает снова. Если рассматривать не только отдельное замечание и ответ на него, но разговор и его течение в целом, ряд вплетенных одна в другую мыслей, провоцирующих развитие друг друга в своей постоянной взаимозависимости, то получится феномен, с которым в достаточной мере не может справиться ни физическая модель взаимодействия шаров, ни физиологическая модель отношения между стимулом и реакцией. Мысли как первого, так и второго собеседника могут по ходу разговора менять-

ся. Например, может оказаться, что между обоими собеседниками установится определенное согласие. Но возможно и то, что первый убедит второго. Тогда нечто переходит от первого ко второму и встраивается в его индивидуальное мыслительное сооружение. Оно изменяет это сооружение, которое, в свою очередь, через это встраивание также модифицируется в новую индивидуальную мыслительную систему. То же самое происходит, если в ходе разговора усугубляются разногласия или даже возникает вражда. Тогда мысли одного встраиваются во внутренний диалог другого в качестве своеобразного оппонента и таким образом продолжают его мысли. Своеобразие подобной фигуры переплетения состоит в том, что по мере ее развития у каждого из собеседников могут возникать мысли, которых у него ранее не было, или же развиваться уже имеющиеся мысли. Но направление развития и порядок этого образования и преобразования мыслей объясняются не только структурой мышления одного или структурой мышления другого собеседника, но отношениями между первым и вторым. Именно тот факт, что люди изменяются в отношениях друг с другом и через отношения друг к другу, что они постоянно оформляются и преображаются в этих отношениях, и является характерным для феномена переплетения человеческих взаимосвязей вообще.

Представим себе, что кто-то попытался бы рассмотреть серию ответов одного из партнеров подобного разговора как некое самодостаточное единство, чье содержание совершенно не зависит от фигуры разговора и чей порядок существует сам по себе. То же самое имеет место, если индивидуальность человека рассматривают как нечто, существующее независимо от его судьбы отношений, от постоянно плетущейся из нити этих отношений ткани, в узор которой включен данный человек. То, что люди — в отличие от бильярдных шаров — образуются и изменяются в отно-

шениях и через отношения друг с другом, вряд ли может стать до конца понятным, откуда при размышлении на эту тему перед глазами будут стоять исключительно взрослые люди, чей характер, структуры инстинктов и сознания уже более или менее сформировались и затвердели. Впрочем, и взрослые никогда не бывают полностью и окончательно завершенными, сформировавшимися существами. И они еще могут изменяться при перемене в их судьбе отношений, хотя это и происходит сравнительно тяжело и в целом только при сознательном самоконтроле. То, что здесь обозначается нами как «переплетение человеческих взаимосвязей», а вместе с тем в целом как отношение индивида и общества, невозможно до конца понять, откуда «общество», как это часто имеет место сегодня, представляют по сути обществом взрослых, «готовых» индивидов, которые никогда не были детьми и которые никогда не умирают. Действительной ясности в вопросе об отношении индивида и общества можно достичь лишь тогда, когда процесс постоянного становления индивидов включают в рамки самого общества, а процесс индивидуализации — в теорию общества. Историчность всякой индивидуальности, феномен созревания и взросления при объяснении того, что такое «общество», имеют ключевое значение. Интегральная общественность человека обнаружится в полной мере только тогда, когда станет ясно, какое значение имеют для маленького ребенка отношения с другими людьми.

Ребенок не просто более восприимчив, чем взрослый. Он *нуждается* в воздействии со стороны других, он *нуждается* в обществе для того, чтобы из него вырос психически взрослый человек. В отношениях и через отношения с другими людьми у ребенка постоянно образуются и преобразовываются не только мысли, не только сознательно управляемые способы поведения, но и механизмы реализации инстинктов и

основанные на них формы поведения. Разумеется, то, что в новорожденном постепенно развивается в фигуры реализации инстинктов, никогда не является простым отражением того, что осуществляют и что позволяют ему другие в своем к нему отношении. Несомненно, оно принадлежит только ему самому. Оно является *его* ответом на тот способ, которым его побуждения и эмоции, от природы ориентированные на других людей, получают посредством этих других людей ответ и удовлетворение. Лишь на основе этого непрерывного инстинктивного диалога с другими людьми элементарные, неоформленные природные импульсы маленького ребенка приобретают более определенную организацию, более четко очерченную структуру; только на основе подобного инстинктивного диалога в ребенке образуется тот механизм дифференцированного психического самоконтроля, посредством которого люди отличаются от всех остальных живых существ, а именно более или менее индивидуальный характер. Для того, чтобы психически повзрослеть, чтобы стать человеческим индивидом, ребенок не должен быть лишен отношений с более взрослыми и могущественными существами. Без усвоения общественно сформировавшихся моделей, элементов жизни и продуктов этих более могущественных существ, без их воздействия на его психические функции маленький ребенок остается, повторим это еще раз, не более чем животным. И именно потому, что беспомощный ребенок, для того чтобы стать более индивидуализированным и дифференцированным существом, нуждается в общественном моделировании, индивидуальность взрослого можно понять только из его судьбы отношений, только в его взаимосвязи со структурой общества, в котором он вырастает. Точно так же, как каждый человек определенно является чем-то самим по себе целым, индивидом, который сам себя контролирует и которого никто не

может контролировать, кроме него самого, так же несомненно, что целостный образ его самоконтроля, как сознательного, так и бессознательного, одновременно является продуктом переплетения человеческих взаимосвязей, а именно: он вырастает в непрерывном движении отношений к другим людям, и поэтому индивидуальный образ взрослого, безусловно, является общественно-специфическим образом.

У крошечного новорожденного — не в меньшей степени, чем у старика, — есть свое общественное место, сформированное специфической структурой переплетения человеческих взаимосвязей, к которому он принадлежит. Если его функция для родителей является или — в результате смещения общественных структур — становится менее значимой, чем прежде, то люди производят на свет меньше детей или — в определенных ситуациях — убивают уже рожденных. Не существует нулевого пункта общественной включенности отдельного индивида, «начала», своеобразной зарубки, от которой он в качестве свободного от общественных переплетений существа словно бы откуда-то извне вступает в общество для того, чтобы в дополнение ко всему остальному связать себя отношениями с другими людьми. Напротив, так же, как для того, чтобы ребенок появился на свет, необходимо должны существовать родители, для того, чтобы он вырос, его должна кормить мать (сначала через свою кровь, а потом выделяемым ее телом молоком), так и отдельный индивид всегда связан, в принципе связан отношениями с другими людьми, а именно отношениями, характерными для совершенно определенной, специфической для его социального объединения общественной структуры. Он запечатлевает в себе историю этих отношений, зависимостей и обусловленностей, а вместе с тем, в более широкой связи, и всю историю человеческих взаимосвязей, в переплетении которых он вырастает и живет. Эта история,

это переплетение человеческих взаимосвязей присутствует в нем и репрезентируется через него, находится ли он в актуальных отношениях с другими или ведет уединенный образ жизни, работает ли он в большом городе или выброшен как потерпевший кораблекрушение на удаленный на тысячи миль от родного для него общества необитаемый остров. Робинзон также несет на себе отпечаток определенного общества, народа и сословия. Отрезанный на своем острове от каких бы то ни было отношений с ними, он ведет себя, желает и планирует в соответствии со своим общественным стандартом, т. е. совершенно иначе, чем желает, планирует и ведет себя Пятница, как бы прочно ни связывали их новое место обитания и взаимное влияние друг на друга.

3

В наши дни широко распространено моделирование самосознания, которое предлагает отдельному индивиду ощущать себя и думать о себе приблизительно следующим образом: «Вот я. Я совершенно одинок. Все другие находятся там, снаружи, вне меня, и каждый из них так же, как я, идет сам по себе своим собственным путем со своим внутренним миром, который и есть он сам, его подлинная самость, его чистое Я, облаченный во внешний костюм его отношений с другими людьми». Эта позиция по отношению к себе самому и к другим кажется ее носителям естественной и само собой разумеющейся. Однако она не является ни той, ни другой. Она всего лишь служит выражением своеобразной формы исторического моделирования индивида через переплетение его отношений с другими людьми, через специфическую структуру его с ними совместной жизни. И в данном случае о себе заявляет самосознание людей, принуждаемых самой структурой их общества к крайней степени сдержан-

ности, к предельному регулированию аффектов, к полному отказу от спонтанного проявления инстинктов и к их законченной трансформации и привыкших переносить всю полноту реализации и выражения инстинктов и желаний в частный, скрытый от «внешнего мира» анклав интимности, а то и вовсе в подвал собственной душевной жизни, в ее полусознательные и бессознательные пласты. Одним словом, это самосознание соответствует тому строю души, который возникает в определенные фазы цивилизационного процесса<sup>2</sup>. Оно характеризуется особенно сильной дифференциацией и напряжением между выпестованными путем самопринуждения общественными заповедями и запретами и непреодоленными или сдерживаемыми побуждениями и склонностями в самом человеке. Именно этот конфликт в рамках отдельного индивида, именно эта «приватизация», или вынесение за скобки общественного движения людей определенных сфер жизни и сопряженного с ними общественно привитого страха, например чувства стыда или неловкости, и поддерживают в отдельном человеке ощущение, будто ему «внутренне» присуще нечто, что существует абсолютно само по себе, вне отношений с другими людьми, лишь «позднее» вступая в отношения с этими пребывающими «вовне» «другими». Каким бы истинным и подлинным ни было это представление в качестве выражения своеобразной структуры сознания и инстинктов индивида на определенной фазе цивилизационного процесса, действительные отношения между людьми оно отражает совершенно неадекватно. Пропась и жестокий внутренний конфликт, которые ощущают в своей душе крайне индивидуализированные люди нашей стадии цивилизации, проецируются из их сознания на мир; они предстают в их теоретических размышлениях как экзистенциальная пропась и как вечный конфликт между индивидом и обществом.

К тому же и сам способ, каким общество на данной ступени своего развития берется за подгонку отдельного человека к его задачам и функциям взрослого, зачастую лишь усугубляет этот раскол и способствует росту напряжения душевной жизни индивида. Чем более интенсивно и всесторонне регулирование инстинктов, чем стабильнее Сверх-Я, предписывающее взрослому выполнение его социальных функций, тем неизбежно длиннее становится также и дистанция между поведением ребенка и поведением взрослого, тем более трудоемким оказывается индивидуальный процесс цивилизации и тем большим делается промежуток времени, необходимый для того, чтобы подготовить подрастающих к функциям взрослых. Именно потому, что пропасть между манерой поведения ребенка и манерой поведения, требуемой от взрослого, столь велика, подрастающее поколение более не помещается, как это имеет место в простых обществах, еще в детском возрасте на нижние ступени функциональной лестницы, более высоких ступеней которой оно впоследствии обязано достичь. Ребенок не учится теперь своим будущим функциям и не образует себя непосредственно на службе у взрослого мастера, как, например, пажи у рыцаря или подмастерья у цехового ремесленника, но сразу удаляется на долгое и постоянно увеличивающееся время из общества и из жизненного круга взрослых. Молодежь все более и более широких функциональных слоев обучается теперь взрослой жизни не напрямую, а опосредованно, в особых специализированных институтах — школе и университете.

Задачи, стоящие перед массой индивидов в таком полном противоречий и функционально расчлененном обществе, как наше, где профессиональная работа отнимает большую часть дня, требуют от людей более или менее узкой специализации; соответственно они предоставляют способностям и наклонностям

отдельного индивида лишь относительно ограниченное и односторонне ориентированное пространство выбора. Перспектива какого-либо изменения или расширения этого пространства в фазе перехода общества от функциональной связи с относительно открытыми возможностями к объединению с относительно закрытыми возможностями становится к тому же все уже и уже. Действительная непрерывность между жизнью в резервациях для молодежи и — для большинства — относительно ограниченным и специализированным жизненным полем взрослых встречается теперь крайне редко. Весьма часто переход от одного к другому означает ощутимый разлом. Довольно часто молодому человеку пытаются обеспечить в период его взросления возможно более широкий горизонт знаний и желаний, всеохватывающий взгляд на жизнь, некую разновидность счастливого острова юношеской мечты, резко контрастирующего с той жизнью, которая его ожидает в качестве взрослого. В нем развиваются разнообразные способности, для применения которых функции взрослого при данной структуре общества не предоставляют никакого пространства, и склонности, которые он во взрослой жизни должен подавлять. Таким образом, в душевной жизни индивида только усиливаются то внутреннее напряжение и раскол, о которых выше шла речь. Не только сила регулирования инстинктов и управления ими, но и ограниченность и специализация функций взрослых, а также сила конкуренции и напряженные отношения между различными группами взрослых делают процесс приобретения отдельным индивидом необходимого для взрослой жизни состояния особенно тяжелым, и вероятность того, что он в том или ином отношении окажется неудачным, что равновесие между личными склонностями и общественными задачами так и останется для отдельного индивида недостижимым, чрезвычайно велика.

По мере роста функционального разделения и прогресса цивилизации в известных фазах отдельный индивид все чаще обнаруживает, что для того, чтобы остаться в рамках своего переплетения человеческих взаимосвязей, он должен оставить неразвитым все то, чем он на самом деле является, что самой структурой общества он непрерывно принуждается к тому, чтобы грешить против своей «внутренней истины», что ему не разрешают делать того, что более всего соответствует его способностям, что он не стал тем, кем хотел стать. Давление, оказываемое переплетением человеческих взаимосвязей на отдельного индивида, ограничения, налагаемые его структурой на человека, и возникающие в результате всего этого конфликты и изломы столь велики, что в отдельном индивиде легко образуются густые заросли из непрожитых жизней и нереализованных наклонностей, которые редко бывают заметны глазу стороннего наблюдателя; собственное же сознание чаще всего на них вообще не обращает никакого внимания<sup>3</sup>.

Широко распространенное представление об отношении индивида и общества весьма наглядно выражает это состояние развития цивилизации. Отдельному индивиду в таком положении часто кажется, будто его собственная самость, его «Я само по себе», его душа заперта, словно в темнице, в чем-то чуждом и внешнем, что называют «обществом». Он, как ему кажется, чувствует, что из-за стен этой темницы, от того, что находится «вне» его, т. е. со стороны других людей, других сил, злых или, иногда, добрых, на него оказывается давление и совершается насилие над его самостью, его чистым Я, словно бы в него бросают то легкие, то тяжелые шары, которые оставляют на его самости более или менее глубокие отметины.

Это представление, лежащее, например, в основе широко распространенной «теории среды» и дающее право на жизнь каучуковому понятию «окружающего

мира», образует сознательную позицию, которая более или менее непосредственно проявляется в большинстве современных размышлений об отношении индивида и общества. Спор между школами касается, собственно, только вопроса о том, насколько глубоки и насколько существенны для облика индивида насилье и влияние, оказываемые на него со стороны этого «внешнего» общества. Одни говорят о том, что их значение невелико, а в первую очередь определяющим для облика индивида является внутренняя, независимая от отношений с другими людьми закономерность его существования как отдельного человека, его врожденная «внутренняя» сущность. Другие говорят, что значение этого «внутреннего» процесса относительно невелико, а существенное оформление все-таки приходит «извне». Третьи склоняются к некоему виду компромисса: они представляют себе, что существует взаимодействие между «внутренним» и «внешним», между «психическими» и «социальными» факторами, склоняющее чашу весов то в одну, то в другую сторону.

Лежащая в основе всех этих представлений концепция противопоставления «чистого Я» (предмета психологии), завязывающего вовне отношения с другими людьми как чем-то второстепенным, и обществом (предметом социологии), которое противопоставлено индивиду как нечто существующее вне его, — эта концепция, несомненно, имеет смысл как выражение определенного исторического облика переплетения человеческих взаимосвязей и соответствующего ему оттиска человеческого самосознания; но она оказывается недостаточной, если расширить перспективу, если отдельный индивид будет исходить в своей рефлексии по поводу общества не из себя самого и своих ощущений, а увидит собственный облик и собственное самосознание в более широкой связи исторического становления. Если задаться воп-

росом, как и почему известным образом изменяются структура переплетения человеческих взаимосвязей и вместе с ней структура индивида, и внимательно проследить, как преобразовывались, например с переходом от общества воинов к придворному обществу, с переходом от этого придворного общества к профессиональному гражданскому обществу, также и личные желания отдельного индивида, его моделирование механизма удовлетворения инстинктов и его мышление, а кроме того, *тип индивидуальности*, то при подобном расширении взгляда от статического до динамического непреодолимая стена между отдельным человеком и всеми остальными людьми, между внутренним и внешним миром исчезает, и на ее место приходит видение перспективы постоянного и неустранимого переплетения отдельных существ, у которых все, что придает их животной субстанции характер человеческого существа, следовательно, в первую очередь их психическое самоуправление, их индивидуальный характер, приобретает свой специфический облик в отношениях и из отношений с другими.

Наши мыслительные инструменты еще недостаточно подвижны для того, чтобы адекватно постичь явление переплетения человеческих взаимосвязей, наши слова еще недостаточно гибки для того, чтобы простой смысл выразить так же просто. Чтобы приблизиться к пониманию этой формы связи, можно, например, подумать о том образовании, благодаря которому и появилось понятие «переплетения человеческих взаимосвязей», — о сплетенной сети. В таком сплетении существует множество отдельных нитей, связанных друг с другом. Однако целое этого сплетения, тот образ, который получает в нем отдельная нить, можно понять не изолированно на примере одной нити или всех отдельных нитей самих по себе, а исключительно в полноте их связи, их отношения

друг к другу. Из этой связи проистекает система напряжений, чей порядок сообщается каждой отдельной нити, причем каждой нити более или менее различным способом, в соответствии с ее положением и функцией в целом сплетении. Образ отдельной нити изменяется, если изменяется напряжение и построение целого сплетения. Однако это сплетение есть не что иное, как связь отдельных нитей; и внутри этого целого каждая нить образует одновременно некоторое единство само по себе; она имеет в нем особое положение и образ.

Перед нами уже не расплывчатый и недостаточный образ, аналогичный всем прочим образам подобного рода. В качестве мыслительной модели человеческих переплетений он во всех случаях достаточен для того, чтобы придать более отчетливое представление тому, как из переплетения многих единств возникает некий порядок, который не следует изучать в отдельных единствах самих по себе. Однако отношения между людьми нельзя выразить просто пространственными формами. Кроме того, это статичный образ. Он послужит своей цели несколько лучше, если это переплетение будут представлять в постоянном движении, как непрерывное завязывание и отмирание отношений. Так на деле вырастает отдельный индивид из уже существовавшего до него переплетения людей и вращает в новое переплетение, которое он образует сам. Отдельный человек не является началом, и его отношения с другими людьми также не имеют начала. Как в непрерывном разговоре вопросы одного и ответы другого вызывают появление друг друга и как отдельная часть разговора может возникнуть и быть понятой не из души одного или души другого человека в отдельности, а только из их отношений между собой, так и каждый жест, каждый способ поведения новорожденного следует понимать не как продукт его «внутреннего мира», не как продукт некоего «окружа-

ющего мира» и не как произведение некоего взаимодействия между «внутренним» и «внешним» мирами, существующими сами по себе и изначально отдельно друг от друга, а как функцию и конденсат отношений и — подобно образу нити в сплетенной сети — только из целого переплетения; так речь других людей развивается во взрослеющем нечто, что является его собственным, полностью *его* языком и одновременно продуктом его отношений с другими, отражением человеческого переплетения, в котором он живет; так продуцируются в отдельном индивидуе в его совместном движении с другими людьми мысли, убеждения, аффекты, потребности и черты характера, которые отображают его наиперсональнейшее ядро, его подлинную «самость» и в которых именно поэтому одновременно выражается ткань отношений, из которых он вырастает и в которые он вращается; и так образуется в непрерывном сплетении потребностей, в постоянном требовании и исполнении, в сменяющихся принятии и отдаче эта его «самость», это его «наиперсональнейшее ядро». Таков порядок этого непрекращающегося и не имеющего начала переплетения человеческих взаимосвязей, такова история человеческих отношений, определяющая сущность и облик отдельного человека. Вид и образ одиночного бытия человека, то, как он воспринимает свой «внутренний мир»<sup>4</sup>, несет на себе определенный отпечаток истории его отношений с другими людьми, получаемый от всей структуры человеческого переплетения, в котором он, словно некий узловой пункт, вырастает и живет как индивидуальность.

## 4

Человека в наши дни обычно представляют неким существом со множеством психических выдвигающих ящичков. Различают, например, «дух» и «душу», «рас-

судок» и «чувство», «сознание» и «инстинкты», «Я» и «Оно». Но резкая и решительная дифференциация психических функций, возникающая перед глазами при этих словах, не является — подчеркнем это еще раз — чем-то естественно данным. Она продуцируется в человеке только тогда и только посредством того, что он как ребенок вырастает в группе, в обществе людей. Она реализуется не на основе естественного наследственного механизма, как, скажем, происходит физический рост, а на основе взаимного переплетения «природы» многих людей. Столь резкой и решительной, как это отражено в наших понятиях, эта дифференциация, в том числе и у взрослого, становится лишь постепенно, по мере роста дифференциации самого человеческого объединения. Она является продуктом общественно-исторического процесса трансформации структуры совместной жизни людей.

Кроме того, понятия, с помощью которых мы пытаемся выразить эту крайнюю дифференциацию психических функций у взрослых людей нашего общества, имеют тенденцию в определенной мере скрывать специфический *функциональный* характер того, что мы называем «душой». «Ratio», «дух», «сознание» или «Я», как бы мало они по отдельности ни совпадали друг с другом и какими бы ни были разделительные линии, которые эти понятия прочерчивают в душевной жизни человека, все они производят впечатление скорее субстанций, нежели функций, формируя представление скорее о чем-то в самом себе покоящемся, нежели о чем-то подвижном. Кажется, что они указывают на нечто, существующее в той же мере, что и желудок или череп. В действительности же речь во всех этих случаях идет о специфических функциях человеческого организма, а в нашем случае — о функциях, которые, в отличие, например, от функций желудка или костей, постоянно *направлены* на других людей и другие предметы. Речь идет об определенных *фор-*

*мах самоконтроля человека в рамках его взаимосвязей с другими людьми и отношений к вещам.*

Это же относится к инстинктам и аффектам. Даже в психоаналитической литературе встречаются случайные высказывания, в которых, например, говорится о том, что «Оно» или инстинкты не изменяются, *если не принимать во внимание смену направлений их проявления.* Но как возможно абстрагироваться от этого направленного бытия в случае того, что фундаментально направлено в сторону другого, как это имеет место с инстинктами человека? То, что мы называем «инстинктами» или также «бессознательным», представляет собой в то же время определенную форму самоконтроля человека в его отношениях с другими людьми и вещами, форму самоконтроля, которая, разумеется, в случае крайней дифференциации психических функций участвует в определении поведения человека по отношению к другим людям не непосредственно, а лишь окольными путями.

Одним словом, в совокупной жизни человеческого организма имеются две различные, хотя и полностью взаимозависимые функциональные сферы: существуют органы и функции, которые служат поддержанию и постоянной репродукции самого организма, и существуют органы и функции, которые служат формированию отношений организма с другими частями мира и его самоконтролю в рамках таких отношений. Различия между этими двумя функциональными сферами мы обычно выражаем — делая их слишком статичными и субстантивируя — посредством различения «тела» и «души». То, что мы называем «душой», «психическим», на деле является не чем иным, как *взаимосвязью этих функций отношения.* Человек, как это представляется при определенной исторической форме человеческого самосознания, — это не некая закрытая коробка с разнообразными выдвижными ящичками и органами, существо, которое якобы в соответствии со

своей естественной организацией поначалу не имеет ничего общего с другими вещами и существами; по своей природе он организован как часть большого мира. В определенном смысле он является вектором, который, то и дело временно насыщая себя, непрерывно направляется новыми разнообразными ненасыщенными валентностями на других людей и другие предметы. Он по природе устроен так, что может и должен вступать в отношения с другими людьми и вещами. То, что отличает данную естественную нацеленность человека на мирные или враждебные отношения от соответствующей нацеленности животного и что — в отличие от так называемых животных инстинктов — по праву придает человеческому самоконтролю в отношениях с другими живыми существами собственно характер *психического* самоконтроля, есть прежде всего не что иное, как их бóльшая изменчивость, бóльшая настроенность на изменяющиеся виды отношений, их особая эластичность и подвижность.

Эта относительно высокая моделируемость и взаимозаменяемость функций человеческих отношений образуют, с одной стороны, предпосылку для того, чтобы структура отношений между людьми была гораздо более изменчивой, чем структура совместной жизни животных; одним словом, они образуют предпосылку для фундаментальной историчности человеческого общества. С другой стороны, они в то же время ответственны за то, что человек совершенно особым образом является общественным существом, а именно зависимым от общества других людей. У остальных животных самоконтроль в рамках отношений с другими созданиями и природными образованиями с самого начала более или менее четко определен механизмами рефлексов. Впрочем, уже у животных, находящихся в эволюционном ряду организмов ближе всех к человеку, можно в этом смысле констатировать некоторое ослабление данных механизмов,

несколько большую способность к адаптации к изменяющимся отношениям, более легкое расширение способов самоконтроля. Но только у человека незафиксированность и эластичность функций отношений впервые становятся столь значительными, что для того, чтобы его самоконтроль в рамках отношений с другими людьми осуществлялся более или менее регулируемо, для того, чтобы он принял дифференцированный, специфически человеческий облик, отдельному человеку требуется многолетнее моделирование механизма его самоконтроля с помощью других людей, т. е. общественное моделирование. То, чего не хватает человеку в общении с другими существами в плане наследственной предустановленности, должна компенсировать ему социальная институционализация и социогенное формирование его психических функций.

То обстоятельство, что образ психических функций человека никогда нельзя понять лишь из его наследственной конституции, а всегда только из актуальной переработки этой конституции в переплетении отношений с другими людьми, из структуры человеческого объединения, в котором отдельный человек вырастает, имеет в конечном счете своим основанием своеобразие самой человеческой природы, т. е. довольно значительное выделение человеческого механизма контроля отношений из лона наследуемых, рефлексивных автоматизмов. Благодаря этой незафиксированности, существование которой достаточно хорошо известно и о естественно-историческом генезисе которой мы только догадываемся, механизм контроля отношений отдельного человека оказывается в гораздо большей степени способным к общественной переработке и одновременно нуждающимся в ней, нежели у всех остальных животных. Благодаря этой общественной переработке структуры поведения образ самоконтроля в отношениях с другими становится у

людей более разнообразным и многоплановым, чем у всех остальных животных; одним словом, благодаря ей он становится «индивидуальнее». Таким образом, существующая в мышлении пропасть между обществом и индивидом и с этой стороны также начинает преодолеваться.

Одновременно здесь возникает тот самый пункт, путь от которого непосредственно ведет к отказу от искусственных границ, которыми мы сегодня мысленно разделяем людей на различные сферы «по преимуществу», например на сферу, являющуюся по преимуществу предметом психологов, сферу, которую по преимуществу изучают историки, и сферу, которая по преимуществу образует поле исследования социологов. Структуры человеческой души, структуры человеческого общества и структуры человеческой истории — все они являются неделимыми, взаимно друг друга дополняющими явлениями, и поэтому их надлежит исследовать только в неразрывной связи друг с другом. В действительности они существуют и развиваются без какого бы то ни было отрыва друг от друга, наблюдаемого в современных исследованиях. Вместе с другими структурами они образуют предмет единой науки о человеке.

С точки зрения этого общего видения — эскизного, каким оно и должно быть в этом предварительном очерке, — также по-новому углубляется понимание того основополагающего факта социального существования человека, на который мы уже здесь часто указывали, а именно того факта, что переплетение человеческих взаимосвязей обладает неким порядком и подчиняется некой закономерности, которые могут быть существеннее устремлений отдельных людей и которые суть нечто иное, нежели то, что планируют и желают отдельные люди, образующие данное переплетение. Перед нами феномен мощного прорыва человеческого контроля отношений из замкнутого круга наследу-

емых, органических автоматизмов, который в подлинном смысле освобождает путь игре механизмов общественных переплетений. Только при относительно полном избавлении механизма контроля поведения организмов от связи с врожденными автоматизмами, только при постепенном и поэтапном превращении так называемого «инстинктивного» контроля в так называемый «психический» самоконтроль организмов в рамках отношений с другими организмами приобретает законченность и полноту закономерность, вытекающая из неустранимого переплетения и взаимозависимости индивидов. Именно потому, что люди менее строго и менее узко, чем остальные животные, при формировании своих отношений друг с другом и с остальным миром связаны органически заданными рамками, в переплетении их активности продуцируются особые закономерности и структуры. Именно поэтому в таком переплетении приводятся в действие автоматизмы перемен, исторических трансформаций, которые не проистекают из унаследованного рефлексивного аппарата людей и — в качестве целого, каким они действительно являются, — не планируются и не желаются отдельными людьми, и при этом они вовсе не являются хаотичными. Именно поэтому в неустранимом переплетении акций, потребностей, мыслей и побуждений многих людей общественные структуры и структурные изменения оформляются в некий особый порядок и приобретают специфическое направление, являющиеся ни чисто «естественно-животными», ни чисто «духовными», ни чисто «рациональными», ни чисто «иррациональными», т. е. из них образуется *общественный* порядок.

В этом своеобразии человеческой души, в ее особой эластичности, ее естественной зависимости и нацеленности на общественное моделирование и лежит, в конечном счете, основание того, что в размышлениях, ставящих своей целью понять соответствующую

структуру отношений индивидов друг с другом, структуру их общества, лучше исходить не из отдельных индивидов, а, наоборот, начинать именно со структуры отношений *между* индивидами, чтобы понять структуру «души» отдельного человека. Если отдельный человек вступал бы в общество подобно Адаму — как готовый взрослый человек в готовом мире, — то тот факт, что части и целое, что определенный психический облик индивидов и определенная структура общества соответствуют друг другу и сменяют друг друга, можно было бы объяснить лишь каким-то чудом либо предустановленной гармонией. Поскольку относительно недифференцированный контроль отношений у новорожденного дифференцируется и регулируется в человеческом смысле только в отношениях с другими людьми, то, что для нас впоследствии выступает как «душа» отдельного взрослого, есть не нечто «в самом себе» общественно чуждое и асоциальное, а является в своей основе функцией того единства отношений наибольшей величины, которое мы называем «обществом»; сам способ, каким отдельный индивид в рамках своих отношений с другими видит и контролирует себя, зависит от структуры того человеческого объединения (или объединений), в отношении которых он научается говорить «Мы».

Самой простой иллюстрацией этого кажущегося таким сложным положения вещей представляется психическая функция речи. По природе каждый человек обычно приходит в мир с речевым аппаратом, который можно артикулировать и которым сам человек способен управлять. В этом смысле он также не просто по природе настроен на коммуникацию с другими аналогичными существами, но и — именно по природе — нуждается в настройке своего речевого аппарата другими людьми, в общественной настройке своего языка для того, чтобы иметь возможность стать человеком в полном смысле слова. Контроль над

этой формой отношений — речевых отношений — и их аппаратом у людей не задан естественными автоматизмами в рамках некой узкой шкалы выразительных возможностей, как это имеет место у животных, и не в такой мере, как у них, связан с наследственностью. То, что здесь определено наследственно, например высота или диапазон голоса, представляет собой лишь рамки для бесконечного многообразия возможных артикуляций. Можно спорить о том, *в какой мере* возможности артикуляции *ограничены* определенной наследственностью, генетической историей предков. Только при помощи точных экспериментов можно было бы, например, установить, звучит ли в звуковом образовании урожденного африканца еще нечто и от его предков, если он *с самого первого дня своей жизни*, вне какого-либо контакта с людьми его исконного общества, вырос в совершенно ином языковом обществе и если все его побудительные отношения, центральные рычаги моделирования были в период раннего детства сформированы отношениями с людьми этого другого языкового общества и являются, сверх того, отношениями, которые доставляют ему удовлетворение. Но вне зависимости от того, являются ли границы моделирования более узкими или более широкими, основное значение остается неизменным: решающим в вопросе о том, какой язык постепенно закрепится в языковом аппарате отдельного индивида, оказывается общество, в котором он растет. Персональные языковые привычки, более или менее индивидуальный разговорный стиль, которым в дальнейшем может обладать отдельный индивид в качестве взрослого, являются продуктом дифференцирования в рамках средств языка, с которым он вырастает; они представляют собой функцию его индивидуальной истории внутри его общественного объединения и его социальной истории. В способе этой индивидуальной дифференциации определенную роль играют на-

следственные особенности. Но это роль того же порядка, что и, к примеру, роль особенностей неотесанного камня, его большие и маленькие выступы, его сильные или слабые прожилки, которые в значительной мере подчеркивают выразительность скульптуры, моделируемой из этого камня скульптором. Не намного иначе по сравнению с тем, что имеет место при формировании выразительных средств языка, обстоит дело также и с мышлением, и чувствами. Не иначе обстоит дело и в целом с механизмом самоконтроля человека в рамках его отношений с другими существами и вещами, т. е. с его «душой».

В разделении труда среди наук психологии выпадает совершенно специфическая задача. Отдельный ребенок, каким он рождается, является одновременно результатом и естественной, и общественно-исторической судьбы многих поколений своих предков, череда которых теряется во мраке прошедших тысячелетий. На основании принудительности, с которой организм новорожденного контролирует события внутри себя, рост и изменение своих органов, предписанной ему в качестве доставшейся от прошлых поколений наследственности, и относительно слабой зависимости *этого* самоконтроля от влияния со стороны актуальных общественных событий мы характеризуем это самоформирование как нечто «установленное в соответствии с естественными законами». В самом деле, и специфические функции самоконтроля, с которыми имеет дело психология, и даже функции отношений, несомненно, в определенном смысле являются установленными в соответствии с естественными законами; но они установлены меньше, чем другие, меньше, чем функции самоконтроля организма, связанные с ростом и изменением какого-либо органа. Психология имеет дело именно с теми функциями самоконтроля, которые меньше, чем все остальные, определены прошлыми процессами, судьбой

предков человека и в гораздо большей степени зависят от современной структуры общества, в котором живет этот человек, и его актуальной судьбы внутри него. Именно потому, что эти пластичные функции контроля со стороны актуального общественного моделирования не только способны, но и должны «вращивать» человека до уровня дифференцированного самоконтроля взрослого, перед психологией соответственно стоит дифференцированная задача: с одной стороны, ей вменяется в обязанность исследование естественной структуры и закономерности всех тех функций самоконтроля человека, которые направлены на других существ и другие вещи, которые служат формированию отношений с ними и которые, в силу их естественной эластичности, образуют посредством этих отношений материал личностного моделирования; с другой стороны, ей надлежит преследовать процесс, в котором в соответствии с определенной общественной структурой, в совместной жизни с другими людьми дифференцируются в индивидуальную форму пластичные функции контроля отдельно человека. То есть, если сделать вывод, ей выпадает задача прояснения всеобщей структуры данного процесса личностной дифференциации и моделирования и понимания деталей того, как в дальнейшей совместной жизни с другими людьми функционирует форма управления поведением, после того как на основе определенной судьбы отношений, специфического общественного моделирования она закрепилась в индивиде в качестве «характера», индивидуального психического облика. Первая часть данной задачи сводится непосредственно к исследованию физиологических и биологических закономерностей организмов, вторая часть — к исследованию собственно общественно-исторических структур и закономерностей, от которых зависят направление и форма индивидуальной дифференциации<sup>5</sup>. Одним словом, психоло-

гия образует мост между естественными и общественными науками.

## 5

Люди одновременно являются частью некоего естественного порядка и частью некоего общественного порядка. Предыдущие размышления показали, как возможна эта двойственность. Общественный порядок, не являющийся естественным порядком в том же смысле, что порядок органов в теле, тем не менее обязан своим существованием своеобразию человеческой природы, а именно ее особой подвижности и эластичности, благодаря которым человеческое управление поведением отличается от животного. В силу этого то, что у отдельного животного является в высшей мере унаследованным от природы, а именно прочная схема его управления поведением в отношениях с другими существами и предметами, в отдельном человеке должно продуцироваться только в обществе и посредством общества других людей; в силу этого также в сцеплении потребностей и действий многих людей в игру вступают закономерности, автоматизмы и процессы, которые мы, в отличие от естественно-органических закономерностей, называем «общественными». Ослабление естественного рефлективного аппарата по управлению человеческим поведением само является следствием длительного естественно-исторического процесса. Но в результате его влияния в совместной жизни людей возникают процессы и изменения, которые не были предзаданы человеческой природой; в силу этого общественные объединения и отдельные люди внутри них имеют историю, которая не является естественной историей. В совокупной природной взаимосвязи они образуют собственную автономную непрерывность.

Существуют объединения — вспомним, например,

австралийских аборигенов, — где основная структура отношений между людьми вряд ли заметно изменяется на протяжении столетий. Но существуют также другие формы совместной жизни, которые характерным образом самими собой принуждаются к изменениям в способе совместной жизни, не испытывая воздействия каких-либо причин внеобщественной природы. Они всегда *нацелены* на новые формы межчеловеческих отношений и социальных институтов, независимо от того, могут ли эти новые формы быть фактически достижимыми или нет. Они являются в узком смысле слова *историческими*.

В основе этих общественных тенденций и автоматизмов изменений лежат определенные формы самих общественных отношений, напряжения между людьми совершенно специфического вида и силы. Говоря в общих чертах, они продуцируются на определенной стадии функционального разделения по принципу наследуемой определенными людьми или человеческими группами монополизации имущества и общественных ценностей, в отношении которых другие люди, будь то для поддержания своей жизни, для защиты от врагов или для удовлетворения своих социальных запросов, находятся в тесной зависимости.

Среди имущества, которое может быть таким образом монополизировано, особенно большое значение имеет, разумеется, то имущество, которое служит для удовлетворения самых элементарных жизненных потребностей, например для утоления голода. Но монополизация имущества данного рода является, однако, только *одним* видом монополизации наряду с другими. Кроме того, сама по себе она никогда не является прочной. Каждое монопольное «хозяйственное» образование какого-либо вида непосредственно или опосредованно связано с другим образованием, без которого оно не может быть прочным, а именно с монополизацией телесного насилия и его инструмен-

тами, идет ли речь, как в феодальную эпоху, о неупорядоченной и децентрализованной монополизации оружия многими людьми или же, как в эпоху абсолютизма, о централизованной монополизации средств физического насилия в руках одного индивида. То, что мы обозначаем как «хозяйственные» переплетения, — те сферы переплетения человеческих взаимосвязей, которые сегодня, учитывая глобальное распространение структуры первой фазы индустриализации, часто рассматриваются как некая отдельная сфера или даже как единственный источник дальнейшего развития истории, как некий мотор, который приводит в движение все другие сферы, составляющие «надстройку», — становится дифференцированной сферой переплетения во всеохватывающей ткани человеческих акций лишь постепенно, по мере роста дифференциации общества, с образованием стабильных центров осуществления физического насилия и соответствующего механизма умиротворения подданных.

К экономическому переплетению не приходят, как это иногда полагают, *только* потому, что люди должны удовлетворять свою потребность в еде. Животными тоже движет голод; но животные не *хозяйствуют*. Там, где кажется, что они хозяйствуют, это происходит, насколько мы сегодня можем видеть, на основе более или менее автоматического, врожденного или «инстинктивного» устройства их способа самоконтроля. К общественным переплетениям в человеческом смысле приходят, напротив, именно вследствие того, что человеческий самоконтроль в отношениях с другими вещами и существами устанавливается *не* столь автоматически и не в таких узких рамках. К предпосылкам хозяйства в человеческом смысле принадлежит своеобразный *психический* характер человеческого управления поведением. Для каждой формы хозяйствования необходимо, чтобы в элементарные ин-

стинктивные функции отдельного индивида, в его потребности в пище, защите и т. п. в соответствии с его общественным обликом регулирующие вмешивалось определенное Сверх-Я или функция планирования. Лишь на основе этого для людей становится возможным совместное проживание в более или менее упорядоченной форме; стало быть, лишь в результате этого для них становятся также возможными и совместная работа рука об руку и работа, производимая по определенной схеме, по обеспечению себя продовольствием, и возникновение в их совместной жизни различных, но тесно связанных друг с другом общественных функций. Одним словом, к специфически общественным закономерностям — и вместе с тем также и к закономерностям хозяйственным — на деле приходят только на основе того своеобразия человеческой природы, благодаря которому люди отличаются от всех остальных живых существ. Именно поэтому все попытки объяснить эти общественные закономерности из биологических закономерностей или же по их образцу, все усилия сделать науку об обществе неким видом биологии или частью другой естественно-научной дисциплины оказались тщетными.

В рамках естественного космоса в силу ослабления естественных автоматизмов по контролю за своим поведением в пределах совместной друг с другом жизни люди создают свой собственный космос. Вместе они образуют общественно-историческую непрерывность, в системе которой на своем определенном месте — как ее часть — вырастает каждый отдельный человек. То, что в этом человеческом космосе связывает людей друг с другом и накладывает на каждого отдельного человека свой отпечаток — и что одновременно предоставляет ему пространство его жизненного выбора, — является не просто рефлексам его животной природы, но представляет собой неустрашимую связь его потребностей и поведения с поведе-

нием других людей, не только живущих, но также и умерших и в известном смысле даже еще не родившихся; одним словом, это есть его зависимость от других и зависимость других от него, функции других по отношению к нему и его функции по отношению к другим. Как эта зависимость никогда не является *лишь* инстинктивной зависимостью и никогда *лишь* зависимостью на основе того, что, в соответствии с позицией наблюдателя, иногда обозначают как мышление или прогнозирование, а иногда как Сверх-Я, но всегда представляет собой функциональную связь на основе и того и другого, точно так же специфические напряжения между различными группами, заставляющие их в этой человеческой непрерывности изменять свою структуру, создавая *историческую* непрерывность, являются двойками: и в их генезисе — на различных уровнях — всегда принимают участие и краткосрочные эмоциональные импульсы, и долгосрочные импульсы Сверх-Я. Социальные группы никогда бы не возникли, не будь таких элементарных побуждений, как, к примеру, голод; но равным образом они никогда бы не сформировались без долгосрочных импульсов, таких, например, как потребность в имуществе или стремление к приобретению еще большего имущества, желание стабильности, безопасности или привилегированного социального положения и власти, а также потребность в выражении превосходства над всеми остальными. Именно монополизация имущества и ценностей, которая служит удовлетворению столь многопланово преобразованных инстинктивных требований, столь сублимированных форм потребностей — одним словом, удовлетворению голода Я и Сверх-Я, — наряду с монополизацией того, что служит удовлетворению голода самого по себе, становится для генезиса общественной напряженности тем важнее, чем глубже развивается дифференциация общественных функций и вместе с ней дифференциация

ция психических функций и чем выше поднимается нормальный жизненный стандарт общества, связанный с удовлетворением элементарных сексуальных и пищевых потребностей.

Но какой бы сложной ни была структура общественных функций и вместе с ней напряженность между различными функциональными группами, основополагающее отношение вещей остается, очевидно, достаточно простым. Во всех известных нам примитивных обществах между людьми также существует какой-нибудь вид функционального разделения. Чем эффективнее это функциональное разделение, тем больше люди зависят от отдачи ему своих сил и получения от него прибыли и тем интенсивнее они завязывают друг с другом связи — вследствие того, что отдельный человек может поддерживать теперь свою жизнь и свое социальное существование только во взаимосвязи со многими другими людьми. И если одни люди с помощью инструментов насилия, находящихся в их распоряжении, оказываются в состоянии отказывать другим в том, в чем те нуждаются для поддержания жизни, ее безопасности и удовлетворения своего социального существования, если они становятся способными постоянно угрожать, угнетать и эксплуатировать других (даже если осуществление этих целей ведет к краху социального и физического существования других), тогда в переплетении взаимозависимых людей, функциональных групп и народов возникают напряжения, которые, конечно, могут быть очень различными по виду и силе, но которые в каждом случае имеют совершенно ясно просматриваемую и точно описываемую структуру. Именно такого рода напряжениями являются те, что при своей определенной силе и структуре подталкивают к структурной смене общества. В силу этого формы отношений и институты не репродуцируются в каждом объединении от поколения к поколению постоянно в од-

ной и той же приблизительно одинаковой форме, а определенные формы совместной жизни постоянно несут в себе тенденцию к специфическим изменениям в том или ином направлении без какого-либо участия внешних сил.

Давление переплетений подобного вида лежит, например, в основе все возрастающего функционального разделения, имеющего такое решающее значение для хода западной истории; к примеру, на одном этапе оно привело к употреблению денег, на другом — к развитию машин и одновременно к росту производительности труда, к повышению жизненного стандарта более широких слоев населения. Этот автоматизм перемен заключен в самом способе, каким на Западе по мере возрастания функционального разделения противопоставлялись воины-землевладельцы и свободные ремесленники и каким затем на протяжении столетий дворяне и буржуа, а потом люди, обладающие капиталом и не имеющие его, с чрезвычайно медленным смещением равновесия сил образовывали полюса наиболее могущественных осей напряжения — осей напряжения, которые совершенно определенно не планировались или не создавались отдельными людьми. Благодаря этому давлению переплетений внешнее качество человеческого поведения и совокупный механизм психического самоуправления изменялись в ходе западной истории в сторону цивилизации. В наше время их воздействие можно наблюдать в той жесткости, с которой напряжения человеческого переплетения, основанного на свободной конкуренции, подталкивают к сужению круга конкурентов и в конце концов к образованию монополий. Таким образом, из вынужденных переплетений человеческих взаимосвязей мирных дней рождалось и рождается не меньше, чем военных и революционных, периодов расцвета — не меньше, чем периодов упадка, фаз подъема высокого искусства — не меньше, чем периодов эпигонства.

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

Все эти перемены имеют своим истоком не природу отдельного человека, а структуру совместной жизни многих людей. История всегда является историей общества, причем общества индивидов.

Лишь с точки зрения такого совокупного видения становится до конца понятным, как возможно, что подобные изменения — подумаем, например, о процессе все возрастающего разделения труда или о процессе цивилизации — в течение многих столетий, многих поколений осуществляются в совершенно определенном направлении и порядке, без того, чтобы они планировались и планомерно претворялись в жизнь отдельными людьми в том виде, как они действительно происходят. Только исходя из этого видения становится, наконец, также понятно, как подобные перемены в жизни людей возможны без участия некоего «мотора», находящегося *вне* людей и приводящего их в действие *со стороны*. Сегодня наше мышление в значительной степени еще связано с каузальными представлениями, недостаточными для постижения того, о чем здесь идет речь: мы все еще в очень значительной мере склонны объяснять всякое изменение того или иного образования, исходя из причины *вне* его самого. Тайна специфически общественно-исторических перемен откроется лишь тогда, когда появится возможность понять, что подобные изменения не нуждаются ни в сведении их к изменениям природы вне человека, ни, например, к изменениям некоего «духа» внутри отдельного человека или народов. Ни одно из свидетельств, которыми мы располагаем, не указывает на то, что за столетия западного цивилизационного сдвига в природе также произошло нечто подобное, например изменился климат или стала другой органическая природа человека. Изменявшимся здесь «окружающим миром» — если воспользоваться этим столь часто злоупотребляемым понятием, — был лишь тот окружающий мир,

который образовывали и образовывают люди друг для друга. Небо в эти столетия оставалось приблизительно тем же: приблизительно теми же оставались и органическая природа человека, и геологическое строение Земли. Определенным образом менялись лишь форма совместной жизни и структура западных объединений людей, а вместе с ними — общественная переработка и форма психических функций отдельного человека.

Было бы ошибкой говорить о том, что эта непрерывность человеческого общества есть некий *perpetuum mobile*, вечный двигатель. Подобный континуум образуют лишь физические силы, непрерывно вращающие мир. С физической точки зрения общество представляет собой всего лишь частичку могущественного естественного космоса, который как целое действительно является *perpetuum mobile*. Но подобно Гольфстриму в океане, непрерывность взаимозависимых людей внутри этого могущественного космоса обладает вместе с тем собственным движением, собственной закономерностью и собственным темпом перемен, которые, в свою очередь, являются более могущественными, нежели воля и планы отдельного человека внутри них.

## 6

Если, таким образом, нам удалось получить более ясное представление о тех сторонах общественной жизни, которые лучше видны при взгляде на общественный поток как бы с высоты птичьего полета, то целесообразно также будет мысленно обратиться от этой новой перспективы к другой, т. е. к взгляду на вещи как бы изнутри самого этого потока. В изоляции друг от друга каждая из этих перспектив таит свои специфические опасности. Как взгляд с высоты птичьего полета, так и взгляд изнутри социального потока де-

монстрируют картину лишь в одном определенном ракурсе. Каждая из этих перспектив имеет склонность к одностороннему расставлению акцентов. И только вместе они способны образовать пропорциональную картину.

Истина заключается в том, что лишь при определенном дистанцировании, лишь при отодвигании на задний план сиюминутных желаний и личной пристрастности ищущему приоткрывается порядок общественных перемен, своеобразная неизбежность, с которой переплетение людей при определенной силе напряжения выходит из своих рамок, будь то к большей и всеохватывающей интеграции или к относительной дезинтеграции, к победе центробежных сил. Взгляд, возникающий при сознательном дистанцировании, нисколько не утратит своей ценности, если на те же вещи взглянуть по-новому глазами человека, принимающего решения здесь и сейчас внутри исторического потока. Только большая и долгосрочная перспектива обеспечивает определенную безопасность решениям, принимаемым под нажимом сиюминутных импульсов. Но в то же время она требует уравновешивания и дополнения со стороны того, что лучше и легче познается непосредственно в самом действии. Если при всеохватывающем взгляде раскрывается, прежде всего, заданность исторического потока в определенном направлении, то человек, действующий внутри самого этого потока, скорее обнаруживает, сколь разнообразными порой — хотя и не всегда — бывают те пути, которыми структуры и конфликты определенного вида могут, выходя за свои собственные рамки, переходить в структуры других видов. Тогда история являет себя как один из тех стремительных потоков, которые всегда движутся в одном определенном направлении, всегда к морю, но которые при этом имеют перед собой не постоянное, предзаданное русло, а обширную местность, на тер-

ритории которой они и должны найти себе постоянное русло и где им, одним словом, еще предоставляются различные возможности для того, чтобы образовать русло в заданном направлении.

Для созерцания автоматизма исторических перемен взгляд человека в целом освободится только тогда, когда он будет иметь перед глазами не одну непосредственную современность, но также и длительную прошлую историю, из которой вытекает его собственное время. Но тому, кто должен действовать и принимать решения в рамках переплетения своего времени, легче открывается другая особенность этой ткани человеческих отношений, о которой не менее важно знать: ее чрезвычайная эластичность. Для словесного выражения данных наблюдения при определенном дистанцировании от хода истории наблюдателю при сегодняшнем состоянии мышления и способов изъяснения часто не остается ничего другого, кроме как позаимствовать образы и слова из сферы неживой природы. И здесь довольно часто речь идет о «механизмах» и «автоматизмах». Но в истории определено действуют не безжизненные машины и не автоматы из стали и железа, а влияния одних живых людей на других. Только если для этого положения дел, обладающего собственной закономерностью, будут развиты также и собственные средства выражения, можно будет убедительно продемонстрировать, сколь отличны эти общественные «автоматизмы» от «автоматизмов» наших машинных залов. И наконец, если при взгляде на историю с птичьего полета наблюдатель обращал прежде всего внимание на то, сколь мало у отдельных людей власти в отношении продолжительных исторических процессов и перемен, то действующий внутри потока имеет больше шансов увидеть, сколь много при всей заданности направления исторического движения может, однако, в отдельных ситуациях зависеть от отдельных людей. Только

оба взгляда — далекие от того, чтобы противоречить друг другу, — способны дать правильную, полную, содержательную и адекватную картину.

Задумаясь, например, о действии механизма конкуренции. Если свободно соперничающие люди или группы находятся в ожесточенной борьбе друг с другом, то они определенно, хотят они того или нет, подготавливают почву для уменьшения числа конкурентов и, далее, для образования монополий, хотя в своих деталях, например в результате объединения усилий слабейших, этот процесс может временно становиться обратимым. В этом смысле действия конкурентов фактически являются не чем иным, как рычагом общественного автоматизма. Но кто из соперников победит, кто из них лучше воспользуется предоставленными шансами и тем самым приведет в действие закономерный механизм конкуренции — одним словом, примет наиважнейшее для всех участников конкурентной борьбы решение, в целом не предписано совокупной структурой данного объединения в той же мере, как сам общественный механизм конкуренции. В очень значительной степени это может зависеть от побуждений, личной энергии и ума отдельных людей или от подбора людей внутри соперничающих групп. То же самое имеет силу и в отношении многих других конфликтов, посредством разрешения которых намечаются или завершаются структурные перемены в человеческих сообществах. Строго задана линия, по которой развиваются конфликты определенного вида, направление их разрешения и общая структура, в рамках которой они имеют место, идет ли речь о тенденциях «заката», дезинтеграции существующих структур и функций или о тенденциях усиления интеграции с другими, не менее конфликтными объектами. Но в какой форме, каким образом и в каком темпе будут развиваться эти конфликты и происходить эти трансформации, совершенно точно не предзадано с

такой же строгостью, как общая линия движения социального континуума и тот путь, которым существующие в его рамках конфликты подталкиваются к своему преодолению.

Каждое большое и дифференцированное человеческое переплетение на деле двойственно: оно чрезвычайно прочно и одновременно очень эластично. Внутри него отдельным людям постоянно открываются все новые пространства для индивидуального решения. Им предоставляются возможности, которые могут быть упущены или использованы. Перед ними возникают перекрестки, на которых они должны выбирать, и от их выбора в данных рамках в соответствии с их социальной позицией может зависеть либо только их будущая личная судьба, либо также и судьба целых наций или определенных функциональных слоев. От этого выбора может зависеть, произойдет ли окончательное преодоление существующего конфликта уже в данном поколении или только лишь в следующих поколениях. От него может зависеть, кто из конкурирующих персон или групп в определенной системе конфликтов превратится в исполнителей ее трансформации, к которой подталкивают ее данные конфликты, и где, в каком месте будут находиться центры новой формы интеграции, на которую нацелены в силу своей конфликтности старые формы. Но сами возможности, между которыми человек выбирает, им не создаются. Они предзаданы и ограничены специфической структурой его общества и своеобразием функций, которыми он внутри него обладает. И какую бы из данных возможностей он не использовал, его поступок вплетается в поступки других людей, приводя в действие цепочки активностей, направление и предварительный результат которых зависит не от него, а от распределения власти и структуры напряженности всего этого целостного и подвижного человеческого переплетения.

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

Ни один отдельный человек, каким бы ни был масштаб его личности, сколь бы могущественной ни была его сила воли, сколь бы проницательным ни был его ум, не может вырваться из специфической закономерности человеческого переплетения, исходя из которой и в которой он действует. Ни одна, даже очень сильная, личность не может, будучи, например, императором в огромной феодальной державе с чисто натуральным хозяйством, преодолеть силы центробежных тенденций, соответственно возникающих в стране такого большого размера; он не может одним махом превратить свое общество в абсолютистское или тем более в индустриальное; он не способен неким актом своей воли разом подчинить себе растущее распределение труда и военные сословия, монетаризацию и тотальную трансформацию имущественных отношений, которые необходимы для того, чтобы образовались прочные центральные институты. Он был и остается связанным закономерностями конфликтов между крепостными и феодалами на стороне вторых, между конкурирующими мелкими и крупными феодалами — на стороне первых. Аналогичные зависимости имеют место — если искать родственные структуры в новой истории, — например, в ходе развития Соединенных Штатов Америки. Здесь также речь идет о большом властном образовании, где, с одной стороны, существуют длительно развивавшиеся тенденции централизации, а с другой стороны, имеются чрезвычайно мощные силы, противостоящие упрочивающейся централизации. И как и прежде на огромной территории средневековой Германской империи, в Соединенных Штатах, даже при гораздо большем функциональном распределении, конфликты между центробежными и центростремительными интересами были на протяжении всей истории чрезвычайно велики. Хорошо известны непрерывное противостояние отдельных штатов центральному пра-

вительству, успешная длительный период времени борьба отдельных банков и частных монополий против стабилизации центрального федерального банка, временное замещение федеральных интересов центробежными, трудности единого налогового законодательства, борьба между золотом и серебром вместе с бесчисленными кризисами, которые были связаны с этими конфликтами. Обладала ли эта особая неспособность, долгое время препятствовавшая американским государственным деятелям образовать в их стране такие же, как и в Европе, публично контролируемые центральные институты той же силой и стабильностью? Каждый, кто находится внутри подобных переплетений, каждый, кто подробно изучает историю Соединенных Штатов, хорошо знает, в чем тут дело. Тот, кто через различные выборные механизмы достигал центральных органов власти Соединенных Штатов, всегда с неизбежностью оказывался впутанным в конфликты такого вида и такой силы, которые благодаря длительной интеграции и относительно малой величине отдельных подвластных европейских областей больше не стояли перед европейскими государственными деятелями, хотя совершенно несомненно, что сила конфликтов *внутри* Соединенных Штатов более чем уравнивала и уравнивает конфликты между *различными* державами Европы. Идет ли речь, как во времена Джефферсона и Гамильтона, о великих личностях, воплощавших различные полюса конфликта, или же о личностях меньшего масштаба, напряженность внутри общества, предписывавшая американским государственным деятелям закон их поведения, всегда была достаточно высокой. Именно в ней, в этой особой силе центробежных интересов, а не в неспособности ведущих американских государственных деятелей заключается, таким образом, причина того, что здесь гораздо медленнее, чем в Европе, в развитии функционального разделения

весы склонялись в сторону центростремительных интересов. И ни одна великая личность не смогла бы нарушить закон этого могущественного человеческого переплетения. Отдельный государственный деятель обладает внутри него в соответствии со своим масштабом только большим или меньшим пространством для выбора.

И хотя здесь, как и везде, внутри общественной ткани индивидуальных решений открывались и открываются пространства для выбора, общей формулы, которая бы в равной для всех видов общества мере показывала, насколько велико пространство для индивидуального решения, не существует. Для позиции отдельного человека внутри своего общества характерно именно то, что также и вид, и величина пространства выбора, которое открывается отдельному индивиду, зависят от структуры общества и положения общественных дел в том человеческом объединении, в котором он живет и действует. Ни в одном виде общества подобные пространства выбора не отсутствуют вовсе. Даже социальные функции раба предоставляют определенное пространство для решения, хотя и крайне скудное. И наоборот: возможности короля или военного вождя, определяющие с учетом его персональных качеств его личную судьбу и судьбу других людей, при определенных обстоятельствах являются несравненно большими, нежели возможности социально слабых индивидов его общества. Радиус действия решений, выпадающих на долю представителей подобных ключевых функций, принимает в определенных исторических ситуациях огромный масштаб. Кроме того, в их случае в соответствии с персональными способностями владельца функции и в соответствии с масштабом его личности могут значительно варьироваться форма и объем индивидуального пространства для выбора. Пространство решения здесь не только больше, но и эластичнее, однако оно

никогда не является неограниченным. И при исполнении подобных ключевых функций точно так же, как и при исполнении функций простого раба, радиус действия решений и объем их пространства определяются свособразием той интеграции, на основе которой эти функции продуцировались и еще длительное время будут вновь репродуцироваться совместно с другими функциями. Отдельный человек всегда связан совершенно определенной взаимозависимостью с другими. Но в различных обществах, различных фазах и позициях одного и того же общества индивидуальное пространство выбора является разным по своему виду и размеру. То, что мы называем «властью», в своей основе есть не что иное, как некое неподвижное и недифференцированное выражение того особого радиуса действий индивидуального пространства выбора, который связан с определенными общественными позициями, выражение особенно значительной общественной возможности влиять на самоконтроль других людей и определять вместе с ними их судьбу.

Если, например, общественный вес людей или групп одного и того же общественного пространства является исключительно неравным, если социально очень слабые и поэтому также очень низко статусные слои без значительных шансов для восхождения наверх связаны с другими слоями, которые монопольно располагают несравненно большими социальными шансами, то для людей социально слабых групп индивидуальное пространство выбора оказывается чрезвычайно незначительным; тогда исключительные дарования, великие и сильные характеры среди людей этих социально слабых слоев не могут проявиться или, во всяком случае, могут проявиться только в том направлении, которое с позиций существующей общественной структуры должно иметь статус «асоциального». Так, например, часто для

представителя социально слабых, живущих на грани голода крестьянских слоев уход со своей земли и переход к существованию в качестве «разбойника» представляется единственным выходом и одновременно также единственным путем подняться наверх; его ключевые позиции, позиции бандитского вожака, этакого «атамана разбойников», предоставляют ему в данном случае единственную возможность для реализации личной инициативы большого масштаба. В рамках же «нормального» общественного существования представителям подобных бедных и голодающих крестьянских слоев остается только очень незначительное пространство для реализации личной инициативы. И совершенно определено общественное положение и судьба подобного слоя при столь ужасающей дифференциации в распределении властных социальных инструментов не может измениться исключительно благодаря величию и энергии одного из его представителей, хотя бы даже и стоящего на его вершине.

Если внутри человеческого объединения главные поля напряжения образуют группы с менее дифференцированными или даже приблизительно равными властными полномочиями, то дело обстоит иначе. Тогда от решимости и масштаба личности некоторых индивидов меньше зависит, склонятся ли весы в благоприятный момент решительно в одну или другую сторону. При подобной структуре переплетения пространство выбора для всех исполнителей ключевых функций очень велико. Но является ли пространство выбора отдельного индивида меньшим или большим, при выборе он всегда связывает себя с одним, отдаляясь от другого либо даже враждуя с ним. Он — как в большом, так и малом — связан с властным распределением, структурами зависимостей и конфликтами внутри своей группы. Возможные пути, между которыми он выбирает, предначертаны ему структурой

его круга действий и переплетений. И собственный вес этих переплетений в зависимости от его выбора работает либо на него, либо против него.

Сегодня можно часто слышать споры о том, совершается ли история отдельными великими людьми или же все люди являются взаимозаменяемыми и индивидуальность отдельного человека ничего не значит для хода истории. Но дискуссия между этими двумя полюсами является чем-то вроде дискуссии в безвоздушном пространстве. Ей в высшей степени недостает того элемента, который только и способен предоставить опору дискуссии о людях и способах их существования — устойчивой тесной связи с опытом. Для решения данной дилеммы не существует ни простого «да», ни простого «нет». Для тех, кого мы привыкли рассматривать в качестве великих исторических личностей, другие люди и плоды их трудов, их поступки, их мысли и их язык образовывали ту среду, в которой, по направлению из которой или по направлению к которой они действовали. Специфический вид этой совместной жизни с другими людьми задавал и задает действиям подобных личностей, равно как и всем остальным людям, наряду с определенным пространством выбора одновременно и определенные границы. Как бы ни было велико воздействие одного отдельного человека на других и его значение для других, собственная закономерность человеческого переплетения, в которой он действует, является и остается несравненно более могущественной, чем он сам. Вера в неограниченные возможности отдельной личности влиять на ход человеческой истории является лишь мечтой.

Но не менее далека от действительности и противоположная вера, представление, будто значение всех людей для хода истории одинаково, будто индивиды являются взаимозаменяемыми и будто отдельные люди суть не что иное, как средство некой обществен-

ной машинерии. Самое простое наблюдение учит, что значение различных индивидов для хода исторических событий не является одинаковым, что индивидуальный характер и персональный выбор в определенных ситуациях и при определенных общественных позициях могут оказать значительное влияние на ход исторических событий. Пространство выбора индивидов всегда ограничено, но в зависимости от тех властных инструментов, которые находятся в распоряжении человека, оно является очень вариабельным по своему характеру и объему. Достаточно одного взгляда на природу человеческой интеграции, чтобы понять эту вариабельность индивидуальных связей. То, что связывает индивидов, есть, с другой стороны, именно противоположный полюс данной связи: их индивидуальная активность, их способность выбирать весьма различным, индивидуальным способом. Индивидуальная активность одних является общественной связью других. И только данное властное обеспечение взаимозависимых функций, сила взаимно изменчивых зависимостей определяет, кто сможет своей активностью связать другого сильнее.

Выше неоднократно указывалось на ту своеобразную общественную игру, которой определенные группы западного общества предаются снова и снова и с неослабевающим усердием в противостоянии друг другу двух идейных партий. Первые говорят: «Все зависит от индивида». Вторые говорят: «Все зависит от общества». Первые говорят: «Однако все же только отдельные индивиды всегда решают, что им делать, а чего не делать». Вторые говорят: «Но их решения общественно обусловлены». Первые говорят: «Но то, что вы называете «общественной обусловленностью» одних, осуществляется только посредством того, что другие отдельные индивиды нечто желают и делают». Вторые говорят: «Но то, что эти другие желают и де-

лают, в свою очередь снова общественно обусловлено».

Колдовские чары, сковывающие мышление людей подобными альтернативами, постепенно начинают терять свою силу. Действительно, способ выбора и действия отдельного человека формируется в отношениях с другими людьми, в общественной переработке своей природы. Но то, что в результате отчеканивается, не есть нечто пассивное; это не безжизненная монета, идентичная тысячам других монет, но центр активности отдельного индивида, его персональная направленность побуждений и воли — одним словом, его подлинная самость. То, что здесь отчеканивается, само одновременно является чеканящим: это механизм индивидуального самоуправления отдельного человека в его отношениях с другими людьми, который связывает их самоуправление и полагает ему границы. Образно говоря, каждый человек двойственен: он — монета и чекан одновременно. Функция чеканки одного человека может быть большей, чем функция чеканки других людей, но он всегда одновременно является и монетой. И даже самый общественно слабый принимает участие в отчеканивании и связывании других людей, принадлежащих к его объединению, как бы незначительно это участие ни было. Упомянутая же общественная игра может продолжаться до бесконечности только потому, что при этом понятийно отделяет друг от друга как две различные *субстанции* то, что в действительности является двумя неразрывными *функциями* людей в их совместной жизни.

Обеим сторонам дискуссии свойственно, следовательно, одно и то же характерное представление, и этот идентичный базис раскрывает обоих антагонистов как порождения одного и того же исторического момента. Неявно во всех дебатах — как пункт тайного соглашения, как неоспоримое основание дискуссии —

присутствовала вера в то, что «общественным» является «одинаковое» у многих людей, «типичное» в них; то же, что делает каждого человека своеобразным, отличным от других людей, короче говоря, более или менее выраженной индивидуальностью, является, как считают, внеобщественным элементом, которому без дальнейших размышлений и зачастую довольно невинно приписывали либо естественно-биологической, либо метафизический источник. На этом всякое мышление и наблюдение заканчивались.

Выше уже было продемонстрировано, что это представление об индивидуальности как форме выражения некоего асоциального, внеобщественного, естественного ядра внутренней жизни человека, вокруг которого «типичные», «общественно обусловленные» черты наслаиваются как внешняя скорлупа, связано с совершенно определенным историческим впечатком самой душевной жизни. Оно обусловлено конфликтом между функциями Я и Сверх-Я, с одной стороны, и функциями инстинктов, с другой, — конфликтом, который не отсутствует ни в одном обществе, но который с развитием цивилизационного процесса становится особенно сильным и всесторонним. Этот конфликт, эти противоречия между отчасти бессознательно управляемыми потребностями отдельного индивида и частично представленными через его Сверх-Я общественными требованиями снова и снова дают пищу для идеи о естественном индивидуальном ядре в общественной или обусловленной средой оболочке. Они позволяют отдельному индивиду считать чем-то само собой разумеющимся, что другие противостоят ему как нечто «внешнее» и «чужое». Эта специфическая форма Сверх-Я-образования, это особенно сильное и полуавтоматическое сдерживание всех направленных на других инстинктов и аффектов является тем, в силу чего — особенно ощутимо начиная с эпохи Ренессанса — отдельный индивид ощущает себя как

«субъект», а мир — как нечто отделенное от себя пропастью, как «объект»; самого себя — как наблюдателя вне рамок остальной природы, а эту природу, в противоположность себе, — как «ландшафт»; самого себя — как индивида, независимого от всех остальных людей, а всех остальных людей — как «чужое» бытие, изначально не имеющее ничего общего с его «внутренней» сущностью, как некий «окружающий мир», «среду», «общество». И только если отдельный индивид перестанет мыслить подобным образом, исходя только из самого себя, если он больше не будет смотреть на мир, словно из «внутреннего помещения» своего дома «вовне», на улицу, на дома «напротив», и если он вместо этого — одновременно с новой «коперниканской революцией» своего мышления и своего чувства — окажется способным рассматривать себя и свой дом в рамках улицы, т. е. в совокупной связи подвижного человеческого переплетения, только тогда медленно поблекнет ощущение, будто он в своем «внутреннем мире» является чем-то одиночным и самим по себе и будто другие противостоят ему, отделенные от него пропастью, как «ландшафт», «окружающий мир», «общество».

Эта прочная взаимосвязь человеческих эмоций не является исключением. С данной особенностью нашей душевной жизни тесно связана полнота других особенностей, не в меньшей степени влияющих на то, что в отношении к самим себе такие противопоставления, как «внутреннее» и «внешнее», как «естественно данное» и «общественно обусловленное», вообще представляются нам вечными антитезами, элементарными составными частями нашего арсенала мышления и сознания. Существует, если говорить коротко, особое удовлетворение, связанное при современном состоянии самосознания у отдельного человека с мыслями о том, что всему, что он ощущает как единственное в своем роде и существенное в самом себе, он обя-

зан одному себе, а именно своей «природе», и никому другому. Идея о том, что «чужие» люди интегрально причастны к возникновению его собственной индивидуальности, выглядит в наши дни чуть ли не ущемлением его прав распоряжения и собственности в отношении самого себя. Только то в себе, что человек может объяснить посредством своей «природы», кажется ему совершенно его собственным. Толкуя нечто из своей собственной природы, он непроизвольно ставит это себе в заслугу; и наоборот, одновременно он склоняется к выводу, что то, что им ставится себе в заслугу, следует сводить к его врожденной природе. Представление о том, что его своеобразие, его индивидуальность, его «сущность» не есть уникальные творения природы, выходящие из ее лона неожиданно и необъяснимо, как Афина из головы Зевса, но что это его собственные психические дары и собственные потребности сводятся к чему-то случайному, вроде отношений к другим людям, к чему-то столь преходящему, как человеческое общество, непроизвольно кажется отдельному индивиду обесцениванием и обесмысливанием всего его существования. Мысль о происхождении собственной индивидуальности из непреходящей природы, равно как для другого — о ее происхождении от творящей руки Бога, кажется, в гораздо большей мере придает смысл и дает оправдание тому, что человек ощущает в самом себе как единственное в своем роде и существенное; она укореняет индивидуальное в чем-то вечном и закономерном; она делает для отдельного индивида понятным принуждение, в силу которого он есть то, что он есть; она объясняет ему при помощи одного слова — слова «природа» — то, что ему иначе совершенно непонятно.

Таким образом — на основе своеобразного устройства нашего ощущения и желания — от нашего сознания снова и снова ускользает тот простой факт, что «природа» психических функций человека не являет-

ся совершенно тождественной «природе» тех других функций, которыми в определенной форме поддерживается и изменяется его тело. На деле мы нуждаемся в глубинной ревизии господствующего самосознания, прежде чем и с этой стороны снимется покров желаний и оценок, в котором все время запутываются наши наблюдения. То, что мы называем «индивидуальностью» человека, есть в первую очередь своеобразие его *психических* функций, качество формы его самоуправления в рамках отношений с другими людьми и вещами. «Индивидуальность» — это обозначение того особого вида и той особой степени, в какой качество формы психического самоуправления одного человека отличается от качества формы самоуправления других людей. Но это специфическое дифференцирование качества психической формы людей было бы невозможным, если бы их самоуправление в отношении к другим людям и вещам было бы установлено тем же способом и в той же мере наследственными качествами этой формы, как, например, самоуправление человеческого организма репродукцией и ростом органов тела. «Индивидуализация» людей возможна только потому, что первая является более эластичной, нежели вторая. В соответствии с этой большей эластичностью те слова, которые мы употребляем, такие, как «природа» или «устройство» и все родственные им, получают один смысл, если их относят к психическим функциям человека, и совсем другой смысл, если при этом имеют в виду функции репродукции органов или их роста. Во втором случае — говоря коротко — традиционное представление о природе предполагает некое существование, которое не изменяется или, по меньшей мере, имеет чрезвычайно медленный темп изменения. В первом случае, в случае психических функций, точно так же, как и при их согласовании и переплетении в совместной жизни людей, имеют дело с естественными данностями, ко-

торые в состоянии быстро изменяться и которые обладают собственным порядком. Эти функции и их воздействие друг на друга требуют для своего понимания развития мыслительных средств особого вида.

В настоящее время традиционные понятия слишком часто употребляют без различия того, говорят ли о психических функциях или же о функциях образования органов и членов. Тон задает опыт, который мы имеем в случае телесных функций. Формы мышления и понятия, оказавшиеся при истолковании данных функций более или менее плодотворными, часто используют без всяких оговорок в качестве базиса для объяснения человеческой психики. При этом думают о том, ощущают и отчасти желают того, чтобы индивидуальность человека, различные качества формы его самоуправления в отношениях с другими людьми и вещами существовали столь же независимо и изолированно от всех прочих отношений, как и — в соответствии с собственным ощущением — собственное тело в пространстве. Таким образом, и с этой стороны приходят к представлению о том, что отдельный человек со всеми его психическими качествами формы, посредством которых он отличается от других людей, представляет собой замкнутый в себе космос, природу в себе, которая изначально не имеет ничего общего со всей остальной природой и особенно со всеми остальными людьми. Мыслительная переработка психических функций с помощью моделей, полученных при размышлении над телесными функциями, постоянно принуждает сознание к таким стандартным альтернативам, как «внутреннее» и «внешнее», «индивид» и «общество», «природа» и «окружающий мир». Отдельному индивиду остается, кажется, только выбор того, признать ли решающее значение в формировании человеческого облика за одной либо за другой стороной. В данной ситуации наиболее продвинутым может представляться своеобразный ком-

промисс: «Немного извне, немного изнутри; вопрос состоит лишь в том, что и в какой мере».

Но психические функции совершенно не укладываются в эту мыслительную схему. Естественная зависимость человека от других, естественная направленность психических функций на отношения с другими, их согласованность, их подвижность в этих отношениях есть такое явление, с которым не может справиться субстанциалистская модель, оперирующая такими пространственными понятиями, как «внутреннее» и «внешнее». Для его осмысления в действительности требуются другие мыслительные средства и иной общий взгляд.

Выше мы попытались совершить лишь пару шагов мысли на пути к ним. Качество формы психического самоуправления человека — вспомним, например, о родном языке — в силу его взросления в определенном объединении является совершенно «типичным»; *в то же время* в силу его взросления как своеобразного пункта пересечения отношений в сети его общества оно является совершенно индивидуальным, а именно единственным в своем роде оформлением этого типичного. Отдельные животные отличаются друг от друга; совершенно так же — «по природе» — различаются между собой и отдельные люди. Но это биологически унаследованное различие является чем-то иным, нежели различие в форме и структуре психического самоконтроля взрослого, которое мы обозначаем при помощи понятия «индивидуальность». Подобной «индивидуальности», повторим еще раз, лишен человек, выросший вне общества людей, так же как лишены ее и животные. Только в результате длительной и тяжелой притирки своих эластичных психических функций в общении с другими людьми контроль человека за собственным поведением приобретает то своеобразное качество формы, которое характерно для специфически человеческой индивидуаль-

ности. Только посредством общественного моделирования у него также образуются, в рамках определенных общественных характеров, тот характер и те способы поведения, которые отличают его от всех остальных людей. *Общество не только уравнивает и типизирует, но и индивидуализирует.* Различная степень индивидуализации среди представителей различных слоев и групп проявляется достаточно отчетливо. Чем дифференцированнее функциональная структура объединения или слоя внутри этого объединения, тем сильнее отличаются друг от друга качества психической формы отдельных людей, которые вырастают внутри него. Но сколь бы различной ни была степень этой индивидуализации, несомненно то, что среди людей, которые выросли и живут в обществе, не существует нулевого уровня индивидуализации. В большей ли, в меньшей ли степени, но люди всех объединений, которые мы знаем, все до последнего человека являются индивидами, а именно отличаются друг от друга качеством формы и направлением своего самоконтроля за поведением, и все до последнего человека являются специфически общественными существами, а именно связаны в соответствии с разновидностью своего психического самоконтроля существующими в рамках определенной функциональной связи функциями, определенным способом совместной жизни с другими, которые со своей стороны одновременно также связывают их и накладывают на них свой отпечаток. То, что так часто мысленно разделяют как две различные субстанции или как два различных слоя в человеке, его «индивидуальность» и его «общественную обусловленность», на самом деле есть не что иное, как две различные функции людей в рамках отношений друг с другом, из которых одна не может существовать без другой. Иначе говоря, мы имеем дело с проявлениями специфической активности отдельного человека в отношениях со своими ближними и

его подверженности влиянию с их стороны, его эластичности, а также с проявлениями зависимости других от него и его зависимости от других, т. е. с проявлениями его *функции чеканки* и его *функции монеты*.

## 7

Если бы люди не были в своем контроле поведения по природе более гибкими и подвижными, нежели животные, они не образовывали бы друг с другом автономной исторической непрерывности, общества, и не обладали бы как отдельные представители человечества индивидуальностью. Объединения животных не имеют никакой иной истории, кроме «естественной истории»; отдельные животные в рамках подобного объединения отличаются друг от друга в своем контроле за поведением не так, как люди, т. е. они индивидуализированы не в той же мере, что отдельные люди.

Поскольку люди, таким образом, настроены друг на друга и посредством друг друга и поскольку они, сверх того, нуждаются в таком моделировании, ткань их отношений, их общество нельзя понять, исходя из отдельных людей, как если бы каждый из них с самого начала образовывал сам по себе некий естественный космос. Напротив, отдельного человека можно понять только в совместной жизни с другими и исходя из нее. Структура и качество формы контроля за поведением у одного индивида зависят от структуры отношений между многими индивидами. Корни всех связанных с отношениями индивида и общества недоразумений кроются в том, что общество и отношения между людьми имеют свою собственную структуру и закономерность, которые невозможно понять, исходя из отдельных индивидов, равно как и рассматривая их в качестве тел, «станций» вне индивидов.

Подобные мысли могут пониматься легко или тяже-

ло, но факты, на которые они указывают, являются довольно простыми: отдельный человек способен сказать «Я» только потому и только если он одновременно способен также сказать «Мы». Уже мысль «я есть» и, тем более, мысль «я мыслю» в качестве предпосылки предполагают существование других людей и совместную жизнь с другими, короче, некую группу, некое общество. Одних теоретических размышлений, конечно, недостаточно, и поэтому определенно необходимо еще и некий иной отпечаток индивидуального самосознания и самооправдания отдельного индивида для того, чтобы данное положение вещей раскрылось во всех своих нюансах и следствиях. Лишь при изменении структуры межчеловеческих отношений, лишь при некотором ином способе «чеканки» индивидуальностей можно прийти к лучшему согласованию общественных принуждений и требований с одной стороны и индивидуальных потребностей, стремлений отдельного индивида к самооправданию, наполнению своего существования смыслом, полноте личного бытия с другой; и только тогда для отдельного человека знание о том, что все, чем он является и будет, есть и становится лишь в отношениях с другими людьми, способно из теоретического уразумения превратиться в лейтмотив его отдельных действий и поведения в целом. Пока же представляется вполне достаточным просто указать на это положение вещей. Общество и его закономерности вне индивидов — ничто; не является оно также просто «объектом», «противостоящим» отдельному человеку; оно есть то, о чем отдельный индивид говорит «Мы». Но это «Мы» осуществляется не в результате того, что многие отдельные люди, говорящие себе «Я», встречаются друг с другом и решают образовать некое объединение. Межчеловеческие функции и отношения, которые мы воспроизводим посредством таких грамматических элементов, как «Я», «Ты», «Он» и «Она», как

«Мы», «Вы» и «Они», являются взаимозависимыми. Ни одна из них не существует без других. При этом «Мы-функция» заключает в себе все остальные. По отношению к тому, что она обозначает, каждое «Я», и даже все то, что можно назвать «Вы» или «Они», является только частью.

Это непрекращающееся вращение «Я» в «Мы» делает, наконец, также понятным, почему при влечении одного в другое действий, планов и целей многих «Я» то и дело образуется нечто такое, что в своем виде и способе существования не планируется, не замысливается и не создается отдельным индивидом. Впервые свое историко-философское истолкование эта постоянная фигура общественной жизни получила, как известно, у Гегеля. Он объяснял ее как «хитрость разума». Однако на самом деле речь здесь не идет ни об уловке, ни о порождении разума. Рассчитывание и планирование отдельных людей по сравнению с разнообразием индивидуальных целей и желаний в целом человеческого переплетения и тем более по сравнению с длительным переплетением индивидуальных действий и целей многих поколений всегда крайне ограничено. Взаимное соединение и взаимное противостояние действий, целей и планов многих отдельных людей не являются результатом чьих-то замыслов, чем-то запланированным, и как целое они, в конечном счете, никогда и не могут быть запланированными. «Хитрость разума» есть вполне осязаемое, хотя и затуманенное грезами выражение того обстоятельства, что собственная закономерность того, о чем человек может сказать «Мы», является более могущественной, чем планирование и целеполагание какого-нибудь отдельного «Я». Переплетение потребностей и намерений многих подчиняет каждого той неизбежности, которую ни один из них не замысливал. Дела и творения отдельных людей, влеченные в общественное переплетение, постоянно приобретают такое

очертание, которое не было заранее предусмотрено. Поэтому люди то и дело сталкиваются с результатами своих собственных действий, словно ученик волшебника с духами, которых он ненароком вызвал и которые, однажды оживленные им, более не находятся в его власти: они с удивлением взирают на изменения и новые образования потока истории, которые они сами и создали, не имея над ним никакой власти.

Подобное происходит, начиная с самых простых форм отношений между людьми. Так, например, в результате того, что два различных человека имеют один и тот же шанс, будь то один и тот же надел земли или одни и те же товары, будь то один и тот же рынок сбыта или одна и та же социальная позиция, образуется то, что не планировалось и не замысливалось никем из них: возникают отношения конкуренции со своей специфической закономерностью, а за ними следуют падение или рост цен. Таким образом, через переплетения сходных желаний и планов многих отдельных индивидов в игру, каждый раз в новых областях жизни и сферах экономики, вступают механизмы монополизации. Так, например, из неупорядоченной монополии на власть, из свободной конкурентной борьбы целого слоя феодалов в течение столетий медленно образовался частным образом наследуемый и, в конечном счете, контролируемый широкими кругами монопольный центр власти, центр некоего государственного аппарата. То же самое имеет место и в случае постоянно растущего функционального разделения. В качестве непрерывного изменения человеческих отношений в определенном направлении в течение столетий оно, как показывает ретроспективный взгляд наблюдателя, определенно не замысливалось и не планировалось ни одним отдельным человеком, ни многими людьми совместно. Пожалуй, все отдельные общественные инструменты и институты, которые в ходе подобного процесса по-

степенно приобретали, не будучи планируемыми, более четкие очертания, будь то городские поселения, машины и т. д., с определенного момента все более осознанно начинали становиться элементами целей и планов отдельных людей. И именно в ходе западной истории этот планируемый сектор общества постоянно расширяется. Встроенные именно таким образом в краткосрочные цели многих отдельных людей и групп, все эти инструменты и институты, рассматриваемые с точки зрения больших временных периодов, приобретают дополнительную возможность развиваться дальше в том направлении, которого, собственно говоря, не ставил себе целью и не желал ни один отдельный человек и ни одна отдельная группа живущих. Равным образом в ходе истории в результате сдвигов в ту или иную сторону постепенно осуществлялось и осуществляется изменение человеческого поведения в смысле цивилизации. На этом пути каждый отдельный шаг также определяется желаниями и планами отдельных людей; но то, что образовалось на этом пути сегодня, наш стандарт поведения и наше душевное строение, определенно не были замыслены и не являлись целью отдельных людей. Именно так движется человеческая история в целом; именно так совершалось и совершается совокупное историческое изменение человечества:

Вырастающее из планов, но незапланированное,  
Движимое целями, но без цели.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Социальные структуры и общественные закономерности понять непросто, если не проиллюстрировать их примерами из самой жизни общества и основанными на реальном опыте частными исследованиями. Однако вследствие жестких рамок данной работы это не представляется возможным. Я могу лишь отослать к многоплановому анализу социальных процессов и закономерностей, предпринятому мной в книге «О процессе цивилизации»

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

(Über den Prozeß der Zivilisation. Basel, 1939; Frankfurt a. M., 1976). В основе его, хотя и неявно, лежат те же представления, которые я высказываю здесь открыто и в более общем виде.

2. По поводу этих и последующих размышлений см.: Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. I, Kap. 2, und Bd. II, S. 312 ff.: «Entwurf einer Theorie der Zivilisation».

3. См.: Райнер Мария Рильке, из «Книги паломничества» («Часослов»):

*Я – лишь один из тех твоих малейших,  
Кто видит жизнь, как будто из окна,  
И люди, отдаленнее, чем Вещи,  
И я не знаю, как идет она.  
Но ты велишь – и пред тобой стою,  
Пред темным окном вездесущим;  
Не осуди за дерзость мысль мою;  
Ни у кого нет жизни из живущих.  
Случайны люди, разговоры, сцены,  
Тревоги, счастья мелкие замены;  
Мелькают маски взрослых и детей,  
За ролью каждый прячется своей.*

*Я думаю, что существует склад  
Для многих жизней, что лежат без цели,  
Носилки, и щиты, и колыбели –  
Ведь им теперь уже не быть при деле;  
Одеждами ненужными лежат –  
Они уже не держатся на теле  
Иль, к сводчатой стене прильнув, висят.*

*Когда я выйду вечером из сада,  
Уставший, и лесной тропой бреду,  
Я знаю: все дороги приведут  
Лишь к свалке неживого за оградой.  
Зеленой нет листвы над той землей,  
Вокруг стены стоит, объята мглой, –  
То в семь кругов тюремная преграда.  
Там у ворот железные засовы,  
Решетки там надежны и суровы, –  
Все человека создано фрукой.*

(Перевод М. В. Пиккель. Рильке Р. М. Часослов. Архангельск, 1994, с. 52–53.)

4. Положение вещей, с которым здесь сталкиваются отношения индивида и общества, человека и человека, имеет определенное сходство с тем, о котором часто говорил Гёте в плане отношений человека и природы. Вспомним, например, следующие два стихотворения:

## ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

### ЭПИРРЕМА (ПРИСКАЗКА)

*Дела природы чтоб понять,  
Должно всем одно считать.  
Не внутри и не снаружи:  
Ведь что есть здесь, то там не хуже.  
Беспрепятственно тогда  
Тайна явится сама.*

### ОДНАКО...

*«В природы глубь» –  
Ах ты, филистер! –  
«Дух тварный никогда не проникает».  
Сказать ты мастер;  
Все же предо мною  
Держал бы лучшие мысли на замке.  
Мы знаем точно за собою:  
Мы пребываем в глубине.  
«Блажен же ты, кому знакома  
Лишь оболочка, что природу обнимает!» –  
О, это слышу шесть десятков лет,  
Бранясь, хотя и тайно, на чем свет.  
Пусть ты твердишь свое тысячекратно,  
Природа вся во всем пална,  
И не имеет ни ядра она,  
Ни оболочки...*

5. Здесь также находится ключ к пониманию отношения цивилизации и человеческой природы: процесс цивилизации становится возможным посредством того, что механизм самоконтроля человека в отношении к другим существам и вещам, его «душа», не определен в той же мере рефлексам и наследственными автоматизмами, что и, к примеру, его пищеварение; т. е. он становится возможным благодаря особой настроенности и изменчивости этих функций самоконтроля. Он приводит в движение и тормозится специфическими изменениями в совместной жизни людей, сменой человеческих отношений в том или ином определенном направлении, движением подчиняющейся собственным закономерностям сети взаимозависимых человеческих индивидов.

ПРОБЛЕМЫ САМОСОЗНАНИЯ  
И ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА  
*Probleme des Selbstbewußtseins  
und des Menschenbildes*  
(40-е — 50-е годы)

А. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЛЮДЕЙ О САМИХ СЕБЕ  
КАК ИНДИВИДАХ И КАК ОБЩЕСТВЕ,  
РОЖДЕННЫЕ ЖЕЛАНИЕМ И СТРАХОМ \*

1. Каждый, слыша слово «общество», знает, о чем идет речь, или, во всяком случае, считает, что знает. Одно поколение передает это слово другому, словно монету, достоинство которой известно и проба которой больше не нуждается в проверке. Если один произносит слово «общество», а другой его слышит, то они сразу понимают друг друга.

Но в самом ли деле мы понимаем друг друга?

«Общество», как известно, — это все мы, это многие люди вместе. Но многие люди вместе в Индии и Китае образуют несколько иной вид общества, чем в Германии или Англии; общество, которое многие отдельные люди образовывали в Европе в XII веке, отличалось от обществ XVI или XX столетия. И хотя все эти общества совершенно определенно состояли и состоят не из чего иного, как из многих отдельных людей, эта смена одной формы совместной жизни другой явно не была запланирована ни одним из этих индивидов. По крайней мере, нельзя обнаружить

\* Некоторые пассажи этого текста, особенно в начале разделов А и С, представляют собой новую переработку первой части данного сборника.

того, что какие-нибудь люди в XII или XVI столетии сознательно и планомерно работали в направлении общества наших дней, имеющего форму урбанизированных, высокоиндустриальных национальных государств. Так что же это за образование, «общество», которое мы все вместе образуем и которое в том виде, в каком оно теперь существует, не является желанием или планом ни одного из нас, ни всех нас вместе, но которое существует, только если имеется множество индивидов, и пребывает в движении, только если многие отдельные люди чего-то желают и что-то делают, и чья структура, чьи значительные исторические трансформации, тем не менее явно зависят не просто от желания многих отдельных людей?

Если рассмотреть ответы, которые сегодня даются на эти и подобные им вопросы, то, говоря несколько огрубленно, мы увидим два противостоящих друг другу больших лагеря. Одна часть людей относится к общественно-историческим образованиям так, как если бы они проектировались, планировались и создавались рядом индивидов или корпораций в том виде, как они фактически открываются ретроспективному взору наблюдателя. Может быть, отдельные люди из этого интеллектуального лагеря где-то в глубине души и отдают себе отчет в том, что их способ давать ответы является не совсем удовлетворительным, равно как и то, каким образом они манипулируют своими мыслями, чтобы те соответствовали фактам, т. е. неудовлетворительна сама мыслительная модель, к которой они привязаны и которая представляла и представляет собой планомерный и рациональный механизм создания конструкций силами отдельных людей, будь то конструкция здания или машины. Когда они рассматривают определенные социальные институты: парламенты, полицию, банки, налоги и т. п., — то объяснения этим институтам они ищут в личностях, которые их когда-то создали. Когда они изучают различные

виды литературы, то ищут того человека, который дал другим образец. Когда они сталкиваются с образованиями, для которых этот вид объяснения затруднителен — такими, как язык или государство, — то ведут себя так, как будто эти исторические образования можно объяснить таким же точно образом, как и те, что были планомерно созданы отдельными людьми для определенных целей. Например, они утверждают, что цель языка — это достижение взаимопонимания между людьми или что цель государства — поддержание порядка, словно бы язык или организация определенных человеческих объединений в форме государств были в ходе человеческой истории действительно планомерно созданы отдельными людьми для определенных целей. Довольно часто они просто остаются в недоумении перед лицом социальных явлений, которые, очевидно, нельзя объяснить при помощи этого образца, такими, к примеру, как изменение стиля в искусстве или процесс цивилизации. Но они стараются не задавать лишних вопросов.

В противоположном лагере этот способ подхода к историческим и социальным образованиям презирают. Индивид здесь вообще не играет никакой роли. Мыслительной моделью служат в первую очередь определенные формы рассмотрения и объяснения, характерные для чистых либо прикладных естественных наук. Но, как это часто имеет место при переносе мыслительных моделей из одной сферы опыта в другую, эти естественно-научные образцы часто принимают здесь метафизический характер, который, в зависимости от склонностей и потребностей, очень скоро приобретает или привкус религии разума, или привкус мистической веры. В целом в этом лагере можно различать два основных направления. Обоим свойственно стремление объяснять общественно-исторические образования и процессы действием анонимных и надындивидуальных сил, к которым люди

не имеют никакого отношения. Но представители одной стороны подчеркивают вечное возвращение однородного в обществах, а представители другой акцентируют внимание на необратимом изменении отдельных обществ — или человеческого общества в целом — в одном определенном направлении.

Первые чаще всего представляют себе общественные процессы как циклы, которые являются неизбежными и которые более или менее автоматически повторяются. Их модели обычно заимствованы из биологии. Они рассматривают общество как некое надындивидуальное органическое существо, которое через юность, зрелость и старость неизбежно движется навстречу своей смерти. Космологии Шпенглера и Тойнби являются примерами такого циклического способа мышления. Но вариации этого стационарного представления о надындивидуальных общественных существах широко распространены; в различных одеяниях и с различными оттенками они встречаются не только в ученых книгах, но и в народном мышлении. Вспомним только о некоторых выражениях, которые — неосознанно — создают представление о том, будто определенные общественные объединения одержимы неким совместным, надындивидуальным духом, который на протяжении столетий то и дело проявляется одним и тем же способом: у древних греков — «духом» Греции, у французов — «духом» Франции. Или подумаем о прежде распространенных верованиях, согласно которым регулярный цикл взлетов и падений или извечная смена войны и мира являются порядком вещей, на который не оказывают никакого влияния ни углубление человеческого понимания причинной связи, ни обогащенное в соответствии с ним управление человеческими действиями.

Представители другого основного направления этого лагеря также исходят из представления о неких

автоматических и неизменно протекающих общественных событиях. Но они задают этим событиям неизбежного процесса определенную ориентацию. Они подчиняют ритм возвращения строгому курсу, так что возвращения прекращаются. Они видят перед собой либо своего рода конвейер, по которому каждый продукт автоматически приближается к своему завершению, либо некую улицу с односторонним движением, где каждый обязан всегда идти вперед в одном и том же направлении.

Иногда (наиболее ярко это выражено у Гегеля) из этого возникает своего рода исторический пантеизм: мировой Дух, или сам Бог, является и воплощается не как у Спинозы в статическом, а в движущемся историческом мире, служа отныне объяснению его порядка, его периодизации и его целесообразности.

Другие напряженно стремятся вернуть представление о неизбежном, идущем в одном направлении и надындивидуальном общественном процессе уже в качестве чего-то перепроверяемого в позитивном исследовании с небес метафизики на твердую почву. Конт и Маркс, каждый по-своему, представляют данные усилия на относительно ранней ступени. Их видение было грандиозным, но оно еще парит на половине пути от небес к земле. Конт обратил взор на определенную последовательность человеческих способов мышления; они показались ему главными ключами для понимания общественно-исторической последовательности. Он учит, что во всех областях человеческого мышления и действия, при всех переходах и смешениях можно выделить три стадии, связанные друг с другом так, что вторая стадия необходимым образом вытекает из первой, а третья — из второй: антропоцентрически-религиозная стадия, в которой надежда и страх людей результируются в некую общественно-предопределенную веру в карающих и исполняющих желания духов, философско-метафизическая

стадия, на которой такие абстрактные понятия, как «природа», «разум» или «дух», образуют другой пантеон метафизических сущностей, и, наконец, позитивная научная стадия, на которой все мысли, все понятия и все теории недогматически корректируются систематической исследовательской работой и перепроверяются на практике. Маркс бросил взгляд на мыслимую им также в качестве неизбежной последовательность экономических отношений, которые представлялись ему главным двигателем общественно-исторического развития и главным ключом к его пониманию. Согласно его учению, в ходе этого автоматически совершающегося развития экономических отношений одна постепенно уменьшающаяся группа владельцев средств производства противопоставляется постепенно увеличивающейся группе людей без собственности, пока наконец, после предсказуемой серии неотвратимых исторических взрывов, бедные неимущие не одержат верх. Оба мыслителя — и Конт, и Маркс — в гораздо большей степени, чем их философские предшественники, опирались на ряд наблюдаемых и перепроверяемых фактов. Но оба они еще страдали высокопарными обобщениями и навязчивым поиском необходимости. Обобщения у них часто выходят за пределы установленных фактов. В том, что было доступно их наблюдению, они чаще всего замечали только то, что хотели замечать, и декларировали в качестве необходимого то, что хотели бы видеть в качестве такового. Они доказывали самим себе и пытались доказать нам, что общественно-историческое развитие неизбежно *должно* двигаться в желательном для них направлении. Они включали отдельные процессы, которые они действительно наблюдали, в свою полную рискованных гипотез совокупную картину прошлого и будущего человеческого развития, отражавшую их страхи и надежды. То же самое можно сказать обо всех тех, кто провозглашал

не просто частичный прогресс (который фактически можно наблюдать во многих областях), но автоматическое движение вперед в направлении постоянного прогресса, равно как и обо всех тех, кто ритм восхождения и падения человеческих обществ (который действительно можно наблюдать) объяснял неизбежным законом человеческой истории. Все они говорили о человеческой истории как о своего рода надындивидуальной сущности, перед законами которой их современники оказывались такими же бессильными, как люди Древней Греции перед неизбежной волей Судьбы.

В то время как людей противоположного типа мышления интересуют прежде всего индивидуальные деяния, в то время как там явления, которые невозможно объяснить исходя из индивидуального планирования и творчества, в большей или меньшей мере исчезают из поля зрения, здесь в центре внимания находится то, с чем невозможно справиться там, а именно стили и культурные формы, формы хозяйства и социальные институты. И в то время как там в принципе непонятно, как вообще можно перебросить мост от индивидуальных действий или целей к социальным образованиям, здесь остается не менее неясным, как можно построить мост от этих образований к отдельным людям, индивидуальным целям и поступкам, независимо то того, объясняют ли эти образования по естественно-научным образцам, исходя из анонимных механических сил, или по пантеистически-религиозным образцам, исходя из надындивидуальных духовных сил.

С трудностями подобного рода мы, конечно же, сталкиваемся не только при работе с историческими и социальными фактами в узком смысле слова. Не меньше трудностей нужно преодолеть, если попытаться подойти к людям и их обществу с точки зрения психических функций. В науке, которая занимается

фактами этого рода, мы встречаем, с одной стороны, направления исследований, рассматривающие отдельного индивида как нечто совершенно изолированное, пытающиеся выяснить структуру его психических функций независимо от его взаимоотношений со всеми остальными людьми и объясняющие общественные явления, государственные и экономические системы, языки, типы семьи и мышление и т. п. как некий вид мозаики, складывающейся из действий, из душевных функций отдельных людей. С другой стороны, различаются социально-психологические направления исследований, проблемы и теории которых нельзя связать с проблемами и теориями психологии, нацеленной на изучение изолированных индивидов. Иногда представители этого лагеря, так же как представители соответствующего лагеря социальных и исторических наук, приписывают целым социальным объединениям или массе людей собственную душу по ту сторону всех индивидуальных душ, некую «*anima collectiva*» или «*group mind*». И даже если они не заходят столь далеко, то все равно склонны рассматривать социально-психологические явления как главным образом сумму или, что то же самое, как среднеарифметическое психологических проявлений многих отдельных людей. Тогда общество представляется просто кучей многих отдельных индивидов, статистической калькуляцией психических фактов вместо того, чтобы быть незаменимым инструментом или даже целью и самым сильным аргументом любого психологического исследования. Различные индивидуально-психологические и социально-психологические направления исследований могут, как это всегда и было, и далее развиваться отдельно друг от друга, но при этом — в большей или меньшей степени — будет оставаться загадкой, как их объекты связаны друг с другом. Часто это выглядит так, словно индивидуальная психология и социальная психология — это две совершен-

но независимые друг от друга дисциплины. Вопросы одной, так же как и вопросы другой, по большей части уже изначально сформулированы так, как будто между отдельным человеком и обществом в действительности лежит непреодолимая пропасть.

Всюду, куда бы мы ни посмотрели, мы сталкиваемся с одними и теми же антиномиями. У нас есть определенное традиционное представление о том, что мы представляем собой в качестве отдельных индивидов. У нас также есть определенное представление о том, что мы подразумеваем, когда говорим «общество». Но оба эти представления — то, как мы осознаем себя как общество, и то, как мы осознаем себя в качестве индивида, — никогда не соединяются в одно целое. В то же самое время мы, вне всякого сомнения, более или менее ясно сознаем, что в действительности между индивидом и обществом не существует подобной пропасти. Всякое человеческое общество состоит из отдельных индивидов, и каждый человеческий индивид становится человеческим, только если он учится действовать, говорить и чувствовать в обществе других индивидов. Общество без индивидов или индивид без общества есть нелепость. Но если мы попытаемся мысленно воспроизвести, какова в действительности наша повседневная жизнь, то в наших мыслительных цепочках то и дело будут обнаруживаться разрывы и пропуски с одной или с другой стороны, как в головоломке, отдельные части которой никак не хотят складываться в целостную картину.

То, чего нам недостает, — спокойно признаемся в этом — это мыслительные модели и общее видение, с помощью которых наши представления о людях как индивидах могут быть наилучшим образом согласованы с нашими представлениями о людях как обществе. Мы, похоже, не можем сами себе прояснить, как это возможно, что каждый отдельный человек является чем-то единственным в своем роде, отличным от всех

других, существом, чувствующим таким определенным способом, каким не чувствует, не переживает ни один человек, помимо него, делает то, чего не делает ни один другой человек, сущностью самой по себе, и одновременно также существом для других и среди других, вместе с которыми он образует общества изменяющихся структур, история которых в том виде, в каком она действительно протекает на протяжении столетий, не была замыслена, запланирована или тем более целенаправленно создана никем из людей, ее образующих, равно как и не всеми ими вместе, и без которых отдельный человек не смог бы выжить, будучи ребенком, и не смог бы научиться говорить, думать, любить и вести себя, как человек.

2. Если врач сталкивается с человеком, болезнь которого является противоречивой и непонятной, он, пожалуй, прежде всего даст возможность своим мыслям двигаться во всех направлениях для того, чтобы в свете ранее полученного знания попытаться представить себе, какие виды объяснения вообще возможны в подобном случае.

Как обстоят дела здесь? Может быть, трудности согласования господствующих представлений о людях как индивидах и о людях как обществе кроются в самой природе вещей, в этой «вещи в себе», какую представляют «люди в обществе» как предмет человеческого размышления? Или эти трудности имеют, скорее, свое основание в формах мышления, применяемых нами в соответствии с нашими привычками для того, чтобы разгадать самих себя в качестве предмета нашего размышления? Может оказаться, что они вызваны своеобразием ситуации, в которой люди в обществе противостоят сами себе как предмет своего размышления. При переходе от более трезвых и однозначных способов наблюдения и мышления в сфере изучения неживой природы, характерных для научно-

го знания о природе в отличие от знания магического и мифического, к менее однозначным и трезвым способам мышления и наблюдения человеческого мира нам определенно следует перейти на новую ступень самосознания. Может быть, трудности, с которыми постоянно сталкиваются при размышлении над проблемой человеческого универсума, возникают потому, что решение подобных проблем требует освобождения от традиционных форм самосознания, от хорошо знакомых и высоко ценимых образов нас самих? Связано ли это с тем, что разрешение подобных проблем требует глубинной ревизии как мышления, так и деятельности?

Многое говорит в пользу того, что со специфическими формами жизни высокоиндустриальных национальных государств связаны совершенно определенные формы образа человека и индивидуального самосознания, которые отчетливо отличаются от общественно окрашенного самосознания других групп обществ или той же группы обществ в прошлом. Возможно, что трудности и противоречия, дающие о себе знать при размышлении об отношении индивида и общества, связаны со специфическими формами жизни этой определенной группы обществ. Возможно также, что формы человеческого образа, в которых отражается состояние человеческого самосознания урбанизированных и дифференцированных государственных обществ, вообще не соответствуют тому, чем мы фактически являемся в качестве людей, живущих в обществе.

Разумеется, в дифференцированных государственных обществах влияние способов мышления и поведения, закрепившихся с признанием главенства естествознания в отношениях с неживыми явлениями природы, ощущается далеко за пределами их исконной области применения. Но, может быть, формы мышления и поведения данного типа недостаточны

для того, чтобы полностью понять то положение дел, какое имеет место в отношениях отдельного человека и общества. И в этом смысле вполне возможно, что именно эта недостаточность ориентированного на классическое естествознание мышления усиливает склонность людей к тому, чтобы искать желаемое прибежище в донаучных, мифических, магических представлениях о самих себе.

Быть может, людям вообще труднее рассматривать и разгадывать самих себя, невзирая на собственные желания и страхи, чем снимать покров неизвестности со взаимосвязей неодушевленной природы. Хорошо, что философы сквозь столетия призывают нас: «Познай самого себя!» Но большинство людей, по-видимому, чувствуют и думают так, как если бы это требование ставилось перед ними в несколько смягченной форме: «В такой степени мы о себе отнюдь не желаем ничего знать!»

С другой стороны, вполне возможно, что наша способность предотвращать жизненно- и смыслообразующие катастрофы человеческой истории и уменьшать страдание, причиняемое людьми друг другу, именно потому является столь незначительной, что мы не можем обходиться без полюбившихся и высоко ценимых фантазий, в которые мы традиционно наряжаем наше существование. Фактически мы движемся в ходе человеческой истории, подобно пассажирам постоянно набирающего скорость поезда, который никем не управляется и который совершенно не контролируется со стороны пассажиров: никто не знает, куда он едет или когда произойдет столкновение и что можно сделать, чтобы подчинить поезд своему контролю. Является ли наша способность контролировать себя как живущих в обществе людей настолько ограниченной именно потому, что мышление может проникнуть сквозь рожденные страхом и желанием защитные маски, за которые мы прячемся,

и понимать нас такими, какими мы являемся на самом деле, лишь с чрезвычайным трудом? И насколько тяжело нам будет исключить из размышления о человеке свидетельства нашего возбуждения, образы нашего желания и страха? Ведь все мы беспомощно заключены в круге подобных образов, которые в той или иной форме люди лепят друг для друга, все мы защищаем эти образы не иначе, как делая собственную беспомощность перед лицом катастроф человеческой истории посредством ее сокрытия, вытеснения из сознания вполне сносной? Но не приводит ли это сокрытие, дающее о себе знать в мыслительной ткани, в которой проблески фактически справедливых наблюдений сильно затемнены вымыслами, к тому, что мы реально не в состоянии положить конец бесконечному разрушению одних человеческих групп другими?

Подобная связь между степенью фантазии и действительности в человеческих представлениях и степенью контролируемости той сферы бытия, к которой эти представления относятся, конечно, не является чем-то новым. Прежде и в сфере изучения процессов природы человеческие способы переживания также были мало оправданы фактами, а сами процессы были слабо контролируемы человеком. И в этом случае одно не было причиной, а другое — следствием. Все постоянно двигалось по кругу, как в механизме обратной передачи.

Подумаем, например, о магии. Как особая форма мышления и поведения она служит людям, с одной стороны, для того, чтобы оказывать в их фантазиях влияние на процессы, на которые она фактически едва ли может повлиять, как, например, на тучность их полей и табунов, удар молнии, дождь, эпидемии и другие естественные процессы, и которые глубоко затрагивали их жизнь. Она помогает людям посредством фантастических мыслей и действий смягчить невыносимость ситуации, в которой они, как малень-

кие дети, полностью предоставлены власти загадочных и неконтролируемых сил. Магические формулы и ритуалы позволяют скрыть и вытеснить из сознания ужас подобных ситуаций, приносящих с собой тотальную неуверенность и уязвимость, постоянную перспективу боли и смерти. Она дает тем, кто к ней прибегает, уверенность в том, что они способны проникать в связь вещей и властвовать над их ходом. И если, как это обычно бывает, вера в их действенность разделяется в определенной группе людей всеми ее членами, то она делается такой прочной, что ее трудно поколебать. С другой стороны, данная привязанность мышления и действия к наполненным фантазиями и субъективными переживаниями магическим и мифическим формам делает крайне сложной и часто просто невозможной перспективу уменьшить постоянную угрозу со стороны неподвластных воле человека естественных событий с помощью близких к действительности способов знания и действия и в более высокой мере поставить подобные события под свой контроль.

Нет необходимости подробно обсуждать, как вообще стало возможно, что людям в данной сфере их жизни, т. е. в их отношении к процессам физической природы, в конце концов удалось ослабить принудительность этого чертова круга. Достаточно сказать, что эта проблема образует один из ключевых моментов в развитии теории познания, примиряющей и снимающей оба направления классической философской теории познания и социологической теории знания и делающей получение знания о человеческих связях в форме общественных наук проблемой своего рассмотрения не меньше, чем приобретение знания о внечеловеческих природных связях в форме естествознания. Основная фигура чертова круга обнаруживается в обеих сферах. Только в сфере общественно-человеческого бытия с ним сталкиваются в определенном

смысле на другой ступени, нежели в сфере внечеловеческих природных взаимосвязей, или, точнее говоря, в ситуации действующего и думающего человека это происходит иначе — по крайней мере в дифференцированных индустриальных обществах, где в общественном мышлении о естественных событиях фантастическое содержание сравнительно невелико, а контролируемость подобных событий значительна. В мышлении о проблемах совместной человеческой жизни и в управлении подобными проблемами неизбежность старого *circulus vitiosus*\* ощущается в гораздо большей степени: контролируемость событий в этой сфере крайне незначительна; чувственное и фантастическое содержание мышления очень велико; проблемы тяжелее выделять и решать относительно непредубежденно или, как обычно говорят, «рационально».

Традиционное представление о «разуме» или «рациональности», которые, так сказать, даны каждому человеку в качестве врожденной особенности человеческого рода и которые, подобно свету маяка, освещают всю область его жизни, очень мало соответствует тому, что мы фактически можем наблюдать у людей. Привычное в наши дни, оно тем не менее принадлежит образу человека, в котором проверяемые наблюдения довольно сильно перемешаны с рожденными желанием и страхом фантазиями. Положение о том, что человеческое мышление, покуда ему ничто не препятствует, может, так сказать, единообразно и автоматически функционировать по вечным законам во все времена, при любых исторических ситуациях, является амальгамой фактического знания и чувственного идеала; в ней также содержится некоторое моральное требование (с которым, как таковым, нет нужды спорить), маскирующее себя под факт. До

\* Порочный круг (лат.). — Прим. ред.

тех пор, пока формы самосознания и образа человека подобным образом мирятся как с чем-то само собой разумеющимся со всеми этими маскировками и нечистоплотностями, которые они в себе содержат, вряд ли вообще можно справиться с проблемой, о которой идет речь. Даже если иметь в виду только индустриальные общества современности, недостаточность подобных представлений видна довольно отчетливо. Едва ли что-то еще более характерно для положения и облика людей в таких обществах, чем относительно высокая степень «рациональности», «соответствия фактам» или, лучше сказать, соразмерность мышления и контролируемости событий в сфере природных физических процессов и сравнительно низкая степень того же в сфере совместной жизни людей.

И данные различия человеческого положения в широком пространстве общества отражаются в различном состоянии соответствующих наук, которое в ответ также вносит свой вклад в существование этих различий. Как правило, естественные науки воздействуют на общественное мышление о естественных физических процессах в смысле вытеснения аффективных представлений страха и желания, особенно благодаря практическим успехам применения достижений этих наук для решения технических проблем. Со своей стороны, общественные науки в своих основных представлениях и понятийных образованиях еще в достаточно высокой степени скованы страхом и желаниями отдельных людей и человеческих групп, пронизывающими все общество. Понятия и исследовательские методы, уместные в сфере естественных наук, при некритическом переносе их в область общественных наук часто приобретают некий магический привкус: они наделяют людей, которые их используют, чувством понимания и власти, которых эти люди в действительности лишены.

Однако науки существуют не в пустом пространстве. Поэтому совершенно напрасно усилие по построению наукоучения, которое было бы способно предсказывать и объяснять все. Действующим и оказывающим воздействие является лишь такое состояние развития наук о человеке, равно как и состояние развития естественных наук, которое соответствует специфической человеческой ситуации.

В отношении природных процессов люди в большей мере, нежели в отношении общественно-исторических событий, выбрались из того *circulus vitiosus*, который делает степень неуверенности, угрозы и опасности зависимой от привычек человеческого мышления и поведения, а их в свою очередь — зависимыми от первой. В понимании природы человеку в течение столетий постепенно удалось сдержать угрозы и развить модели мышления и поведения, которым в сравнительно высокой мере свойственны безбоязненность, беспристрастность и соразмерность. То, что мы называем «естественными науками», есть характерный элемент этой ситуации.

В сфере же общественно-человеческих отношений люди крепко и безнадежно запутались в чертовом круге заблуждений. Они тем менее способны адекватно на практике и в мышлении справляться с проблемами, стоящими перед ними, чем сильнее со стороны этих проблем их жизни угрожают неконтролируемые опасности, напряжения и конфликты и чем сильнее ими овладевают соответствующие страхи, надежды и желания; и они тем менее способны вынести опасности, конфликты и угрозы, с которыми сталкиваются, чем слабее их связь с фактами и чем сильнее чувства и фантазии управляют их мышлением и поведением. Науки о человеке и, говоря в общем, представления людей о самих себе как «индивидах» и как «обществе» в их современной форме определяются, другими словами, той ситуацией, в которую люди как индивиды

и как общество в процессе своей жизни взаимно приносят значительные и по большей части неконтролируемые опасности и страхи; со своей стороны эти формы знания и мышления о человеке также вносят вклад в постоянное воспроизводство подобных опасностей и страхов; не только обусловленно, но и обуславливая, они сами являются частью этой ситуации. Как прежде в отношении природных процессов, так и здесь, в соответствии с высокой степенью неуверенности, угрозы и уязвимости, коллективные фантазии и полумагические обычаи обладают специфическими функциями: они помогают людям сделать более переносимой неуверенность их положения, хозяевами которого они не способны стать. Они защищают людей от полного краха их сознания перед лицом опасностей, справиться с которыми они бессильны. Они служат оружием защиты и отпора в противоборстве людей друг с другом. Они усиливают сплоченность общественных объединений и наделяют их членов ощущением власти над событиями, которые они на самом деле могут контролировать лишь в очень незначительной степени. Разоблачать эти фантазии опасно, или, по меньшей мере, это воспринимается как опасный или даже как враждебный акт. Их общественная деятельность по большей части опирается на то, что они понимаются не как фантазии, а как оправданные фактами идеи. И так как в качестве коллективных фантазий они обладают общественной действительностью, они сами одновременно образуют — в отличие от многих чисто личных фантазий — также некую часть общественной действительности.

Но сказанное выше об общественных функциях мифических представлений и магических действий в отношении природных процессов имеет силу также и в связи с их функциями в сфере общественной жизни. И здесь порожденные аффектами способы мышления и поведения вносят свой вклад в то, чтобы те

опасности и страхи, которые пытаются с их помощью изгнать, остались непреодоленными или даже еще больше усилились. Коллективное убеждение в их оправданности якобы реально существующим положением дел придает им такую прочность и непоколебимость, которую, как и прочность магическо-мифических представлений о природе в более простых обществах, невозможно поколебать, просто указав на противоречащие им факты.

Так, например, национальные идеологии и общая вера в высшую ценность своей нации, в явно или неявно связанные с этой верой величие и превосходство собственной национальной традиции вносят, с одной стороны, важный вклад в сплочение принадлежащих к одному государству людей в случае, если этому государству угрожает опасность, но, с другой стороны, они одновременно разжигают огонь противоречий и конфликтов между нациями, культивируя или даже увеличивая те опасности, от которых нации пытаются с их помощью защититься. Таким образом, часто ценности, придающие под натиском разрушающих смысл и бытие тенденций жизни смысл и значение, со своей стороны способствуют тому, чтобы эти разрушающие смысл и бытие тенденции постоянно обновлялись, а вместе с ними обновлялась и специфическая форма полагания ценностей и придания смысла, призванная служить защитой от первых.

3. Нечто подобное имеет силу и в отношении распространенных представлений об «индивиде» и «обществе», особенно в плане их отношений друг с другом. В истолкования их отношений также вплетены разнообразные опасности и страхи. Они тесно связаны с самой ситуацией людей, дающих подобные истолкования; и чем меньше уделяют этой ситуации внимания, тем сильнее ее неявное влияние на ход истолкования, тем теснее связь комментаторов с теми или

иными частями широкого общественного пространства и тем незначительнее автономия мышления.

Например, для истолкования подобных проблем определенное значение имеет то обстоятельство, что в пространстве общества разворачивается постоянное противоборство между партиями, классами и группами государств, которые по причине своего социального вероисповедания имеют диаметрально противоположные *оценки* роли «индивида» и «общества». В своей наиболее популярной форме вероисповедание одной из сторон объявляет «индивидов» средством, а «общественное целое» — наивысшей ценностью и целью, тогда как вероисповедание другой, наоборот, провозглашает «общество» средством, а «индивидов» — высшей целью и ценностью. Но в обоих случаях подобные идеалы, образцы и цели политического действия и мышления зачастую изображаются просто как факты. Чего требуют и желают в качестве *возможного* и *должного*, о том часто говорят и думают так, словно бы оно *существует* на самом деле. Так, например, представителям объединения, в котором лояльно требовать и желать, чтобы притязания государства или иных организаций *с долженствованием* имели бы приоритет перед притязаниями индивидов, может казаться единственно соответствующим истине тот факт, что общественные коллективы того или иного вида во все времена *являются* более действительными и определяющими, нежели индивиды, которые их образуют. А принадлежащие к объединениям, в которых лояльно требовать и желать, чтобы притязания индивидов *с долженствованием* имели приоритет перед объединениями, которые они совместно друг с другом образуют, напротив, часто верят в подлинность того, что именно отдельные люди *являются* собственно действительным, тем, что фактически «существует», в то время как общественные объединения *являются* чем-то второстепенным, чем-то ме-

нее действительным и, может быть, даже чем-то просто выдуманном и абстрактным. И в первом, и во втором случае желаемое и требуемое сливаются в сознании с наблюдениями того, что есть; в результате верх одерживает все возрастающая тревога, которую в силовом поле социальных и политических конфликтов вызвали к жизни сами носители противоположных общественных вероисповеданий.

Соответственно не просто в обход этих вероисповеданий развить в своем сознании модели «индивида» и «общества», которые бы наилучшим образом соответствовали тому, что *есть*, что в процессе систематической работы наблюдения и мышления проявляет себя как факт. С точки зрения длительной перспективы это, пожалуй, может помочь немного ослабить винты заколдованного круга, внутри которого относительно слабая контролируемость событий приводит к относительно высокой степени проникновения в мышление аффективных фантазий и к относительно низкой самодисциплине мышления, что в свою очередь опять снижает степень контролируемости событий. Но при ближайшем рассмотрении легко прийти к заключению, что в современных условиях любые попытки извлечения отношений «индивида» и «общества» из оболочки образов желания и страха соответствующей эпохи, где они фактически *пребывали* во все времена, таких, например, что нашли свое выражение во враждебных доктринах-близнецах «индивидуализма» и «коллективизма», бессмысленны и тщетны.

В настоящее время такие простые слова, как «индивид», «общество», «личность», «коллектив», и все производные от них, став идеологическим оружием в борьбе различных партий и групп государств за власть, уже из-за одного этого столь переполнены аффектами, что выделить ядро фактов из всей этой мешанины желаний и страхов борющихся друг с другом людей оказывается трудной задачей. Подобно тому,

как раньше для того, чтобы вылечить болезнь, чью причину еще не умели устанавливать посредством оправданного фактами диагноза, прибегали к магическим формулам, так и сегодня довольно часто магические доктрины используются как средства решения общественно-человеческих проблем, вместо того чтобы прежде — не обращая внимания на страхи и желания — направить свои усилия на установление диагноза. Сами слова, такие, как «индивид» и «общество», будучи символами и лозунгами, играют в подобных доктринах значительную роль.

Слово «индивид», например, может вызывать в людях негативные эмоции, так как доктрина «индивидуализма» привносит в него неприятный привкус. Оно может быть связано с образами бескомпромиссных и жестоких индивидов, стремящихся лишь к тому, чтобы угнетать других и обогащаться за их счет. Или оно может пробуждать у людей негативные чувства, поскольку в качестве цели своей индивидуальной жизни или, говоря обобщенно, самым высоким человеческим идеалом они избрали подчинение отдельного индивида государству или иному общественному объединению, преданность нации, солидарность с классом, подчинение заповедям церкви или пожертвование собой ради своей расовой группы. При этом переживания подобного рода кристаллизуются в мифологическое представление о том, что такие общественные единицы, как нации, расы или классы, фактически существуют также до и независимо от всех индивидов, что, так сказать, имеются *общества без индивидов*.

И наоборот: в сознании других слово «индивид» может быть исполнено гордостью за их самостоятельное положение в обществе. Оно может быть для них символом того, что отдельный человек независимо от других людей и в соревновании с ними способен совершить, опираясь лишь на свои собственные способности. В слове «индивид» для этих людей могут зву-

нее действительным и, может быть, даже чем-то просто выдуманным и абстрактным. И в первом, и во втором случае желаемое и требуемое сливаются в сознании с наблюдениями того, что есть; в результате верх одерживает все возрастающая тревога, которую в силовом поле социальных и политических конфликтов вызвали к жизни сами носители противоположных общественных вероисповеданий.

Соответственно непросто в обход этих вероисповеданий развить в своем сознании модели «индивида» и «общества», которые бы наилучшим образом соответствовали тому, что *есть*, что в процессе систематической работы наблюдения и мышления проявляет себя как факт. С точки зрения длительной перспективы это, пожалуй, может помочь немного ослабить винты заколдованного круга, внутри которого относительно слабая контролируемость событий приводит к относительно высокой степени проникновения в мышление аффективных фантазий и к относительно низкой самодисциплине мышления, что в свою очередь опять снижает степень контролируемости событий. Но при ближайшем рассмотрении легко прийти к заключению, что в современных условиях любые попытки извлечения отношений «индивида» и «общества» из оболочки образов желания и страха соответствующей эпохи, где они фактически *пребывали* во все времена, таких, например, что нашли свое выражение во враждебных доктринах-близнецах «индивидуализма» и «коллективизма», бессмысленны и тщетны.

В настоящее время такие простые слова, как «индивид», «общество», «личность», «коллектив», и все производные от них, став идеологическим оружием в борьбе различных партий и групп государств за власть, уже из-за одного этого столь переполнены аффектами, что выделить ядро фактов из всей этой мешанины желаний и страхов борющихся друг с другом людей оказывается трудной задачей. Подобно тому,

как раньше для того, чтобы вылечить болезнь, чью причину еще не умели устанавливать посредством оправданного фактами диагноза, прибегали к магическим формулам, так и сегодня довольно часто магические доктрины используются как средства решения общественно-человеческих проблем, вместо того чтобы прежде — не обращая внимания на страхи и желания — направить свои усилия на установление диагноза. Сами слова, такие, как «индивид» и «общество», будучи символами и лозунгами, играют в подобных доктринах значительную роль.

Слово «индивид», например, может вызывать в людях негативные эмоции, так как доктрина «индивидуализма» привносит в него неприятный привкус. Оно может быть связано с образами бескомпромиссных и жестоких индивидов, стремящихся лишь к тому, чтобы угнетать других и обогащаться за их счет. Или оно может пробуждать у людей негативные чувства, поскольку в качестве цели своей индивидуальной жизни или, говоря обобщенно, самым высоким человеческим идеалом они избрали подчинение отдельного индивида государству или иному общественному объединению, преданность нации, солидарность с классом, подчинение заповедям церкви или жертвование собой ради своей расовой группы. При этом переживания подобного рода кристаллизуются в мифологическое представление о том, что такие общественные единицы, как нации, расы или классы, фактически существуют также до и независимо от всех индивидов, что, так сказать, имеются *общества без индивидов*.

И наоборот: в сознании других слово «индивид» может быть исполнено гордостью за их самостоятельное положение в обществе. Оно может быть для них символом того, что отдельный человек независимо от других людей и в соревновании с ними способен совершить, опираясь лишь на свои собственные способности. В слове «индивид» для этих людей могут зву-

чать все позитивные ценности их идеала, «индивидуализма». Или оно может пробуждать в них образы великих творческих личностей, которых они уважают, которых они рассматривают как пример, с которыми они себя, возможно, в каком-то уголке своей души идентифицируют. «Общество» тогда будет означать для них то, что делает всех людей одинаковыми, что стоит на пути пробуждения и реализации отдельной личности. Образ, который у них связан с этим словом, может быть образом глупой массы серых одинаковых людей, которая угрожает низвести всех до одного уровня. Слово «общество» может являться для них сущностью всех сил, которые стоят на пути самореализации индивида, которые препятствуют отдельному человеку полностью развить и осуществить то, что он несет в себе, короче говоря, являться олицетворением наиболее ограничивающих его личность и угрожающих его свободе сил. Подобного рода переживания могут, по-видимому, кристаллизироваться в представлении о том, что фактически в самом начале существования прежде всего отдельные индивиды — *индивиды без общества*, — которые в известном смысле лишь после вступили друг с другом в отношения и объединились в общественные союзы.

Короче говоря, то, что представляют себе, говоря «индивид» или «общество», в значительной мере зависит от желаний и страхов людей; оно существенно определяется идеалами, нагруженными позитивными чувствами, и их противоположностями, которые нагружены негативными чувствами. Люди воспринимают «индивида» и «общество» как нечто разорванное и часто даже как нечто противоположное — не потому, что они фактически наблюдаемы как разорванные и противоположные явления, а потому, что с этими словами у них связаны различные и, довольно часто, противоположные ощущения и ценности. Эти чувственные образцы предлагаются «мысленному взору»

как схемы на выбор; именно они в значительной степени определяют, какие факты в качестве существенных сохраняются, а какие как несущественные отходят на задний план при размышлениях об отдельных людях и их совместных общественных образованиях. И поскольку данный механизм отбора, как это часто имеет место сегодня, функционирует таким образом, что индивидуальные и социальные аспекты людей ощущаются и оцениваются как совершенно различные, то легко приходят к тому, что приписывают каждому из них также некий особый вид бытия, различные экзистенции.

4. В житейской практике при непосредственном общении с людьми кажется чем-то само собой разумеющимся, что эти различные аспекты оказываются нераздельными. Так, находят совершенно естественным, что некий человек является единственной в своем роде личностью по имени Ганс-Хайнц Вебер и одновременно немцем, баварцем, жителем Мюнхена, католиком, издателем, женатым человеком и отцом троих детей. Линзу внимания можно поднести поближе или подальше; можно направить ее на то, что выделит человека как единственного в своем роде из массы всех остальных, что отличит его от всех остальных; можно направить ее на то, что его свяжет со всеми остальными, на его отношения с ними, на его зависимость от остальных; наконец, ее можно направить на специфические изменения и структурные переплетения этих отношений как таковых.

Мы достигли того состояния языкового и мыслительного развития, благодаря которому различные срезы, рассматриваемые при различном положении линзы, стало возможно охарактеризовывать в самом общем виде посредством различных понятий. Люди, которых рассматривают, все время одни и те же; но при одном положении линзы их видят как индивидов,

при другом — как малые или большие общественные объединения: семьи, нации, или, может быть, также как хозяйственные предприятия, профессиональные союзы и социальные слои. В качестве введения в проблематику реального положения вещей этого вполне достаточно; и если бы с этого момента было возможно следовать далее в качестве безучастных сторонних наблюдателей, тогда мы бы отправились, не раздумывая.

Но в ходе конфликтов и борьбы за власть между носителями противоположных общественных идеалов эти понятия одновременно приобретают значение чувственных символов. Вопрос о том, какой вид, собственно, имеют отношения того, что классифицируется как «индивидуальное» и «общественное», отходит на задний план перед вопросом о том, что является более ценным: первое или второе. Так как в споре идеалов одно обычно оценивается намного выше другого и довольно часто одно при этом оценивается позитивно, а другое негативно, два данных понятия употребляют так, как если бы речь шла о двух вещах различной ценности или о двух различных персонах. Об «индивиде» и «обществе» говорят тем же способом, что и о перце и соли или об отце и матери. В мышлении и речи орудуют двумя понятиями, посредством которых человеческие феномены двух неразрывных плоскостей наблюдения классифицируют, в общем, таким способом, как если бы речь шла о двух различных сущностях, из которых одна может существовать без другой. Это представление о раздельном существовании обоих — об индивидах, которые в каком-то смысле существуют по ту сторону общества, и об обществе, или об обществах, которые существуют в каком-то смысле по ту сторону индивидов, — на деле является негласным условием, общим в споре «индивидуалистов» и «коллективистов» (или как бы они себя ни называли) для обоих противников. Оно отно-

сится к непроверяемым и неоспоримым основаниям их спора.

На начальном этапе обсуждения вопроса о том, что собой фактически представляет отношение индивидуальных или общественных аспектов в человеке, подобное употребление слов «индивид» и «общество» то и дело заводит мысли в тупик нерешаемых лжепроблем. Представление, возникающее благодаря ему, образ двух различных сущностей, между которыми существует гигантская пропасть или непреодолимое противоречие, в значительной мере ответственно за все бесконечные дискуссии о том, кто «был» раньше, «индивид» или «общество» — вариации старой темы курицы и яйца, — или о том, кто кого обуславливает: «Следует ли исходить из «индивидов», для того, чтобы понять «общество», или же из общественных феноменов для того, чтобы делать выводы об индивидуальном?» В качестве недискутируемого базиса научного исследования этот образ способствует развитию мыслей о том, что разделение наук о человеке на такие, которые занимаются индивидами, и такие, которые имеют дело с обществами, оказывается чем-то большим, нежели просто фазой научного разделения труда, которое рано или поздно должно привести к единству и синтезу, о том, что речь идет о разделении, оправданном особым существованием самих исследуемых предметов. Это запутывает постановку вопроса исторических наук: «Кроется ли причина исторических перемен в великих личностях или в безличных общественных силах?» Иными словами, перед нами типичный пример того способа, каким различия ценностей и чувств, связанных с различными аспектами или функциями одной и той же данности, при употреблении соответствующих слов кристаллизуются в представление, будто в действительности речь идет о совершенно различных данностях. Так как в ходе подобных споров тому, что выше оценивается и окру-

жается позитивными чувствами, часто вынуждены приписывать большую степень действительности, то неизбежно возникают дискуссии, напоминая дискуссии схоластов по вопросу о реальности понятий: «Являются ли общественные отношения единственно действительным, а индивиды лишь продуктом окружающего социального мира?»; «Являются ли индивиды единственно действительным, а общество только *flatum vocis*\*?»; «Или же они равным образом действительны и находятся во взаимодействии друг с другом?»

Если это именно таким образом высказывают, понимают и сознают, то нетрудно понять, что все способности мышления и речи, которые ведут к тому, что понятия «индивид» и «общество» употребляются так, словно речь идет о двух отдельно и независимо друг от друга существующих данностях — не исключая также и представления об их «взаимодействии», — на самом деле являются недостаточными и не соответствующими реальному положению дел. Если обратиться за помощью к историческому знанию о европейских обществах более ранних эпох или современных обществах на более ранних ступенях их развития, то можно довольно легко увидеть, что представление о разделении и противоположности «отдельного человека» и «общества», «Я» и «других» ни в коем случае не является само собой разумеющимся, общечеловеческим, господствующим видом самопереживания человека во все времена, как это часто преподносится сегодня.

Но, будучи недостаточными в качестве средств объяснения реального положения дел, в качестве средства выражения для самопереживания людей определенной исторической эпохи, принадлежащих к современным крайне дифференцированным и индус-

\* Пустое сотрясение воздуха (лат.). — Прим. ред.

стриализированным общественным объединениям, подобные способы речи и мышления оказываются совершенно аутентичными и подлинными. И как бы ни были очевидны факты, на которые можно было бы указать для того, чтобы продемонстрировать, как эти формы переживания и соответствующие им виды образования понятий на самом деле далеки от действительности, для многих людей они обладают силой убеждения, которую едва ли можно поколебать путем указания на факты.

Господствующее употребление языка и мышления предоставляет этим, как и многим другим, понятиям, относящимся к человеческому миру, широкое пространство для наполнения аффектами. Соответственно, их значение обычно в большей мере отражает чувственное состояние говорящих, нежели смысл того, о чем они говорят. Эта относительно высокая наполненность мышления и речи аффектами, в той мере, в какой это относится к событиям человеческого мира, не является показателем дефекта того, что, прибегая к сильно овеществленным и наполовину метафизическим понятиям, называют «рассудком» или «разумом». Проблема, с которой здесь сталкиваются, часто скрывается упомянутым представлением о том, что люди, так сказать, от природы обладают «рассудком», который — как свет маяка — равномерно освещает все сферы жизни, если не затуманивается, словно облаками, порывами чувств. В своем полном значении данная проблема обнаружится лишь тогда, когда в расчет будет приниматься элементарное структурное своеобразие человеческой ситуации, о которой выше шла речь, а именно функциональный круговорот, который связывает развитие общественного контроля человеческой сферы жизни с самоконтролем в мышлении об этой сфере жизни.

Общественный стандарт контроля в сфере того, что мы характеризуем как «природные процессы»,

сегодня в индустриальных государствах является относительно высоким; то же самое относится и к самоконтролю деятельности наблюдения и мышления внутри данной сферы. Здесь опасность и неуверенность людей в течение последних столетий заметно уменьшились, а сдерживание желаний и страхов в мыслительной деятельности и в образовании понятий заметно возросло. В отношении же широких сфер человеческого мира, и особенно его напряжений и конфликтов, стандарт общественного контроля над самими событиями, а также над самоконтролем при размышлении о них, является все еще крайне незначительным. Взаимные угрозы людей, особенно угрозы друг другу государственных образований, и связанная с ними неуверенность еще в самом деле слишком велики, а сдерживание аффектов в мышлении об этой сфере в сравнении с их сдерживанием в отношении природных процессов является очень небольшим<sup>1</sup>.

Смещение идеалов и ценностей, возникающих вследствие борьбы за власть враждебных человеческих групп и в соответствии с этим обладающих относительно большой наполненностью чувствами, является одним из многих примеров своего рода обратного эффекта в спорах по вопросу об отношении «индивида» и «общества», кажущихся чисто предметными. Таков заколдованный круг, ловушка, в которую здесь все попадают: в работе мышления и наблюдения, связанной с человеческим миром, трудно повысить стандарт самодисциплины, сдерживания желаний и опасений, а вместе с тем также и соответствия мыслей и наблюдений реальному положению вещей, куда угроза человека человеку, межчеловеческие напряжения и конфликты всех видов относительно велики, а стандарт их контролируемости со стороны людей относительно низок; и в равной степени трудно подобные межчеловеческие напряжения и конфликты сделать в более высокой мере контролируемыми.

ми человеком, покуда аффективность мышления и восприятия в этой сфере жизни относительно велика, а их соответствие реальному положению вещей относительно низко.

Представление о том, будто одно только мышление может служить исходным пунктом для того, чтобы ослабить винты этого *circulus vitiosus* и в конце концов выскользнуть из ловушки, немного напоминает рассказ старого доброго барона Мюнхгаузена, который вытащил себя из болота за собственную косичку. Ведь речь не идет о том, что способен мыслить тот или иной отдельный человек. Какой бы смелой и богатой ни была творческая сила мышления отдельного индивида, человек никогда не может слишком уж далеко уйти от современного ему стандарта мышления и речи. Он находится во власти данного стандарта уже хотя бы посредством языковых инструментов, которыми располагает. Если он использует их слишком уж далеким от привычного, господствующего применения языка и мышления способом, то его перестают понимать. Его слова теряют свою главную функцию инструментов коммуникации между людьми. Потенциал их дальнейшего развития отдельным человеком может быть очень значительным, но он всегда является ограниченным. Ибо мысли, которые перестают быть передаваемыми, не имеют никакого значения. В соответствии с этим то, что здесь было сказано о *circulus vitiosus*, относится в первую очередь к данному, существующему общественному стандарту мышления и речи. Он является тем, что вместе с общественным стандартом контроля над соответствующей жизненной сферой образует некий вид функционального круговорота. До тех пор пока второй является относительно низким, а первый — сильно аффектированным и сравнительно мало отражающим реальное положение дел, они взаимно мешают развитию друг друга. Данная тенденция, которая, таким образом,

постоянно усиливается, делает чрезвычайно трудным приведение в движение одного без того, чтобы одновременно также не задеть и другое.

И тем не менее что-нибудь нашему мышлению да поможет.

### В. МЫСЛЯЩИЕ СТАТУИ

1. Часто можно обнаружить, что в основе дискуссий об отношении индивида и общества явно или неявно лежит представление, которое кратко можно резюмировать следующим образом: «То, что можно действительно *видеть*, суть отдельные люди. Общества видеть нельзя. Их нельзя воспринимать органами чувств. Следовательно, о них нельзя сказать, что они существуют и являются «действительными» в том же смысле или мере, в какой это можно сказать об отдельных людях, которые их образуют. В конце концов, все, что мы способны сказать об общественных образованиях, сводится к наблюдениям отдельных людей, их действий или творений».

На основании этой позиции многие люди приходят к убеждению в том, что все высказывания об общественных явлениях представляют собой в основе обобщения наблюдений над индивидами; иногда можно даже слышать замечание о том, что не только *высказывания* о подобных явлениях, но и сами эти явления, общества и отдельные общественные образования как таковые являются не чем иным, как абстракциями. «Хорошо, — можно тогда, пожалуй, сказать, — общественные образования просто следует изображать как отношения между отдельными людьми. Но поскольку только их, отдельных людей, можно чувственно воспринимать — не открывается ли все, что мы можем сказать о подобных отношениях, неявно в наблюдениях над отдельными людьми? Поскольку отношения как таковые нельзя непосредственно вос-

принимать, то как тогда можно их исследовать? Как, варьируя знаменитые кантовские вопросы, вообще возможны общественные науки?»

Таким образом, при рассмотрении одной из основных проблем общественных наук сталкиваются с вопросами, которые имеют определенное родство с проблемами классической теории познания. Изначальный пункт хода мысли в обоих случаях образует представление о том, что все наше знание первоначально является знанием об отдельных телах или, во всяком случае, о телесных событиях, воспринимаемых нами при помощи органов чувств. Одну из основных проблем, с которыми в данном случае сталкиваются, образует вопрос о том, как мы приходим к нашему знанию обо всех чувственно не воспринимаемых отношениях между отдельными телами. В одном случае он формулируется как вопрос о происхождении нашего знания об отношениях между отдельными людьми, в другом случае — как вопрос о происхождении нашего знания об отношениях между внечеловеческими объектами и их изменениями, например их отношении как причины и следствия.

Родство вопросов отнюдь не случайно. Как там, так и здесь оно совпадает со специфической формой самосознания и человеческого образа. Однако о ней привыкли думать не как о таковой, не как о некоторой форме и разновидности сознания человека, воспринимаемой им самим и другими людьми. Чаще всего ее изображают просто как нечто естественное и общечеловеческое, как *единственную* форму человеческого самосознания, как тот образ, который люди вообще имеют о самих себе во все времена.

В то же время можно обладать знанием о том, что существовали и существуют и иные типы переживания себя и других. Можно знать, что собственная, хорошо известная форма самосознания и человеческого образа возникает в истории людей довольно по-

дно, формируется медленно и существует относительно короткий промежуток времени в ограниченных кругах античных обществ, появляясь затем снова, начиная с так называемой эпохи Ренессанса, в западных обществах. Тем не менее обычно она представляется единственно нормальным и здоровым способом переживания себя и других людей, который, в отличие от иных способов, не нуждается ни в каком объяснении. Она еще и сегодня обладает столь высокой степенью чего-то само собой разумеющегося, что становится трудно извлечь ее из бастионов собственного сознания, поставить перед собой и взглянуть на нее как на нечто новое и удивительное.

С другой стороны, до тех пор пока мы не способны это сделать, сохраняется опасность запутывания в непреодолимых трудностях при решении как практических, так и теоретических вопросов, как в действии, так и в мышлении. Разумеется, критика самосознания, требование ревизии основных форм опыта своей и чужой самости, господствующих в собственном обществе, вызывает сопротивление из самых благих побуждений. Основная схема представлений о себе самом и других людях является элементарнейшим условием ориентации среди людей и возможности, по крайней мере в пределах собственного общества, находить согласие с людьми. Если поставить ее под сомнение, то это будет угрожать собственной безопасности. То, что было определенным, станет неопределенным. Мы окажемся в ситуации человека, которого вдруг выбросили в открытое море, и он даже не видит на горизонте землю. Разумеется, основные привычки и представления, которые мышление, не раздумывая, принимает вместе со словами родного языка, относятся к тем незаменимым средствам ориентирования, без которых теряется жизненная устойчивость, точно так же, как утрачивается возможность пространственного ориентирования в том

случае, если привычные ключевые знаки, определяющие наши ожидания восприятия, внезапно оказываются ненадежными и обманчивыми. Но без того, чтобы отважиться оказаться на некоторое время в море неопределенности, нельзя избавиться от противоречий и недостатков своей обманчивой самоуверенности.

Для того, чтобы вывести на свет всю странность собственного образа себя и образа человека вообще, может оказаться полезным ретроспективный, словно отраженный в зеркале, взгляд на этот образ: тогда, возможно, мы заметим то, что столетиями постоянно сковывало решение данной проблемы познания.

Вспомним о человеке, который первым парадигмально поставил проблему знания и познания в той форме, которая более или менее сохраняется до наших дней, о Декарте. Программный тезис, связываемый с его именем, — «Мыслю, следовательно, существую» — достаточно известен. Но этот тезис лишь усиливает смутное и вызывающее недоумение впечатление от того образа самого себя и человека вообще, который лежит в основе его размышлений. Для того, чтобы понять это основное представление, необходимо, по меньшей мере в общих чертах, вспомнить о ходе мыслей философа, о периоде неуверенности и сомнения, через который он прошел, прежде чем вновь обрести прочную почву под ногами, заново удостоверившись в том, что несомненный факт собственного мышления так же несомненно подтверждает и существование собственной самости.

Сначала он спрашивает себя, существует ли что-нибудь такое, что было бы абсолютно достоверно, не-что, в чем ни при каких обстоятельствах нельзя усомниться. В общественной жизни, утверждает он, многие идеи нужно считать такими же достоверными, как Евангелие, хотя на самом деле они являются какими угодно, только не достоверными. Поэтому Декарт ре-

шается отправиться на поиски того, что является абсолютно истинным, отказавшись от всех представлений, в отношении достоверности которых может возникнуть хотя бы тень сомнения. «Все, чему я научился, — говорит он, — все, что я знаю, я получил посредством чувственных восприятий. Но можно ли действительно доверять своим органам чувств? Могу ли я быть уверен в том, что я сижу у теплой печки в своем ночном халате и держу в руках этот лист бумаги? Могу ли я быть совершенно уверен в том, что это мои руки и мое тело? Разумеется, я вижу свои руки; я ощущаю свое тело. Но, — это говорит голос сомнения, — разве не существует людей, которые верят, будто они короли, в то время как на самом деле являются нищими? Разве не существует людей, убежденных в том, что у них фаянсовая голова, а тело — из стекла? Может быть, Бог устроил вещи так, что я *верю* в то, что вижу небо и землю, и *верю*, что имею тело, обладающее тремя измерениями, в то время как в действительности ничего подобного не существует? Или если Бог этого не делал, может быть, меня вводит в заблуждение злой дух, заставляя меня эти вещи ощущать, видеть и слышать, в то время как в действительности их вовсе нет? Нельзя, — говорит он, — сбрасывать эту возможность со счетов». И поскольку он чувствует, что мало-помалу вынужден отвергнуть каждое из имеющихся у него представлений о себе самом и о мире как сомнительное и недостоверное, то в конце концов, как и другие люди под безжалостным натиском сомнения, впадает в совершеннейшее отчаяние. Ему кажется, что нет в этом мире ничего, что было бы достоверным, в чем невозможно было бы усомниться.

«Следовательно, я должен, — пишет он, — рассмотреть возможность того, что небо и земля, все формы в пространстве являются не чем иным, как иллюзиями и фантазиями, которые злой дух использует как

ловушки для моей веры. Представлю себе, что я не обладаю ни глазами, ни руками, ни плотью, ни кровью, ни органами чувств, но лишь ложным образом верю в то, что обладаю всем этим».

Только после того, как он какое-то время двигался по тоннелю неуверенности и сжег весь свой прежний опыт испепеляющей проверкой своего радикального сомнения, философ увидел в конце слабый свет. Как бы сильно ни мучило сомнение и ни угрожало разрушить всякую достоверность, имеется, говорит он, один факт, в котором нельзя усомниться. «Возможно ли, — говорит он себе, — окончательно убедиться в том, что сам я вовсе не существую? Нет, я существую. Ибо я могу быть уверен в том, что способен думать и сомневаться».

Здесь мы сталкиваемся непосредственно с самим ядром этой своеобразной формы самосознания: чувственные восприятия и соответствующее знание о телесных данностях, включая собственное тело, могут быть сомнительными и обманчивыми. Но нельзя сомневаться, заключает Декарт, в самом сомнении: «Я не могу мыслить того, что я не мыслю. Но невозможно мыслить без того, чтобы не существовать».

Представление о человеческой самости, о котором здесь идет речь, и постановка вопроса, которая его в себе заключает, являются чем-то большим, нежели игрой мысли отдельного философа. Они в значительной мере характерны для того перехода от представлений, опиравшихся на религию, к секуляризованным представлениям людей о себе самих и о мире, который стал ощутимым ко времени жизни Декарта. Эта секуляризация человеческого мышления и поведения определенно не была творением одного или нескольких отдельных индивидов. Она совпала со специфическими изменениями совокупных жизненных и властных отношений в общественных объединениях Запада. В своем индивидуальном изложении размышле-

шается отправиться на поиски того, что является абсолютно истинным, отказавшись от всех представлений, в отношении достоверности которых может возникнуть хотя бы тень сомнения. «Все, чему я научился, — говорит он, — все, что я знаю, я получил посредством чувственных восприятий. Но можно ли действительно доверять своим органам чувств? Могу ли я быть уверен в том, что я сижу у теплой печки в своем ночном халате и держу в руках этот лист бумаги? Могу ли я быть совершенно уверен в том, что это мои руки и мое тело? Разумеется, я вижу свои руки; я ощущаю свое тело. Но, — это говорит голос сомнения, — разве не существует людей, которые верят, будто они короли, в то время как на самом деле являются нищими? Разве не существует людей, убежденных в том, что у них фаянсовая голова, а тело — из стекла? Может быть, Бог устроил вещи так, что я *верю* в то, что вижу небо и землю, и *верю*, что имею тело, обладающее тремя измерениями, в то время как в действительности ничего подобного не существует? Или если Бог этого не делал, может быть, меня вводит в заблуждение злой дух, заставляя меня эти вещи ощущать, видеть и слышать, в то время как в действительности их вовсе нет? Нельзя, — говорит он, — сбрасывать эту возможность со счетов». И поскольку он чувствует, что мало-помалу вынужден отвергнуть каждое из имеющихся у него представлений о себе самом и о мире как сомнительное и недостоверное, то в конце концов, как и другие люди под безжалостным натиском сомнения, впадает в совершеннейшее отчаяние. Ему кажется, что нет в этом мире ничего, что было бы достоверным, в чем невозможно было бы усомниться.

«Следовательно, я должен, — пишет он, — рассмотреть возможность того, что небо и земля, все формы в пространстве являются не чем иным, как иллюзиями и фантазиями, которые злой дух использует как

ловушки для моей веры. Представлю себе, что я не обладаю ни глазами, ни руками, ни плотью, ни кровью, ни органами чувств, но лишь ложным образом верю в то, что обладаю всем этим».

Только после того, как он какое-то время двигался по тоннелю неуверенности и сжег весь свой прежний опыт испепеляющей проверкой своего радикального сомнения, философ увидел в конце слабый свет. Как бы сильно ни мучило сомнение и ни угрожало разрушить всякую достоверность, имеется, говорит он, один факт, в котором нельзя усомниться. «Возможно ли, — говорит он себе, — окончательно убедиться в том, что сам я вовсе не существую? Нет, я существую. Ибо я могу быть уверен в том, что способен думать и сомневаться».

Здесь мы сталкиваемся непосредственно с самим ядром этой своеобразной формы самосознания: чувственные восприятия и соответствующее знание о телесных данностях, включая собственное тело, могут быть сомнительными и обманчивыми. Но нельзя сомневаться, заключает Декарт, в самом сомнении: «Я не могу мыслить того, что я не мыслю. Но невозможно мыслить без того, чтобы не существовать».

Представление о человеческой самости, о котором здесь идет речь, и постановка вопроса, которая его в себе заключает, являются чем-то большим, нежели игрой мысли отдельного философа. Они в значительной мере характерны для того перехода от представлений, опиравшихся на религию, к секуляризованным представлениям людей о себе самих и о мире, который стал ощутимым ко времени жизни Декарта. Эта секуляризация человеческого мышления и поведения определенно не была творением одного или нескольких отдельных индивидов. Она совпала со специфическими изменениями совокупных жизненных и властных отношений в общественных объединениях Запада. В своем индивидуальном изложении размышле-

ния Декарта представляют собой типичный шаг в этом направлении. В парадигмальной форме они указывают на специфические проблемы, с которыми сталкиваются люди при размышлении о себе самих и о достоверности своих образов себя в эпоху, когда основная религиозно-церковная схема самопереживания и переживания мира стала подвергаться открытому сомнению и перестала быть сама собой разумющейся. Вместе с тем фундаментальная схема, удостоверявшая представление людей о самих себе как о части божественно созданной Вселенной, не исчезла, а лишь утратила свое центральное и господствующее положение в мышлении людей. До тех пор пока она занимала это место, то, что можно было воспринять органами чувств, получить благодаря мышлению и наблюдению, в лучшем случае играло вторичную роль в вопросах, мыслях и мировосприятии людей. Вопросы, которые в первую очередь принимались ими близко к сердцу, ориентировались на нечто, что принципиально не могло быть обнаружено в наблюдении посредством чувственных органов и в мышлении, опирающемся на методическое использование глаз и ушей, например на определение души или на понимание назначения людей и животных в рамках божественного творения. На вопросы подобного рода люди могли найти ответы, лишь опираясь на признанные авторитеты: священные тексты либо исполненных благодати людей — короче, на основе прямого или косвенного откровения. Индивидуальные наблюдения здесь помогали лишь в малой степени, а индивидуальное размышление только в той мере, в какой оно представляло собой интерпретацию того или иного авторитета откровения. В соответствии с этим люди ощущали себя частью незримого Царства Духа. Они хотели видеть себя включенными в иерархию существ, низшую ступень которой образовывали растения и животные, высшую — ангелы, а вершину — сам

Бог. Или, может быть, они переживали себя в качестве своеобразного микрокосма, чье состояние теснейшим образом было связано с сотворенным макрокосмом. Особенностью данной основной схемы образа мира и человека было то, что воспринимаемое при помощи органов чувств получало смысл и значение посредством чего-то, что принципиально нельзя было найти и подтвердить на основе индивидуальных наблюдений и размышлений.

Своей предпосылкой способ мышления Декарта имеет определенное ослабление и утрату власти теми общественными объединениями и институтами, которые были главными выразителями средневековой мыслительной традиции. В его способе мышления отразился современный ему опыт того, что люди в состоянии без опоры на церковные или античные авторитеты, только лишь на основе своих собственных наблюдений и мыслительной деятельности разгадать природные взаимосвязи и сделать их доступными для использования в человеческих целях. Это открытие или, с учетом предварительных достижений и помощи со стороны мыслителей классической античности, это повторное открытие самих себя как существ, способных без оглядки на авторитеты посредством собственного мышления и наблюдения добиться достоверного знания о взаимосвязях природных процессов, выдвинуло на передний план в том образе, который у них был о самих себе, их собственную мыслительную деятельность, овеществленно названную «рассудком», и их собственную способность восприятия, т. е. «чувства».

2. Может быть, в силу того, что все эти представления стали чем-то совершенно обыденным, нам не просто сегодня поставить себя на место тех людей, в эпоху которых подобный опыт лишь постепенно и не без сильнейшего сопротивления становился осязаемым в

мыслительной работе людей как нечто новое. Но обращение к эпохе, в которой ставшее сегодня само собой разумеющимся еще имело блеск и свежесть непривычного, возможно, позволит нам острее и ярче представить своеобразие наших основных представлений о мире и о себе самих, людях, которые к этим представлениям привыкли и для которых они чаще всего остаются за порогом ясного сознания. Оно позволит сознанию осветить тот факт, что образ самих себя, которым сегодня в наиболее отчетливом виде располагают люди европейско-американских обществ-пионеров — например, они рассматривают сами себя, людей вообще в качестве существ, которые исключительно посредством своей личной рассудочной деятельности, посредством индивидуального наблюдения и размышления могут делать выводы о связи событий, — ни в коем случае не является образом, понятным из самого себя, так сказать, *a priori*. Он не есть нечто, понимаемое изолированно, независимо от общественной связи опыта, от совокупной ситуации тех, кто переживает себя таким образом. Он образуется как симптом и как фактор специфического изменения, которое, как во всех подобных случаях, одновременно затрагивает функциональную связь всех трех основных координат человеческой жизни: отпечаток и позицию отдельного человека внутри своего общественного строения, структуру самого этого строения и отношение общественных людей к процессам внечеловеческого универсума. Ретроспективно можно более отчетливо видеть, насколько тесно этот переход от преобладающе авторитарного мышления к более автономному мышлению — по крайней мере в отношении природных событий — был связан со всеохватывающим сдвигом индивидуализации в Европе XV, XVI и XVII столетий. Он образовывал некую параллель к переходу от более зависимой от «внешних» авторитетов совести к совести более автоном-

ной и «индивидуальной». Ретроспективно можно лучше видеть, как тесно новая форма самосознания была связана с растущей коммерциализацией государственных образований, с восхождением богатых придворных и городских слоев и не в последнюю очередь также с осязательно возросшей властью людей над ходом самих внечеловеческих природных процессов.

В ходе многочисленных открытий в области природных процессов люди на деле открывали также нечто новое о самих себе. Они не только все больше учились достигать достоверности в знании о природных взаимосвязях путем методического размышления и наблюдения, но также и сами становились более понятными себе как существа, которые, опираясь на собственные индивидуальные размышления и наблюдения, способны достичь подобной достоверности. Их образ физического универсума изменялся, и их образ самих себя, их образ человека изменялся также; и в отношении самих себя они были мало склонны мириться с традиционным образом, освященным авторитетами. Все более сознательно они подвергали самих себя проверке в зеркале собственного сознания, наблюдали за собой, а также более осознанно и планомерно размышляли об остальных людях. Короче говоря, они перешли на новую ступень самосознания. Изменения обоих порядков — их образа внечеловеческого универсума и их образа самих себя — были теснейшим образом связаны друг с другом. И картезианская постановка вопроса, «теоретико-познавательная» постановка вопроса вообще была не чем иным, как формой выражения этого нового образа человека о себе самом.

3. Однако речь вовсе не идет о том, что сами люди, задействованные в этих изменениях, были способны осознавать их так же, как их можем осознавать сегодня мы, находясь на определенной дистанции. То, что

стали способны воспринимать, например, в эпоху Ренессанса и что сегодня еще является господствующей схемой самосознания и образа человека, постепенно выросло в ряде конкретных обществ и медленно упрочивалось до само собой разумеющегося: в свою очередь, этот само собой разумеющийся образ восприятия также имеет тенденцию к ослаблению, и поэтому ставшая ныне само собой разумеющейся форма самосознания, представляющаяся вечным и общезначимым основным воззрением людей на самих себя и рассматриваемая как нечто, имеющее свои производные и связи с общественным опытом, прошлым и настоящим, сама отражает медленное продвижение к новой, более широкой ступени самосознания.

По сравнению со своими средневековыми предшественниками люди европейских обществ эпохи Ренессанса достигли более высокой ступени самосознания. Их растущая способность видеть самих себя, так сказать, на удалении, словно с Солнца, ставшего для них центром мира, вместо того чтобы наивно и без лишних вопросов рассматривать Землю и самих себя в качестве центра мироздания, одним словом — «коперниканская революция», была не менее характерна для нового уровня самосознания, к которому эти люди медленно продвигались, чем все остальное.

Но по сравнению с этим уровнем самосознания современные люди уже во многом находятся на пути к следующему уровню; они в определенной мере учатся улавливать собственный образ и в зеркале привычного самосознания, и одновременно также в другом, более широком и более удаленном зеркале. И как прежде развитие естественных наук, так сегодня их дальнейшее совершенствование вместе с подъемом общественных наук, наук о человеке, одновременно является и двигателем, и симптомом этого изменения.

Было бы, конечно, предпочтительнее, если бы была возможность говорить просто о расширении

знаний людей о самих себе. И хотя это не совсем лишено смысла, данный способ формулирования не является удовлетворительным: он не полностью соответствует фактам. Процесс приобретения знания, постоянное увеличение фактического знания людей, большее приближение человеческих представлений и способов исследования к тому, что в свете критических наблюдений оказывается фактом, совокупное изменение человеческого опыта в процессе жизни многих поколений — и соответственно также в ходе жизни отдельных людей — не являются во всех случаях просто расширением и увеличением, так сказать, в одном измерении. Речь не идет только лишь о растущем накоплении фактического знания, идей или методов мышления и исследования, которые лежат в одной и той же плоскости, словно картофель на тарелке.

Существуют также различия в *плоскостях* рассмотрения, сравнимые, например, с различиями между видом людей, получаемым непосредственно на улице, если идти среди них, и другими видами, которые возникают, если людей рассматривать со второго или шестого этажа либо вовсе с самолета. Временами — например, на исходе средневековья или в нашу собственную эпоху начиная с конца XVIII века, а аналогичным образом также и в современных обществах Африки и Азии — одновременно с постоянным расширением общественного знания и специфическим переформлением общественной жизни можно наблюдать также и открытие нового, более широкого или более высокого (или его можно назвать как-нибудь иначе) взгляда, характерного для новой плоскости сознания.

Особая трудность, которую представляет это положение вещей для понимания и изображения, состоит в том, что нельзя, скажем, просто отделить эти взгляды от взглядов других плоскостей сознания. Сравне-

ние с перспективами пешехода и летчика повисает в воздухе. Люди устроены таким образом, что они, оставаясь в рамках одного и того же образа, одновременно могут переживать себя и других как пешеходы и в то же самое время глядеть на других с того или иного этажа, представляя, как они сами и другие люди в качестве пешеходов идут вниз по улице; также они, наверное, могут воспринимать при этом с перспективы летчика образы и фигуры, которые они образуют внизу вместе с другими людьми на улице и при рассмотрении себя из окна дома.

Простые общества — а также дети во всех обществах — и сегодня еще демонстрируют примеры людей, которым совершенно недоступна способность переживать самого себя и своих спутников по группе на дистанции, подобно наблюдателям из окна дома, в то время как они, так сказать, идут по улице. Но и эти люди, несомненно, обладают сознанием о самих себе и других людях. Они еще живут и действуют непосредственно в общении и связи с другими. Они не имеют доступа к той форме опыта и тому миру представлений, которые делают для людей возможным осознание самих себя вне и независимо от собственной группы как в определенной мере противостоящую этой группе персону. Они не «индивидуализированы» в том смысле, в каком это слово может употребляться применительно к людям более сложных обществ. Можно попытаться сказать, что они имеют сознание, не имея самосознания. Но хотя эта формулировка и затрагивает нечто важное в рассматриваемом положении дел, в строгом смысле слова она, пожалуй, является неудовлетворительной. Ибо все сохранившиеся до настоящего времени традиционные общественные объединения, кажется, имеют в своем лексиконе наряду с «Мы» также и такие понятия, которые соответствуют нашему «Я» и «Ты»; поэтому возможность того, что когда-то существовали человеческие группы, в кото-

рых также и взрослые еще не могли осуществить акт самодистанцирования, необходимый для того, чтобы говорить о себе «Я», а о другом — «Ты», следует воспринимать, по меньшей мере, как гипотезу. С другой стороны, пожалуй, можно говорить о том, что люди многих современных объединений не способны осуществить простой, но для них уже действительно сложный вид расширенного акта самодистанцирования, необходимый для того, чтобы переживать себя самого не только как «Я», но и как возможное «Ты» для других людей, которые могут сказать себе «Я».

Самые простые примеры многослойности сознания на нашем конце человеческого развития можно, пожалуй, найти в определенных сферах литературы. Вспомним о развитии романа во второй половине XIX века. В прозаических произведениях более ранних веков — и, конечно, не только в *прозаических* произведениях — внимание писателей в первую очередь направлялось на то, чтобы рассказать читателю, что люди совершали, что происходило. Постепенно их внимание стало концентрироваться не только на рассказе о том, что происходило, но и на том, как находившиеся внутри этих событий люди переживали их. Они описывали, например, пейзаж и одновременно также так называемый «внутренний пейзаж» в узком и широком смысле слова — *«la paysage intérieur»*. Они описывали встречи людей и одновременно также «поток сознания» — *the «stream of consciousness»* — встречающихся людей. Какие бы лозунги при этом ни использовались, изменение, которое в данном случае находило в литературе свое выражение, вовсе не было ограничено одной лишь литературой. Особая чувствительность писателей позволила им — как своего рода авангарду общества — воспринять изменения, которые произошли в широком пространстве их обществ, в совместной жизни людей, и придать им выразительную форму. Если бы они не сумели этого сделать, то

не нашли бы читателей, которые бы их поняли и оценили. Эти литературные формы фактически являются свидетельствами длительного восхождения к новой плоскости сознания, наблюдаемого в ряде обществ. И то, о чем мы здесь говорим, в основе есть не что иное, как попытка помочь рождению следующей ступени самосознания и образа человека, медленно появляющейся на горизонте в связи с более широким опытом восприятия людьми самих себя в качестве индивидов, общества и природных образований.

4. Одна из трудностей, с которыми сталкиваются при подобных попытках, связана с тем фактом, что едва ли существуют систематические продолжительные исследования подобных изменений в истории как обществ, так и отдельных людей, а также убедительные теоретические модели этого развития в направлении большей многослойности актов сознания. В таких выражениях, как «переход к более широкой плоскости сознания», знатоки, возможно, почувствуют привкус чего-то гегелевского. Можно в целом говорить о том, что расхожие слова, которые здесь поневоле приходится употреблять в поисках более-менее подходящих понятий для выражения того, что постепенно становится все более и более зримым, неустрашимым образом соединены с уже существующими ассоциациями, которые искривляют и искажают наблюдаемую перспективу.

Так, может возникнуть мысль о том, что идея последовательных стадий изменения перспективы во взгляде людей на себя самих и на мир есть просто порождение спекулятивной фантазии; или что она несет в себе представление об автоматическом, предопределенном развитии, необходимой исторической последовательности, само собой разумеющемся улучшении и прогрессе, самораскрытии надындивидуального духа; или что она включает в себя мысли, на ко-

торые обычно указывают при помощи таких слов, как «релятивизм» и «историзм», а именно что с открытием новой перспективы сознания все, что человек прежде знал, мыслил или говорил, оказывается ложным и должно потерять свое значение.

Но на самом деле речь вовсе не об этом. Представление о многослойности того, что мы овеществлено называем «сознанием», вытекает из усилий построить мысленный каркас, в который можно будет включать совершенно специфические наблюдения и который может служить в качестве основы и метода будущих наблюдений. Он должен быть открыт и доступен проверке и ревизии на основе дальнейших эмпирических исследований. И то, что он имеет несколько гегелевский привкус, по сути, проистекает из того, что Гегель в значительной степени ориентировался на феномены, доступные эмпирической проверке, хотя в структуре своей спекулятивной системы сам он это отвергал, и поэтому в его мышлении то, что подлежит проверке и подтверждению другими людьми, трудно отделить от того, что просто является его метафизикой и одновременно представляет собой оправдание общественного порядка, в котором он жил. Возможно, вследствие этого смешения он и оттолкнул других от того пути, который был им открыт.

Проще всего, по-видимому, указать направление этого пути, обратясь к элементарному своеобразию человеческого опыта: люди знают, что они что-то знают; посредством своего собственного мышления они способны размышлять и наблюдать, что и как они наблюдают. При определенных условиях они могут подняться над собой и обнаружить самих себя как знающих и даже осознающих свое собственное знание о самих себе как знающих. Другими словами, они в состоянии подниматься по винтовой лестнице сознания с одного этажа, характеризуемого одной перспективой, на более высокий этаж с другой перспективой и

одновременно видеть самих себя стоящими наверху, на других ступенях винтовой лестницы. Помимо этого перспектива, взгляд и понимание, характерные для других ступеней, в той или иной форме входят в собственную перспективу наблюдателя, хотя при этом ее особенности в случае людей, которым она кажется само собой разумеющейся, и тех людей, которые ее приобрели как нечто новое, отнюдь не идентичны; это становится особенно очевидным, если люди оказываются в состоянии рассмотреть свою перспективу наблюдения с позиции более высокой плоскости сознания, то есть на определенном удалении. Насколько далеко можно продвигаться по этой винтовой лестнице, насколько далеко можно по ней подниматься и опускаться, зависит не просто от дарования, от структур личности и интеллектуальных способностей отдельных людей, но и от уровня развития и совокупной ситуации общественного объединения, к которому эти люди принадлежат и которое образует рамки со своими границами и своими возможностями; люди же развивают эти возможности или оставляют их нереализованными.

5. То, что происходило во времена Декарта, было переходом к новой ступени самосознания. Трудности, с которыми на этом пути столкнулся он сам, с которыми столкнулись некоторые его современники и последователи, в значительной степени возникали из-за того, что люди еще не могли по-настоящему согласовывать друг с другом то своеобразие, которое они уже наблюдали на этой ступени винтовой лестницы у самих себя, видя себя знающими и думающими, и то своеобразие, которое они обнаруживали, видя себя просто объектами человеческого мышления и наблюдения. С различными точками зрения на самих себя — как знающих о самих себе и осознающих самих себя, — к которым они в самих себе приходили, они обраща-

лись как с различными составными частями самих себя.

Подобное самопереживание человеком себя нашло свое выражение в размышлениях Декарта, который, с одной стороны, начал воспринимать себя как независимого от авторитетов, обращенного лишь к самому себе мыслителя и наблюдателя, а с другой стороны, одновременно также и как часть наблюдаемого, как одно из тел среди других. Но с помощью тех мыслительных средств, которые находились в его распоряжении, было еще крайне тяжело мысленно преодолеть эту двойственную роль наблюдателя и наблюдаемого, приобретающего и обладающего знанием, субъекта и объекта мышления и познания. В том или ином виде эти две роли изображались как различные виды бытия или даже как отдельные сущности. Во всяком случае, в речи и мышлении употреблялись понятия, оформленные таким образом, как если бы повествование шло о различных или, может быть, даже о независимо существующих вещах. И эта склонность обращаться с понятиями различными, хотя и неразрывно связанными ролями и функциями как с отдельными вещами и сущностями была типична для целой эпохи. Можно сказать, что за первым, религиозно-теологически ориентированным средневековым последовало второе, метафизически ориентированное средневековье, где в мышлении и речи основную роль играли овеществленные функции и чувства. Поясним это на примере.

Как наблюдатель, отдельный человек находил себя, можно сказать, свободным и отделенным от мира; он до определенной степени удалялся, дистанцировался от мира неживых вещей так же, как и от мира людей и вместе с тем от самого себя. В качестве же наблюдаемого человек переживал себя как часть природно происходящего и, в соответствии с состоянием мышления во времена Декарта, как по сути часть физичес-

ких природных процессов, как своего рода природное сооружение или машину, познаваемые, как и другие подобные вещи, посредством органов чувств. В соответствии с этим Декарт в своем мыслительном эксперименте установил существование самого себя в качестве тела как чего-то такого, что так же неопределенно, так же сильно подвержено радикальному сомнению, как и все другие объекты, о которых мы получаем известия посредством органов чувств. В качестве несомненно существующего он увидел только себя самого в своем уникальном качестве мыслящего и сомневающегося человека. Он наблюдал и переживал себя, с одной стороны, словно бы посредством органов чувств других людей или словно видя себя в некоем зеркале, а с другой стороны, как бы без посредничества своих органов чувств, как непосредственно живущего, мыслящего и наблюдающего. И точно так же, как многие другие люди, достигшие этой ступени самосознания, наблюдающие самих себя в качестве наблюдателей, знающие себя как познающих, думающие о себе и переживающие себя в качестве мыслящих и переживающих, Декарт, так сказать, приписывал каждому из способов, посредством которых он удостоверял себя, различное и обособленное существование.

Именно этот тип дуализма, разделения и абсолютизации в самопереживании людей двух точек зрения на самих себя долгое время определял постановку вопроса философской теории познания; и это происходило тем более, чем в большей степени он образовывал основную схему опыта индивидов в восприятии самих себя в пространстве большинства западных обществ. Этот шаг на пути к новой форме самосознания не был, конечно, чем-то уникальным. Уже Библия повествует о шаге подобного рода. В раю прародители людей не осознавали свою наготу; затем они вкусили от запретного плода познания, и для них стала явной

их нагота. Здесь в высшей степени ярко выражено то, насколько тесно подобный рост самосознания связан с развитием совести.

То, что стали чувствовать в эпоху Декарта, было, хотя и на некоторой более высокой ступени винтовой лестницы, сдвигом в том же направлении. Если на предыдущих ступенях самосознания люди непосредственно переживали и ощущали самих себя, в соответствии со своим воспитанием и своими жизненными формами, как членов объединений, семейных групп или сословий, включенных в управляемую Богом империю духа, то теперь они все более стали видеть и чувствовать себя, не утрачивая полностью другого представления, отдельными индивидами. В соответствии с изменением общественных форм жизни, и особенно в связи с требованием сдерживать свои чувства и с усилением необходимости наблюдать и мыслить физические объекты, равно как и людей, прежде чем действовать, в сознании отдельных людей их существование акцентировалось как существование отдельных, отделенных от всех других людей и вещей, индивидов и приобрело более высокую ценность. Акт выделения себя при наблюдении других и самого себя превратился в своего рода устойчивую позицию, пробуждая и укрепляя в наблюдающем представление о себе самом как о существующем отдельно и независимо от всего остального. Этот акт выделения в наблюдении и мышлении кристаллизовался в переживании людей в представление о некоем универсальном отдельном бытии человека. Функции переживания, мышления и наблюдения, которые с точки зрения более высокой ступени самосознания познаются как функции целостного человека, овеществленно изображались как составные части человека наподобие сердца, желудка или мозга, как вид несубстанциальной субстанции в человеке; так, акт мышления сконцентрировался в представление о «разуме», «рассудке»

ких природных процессов, как своего рода природное сооружение или машину, познаваемые, как и другие подобные вещи, посредством органов чувств. В соответствии с этим Декарт в своем мыслительном эксперименте установил существование самого себя в качестве тела как чего-то такого, что так же неопределенно, так же сильно подвержено радикальному сомнению, как и все другие объекты, о которых мы получаем известия посредством органов чувств. В качестве несомненно существующего он увидел только себя самого в своем уникальном качестве мыслящего и сомневающегося человека. Он наблюдал и переживал себя, с одной стороны, словно бы посредством органов чувств других людей или словно видя себя в некоем зеркале, а с другой стороны, как бы без посредничества своих органов чувств, как непосредственно живущего, мыслящего и наблюдающего. И точно так же, как многие другие люди, достигшие этой ступени самосознания, наблюдающие самих себя в качестве наблюдателей, знающие себя как познающих, думающие о себе и переживающие себя в качестве мыслящих и переживающих, Декарт, так сказать, приписывал каждому из способов, посредством которых он удостоверял себя, различное и обособленное существование.

Именно этот тип дуализма, разделения и абсолютизации в самопереживании людей двух точек зрения на самих себя долгое время определял постановку вопроса философской теории познания; и это происходило тем более, чем в большей степени он образывал основную схему опыта индивидов в восприятии самих себя в пространстве большинства западных обществ. Этот шаг на пути к новой форме самосознания не был, конечно, чем-то уникальным. Уже Библия повествует о шаге подобного рода. В раю прародители людей не осознавали свою наготу; затем они вкусили от запретного плода познания, и для них стала явной

их нагота. Здесь в высшей степени ярко выражено то, насколько тесно подобный рост самосознания связан с развитием совести.

То, что стали чувствовать в эпоху Декарта, было, хотя и на некоторой более высокой ступени винтовой лестницы, сдвигом в том же направлении. Если на предыдущих ступенях самосознания люди непосредственно переживали и ощущали самих себя, в соответствии со своим воспитанием и своими жизненными формами, как членов объединений, семейных групп или сословий, включенных в управляемую Богом империю духа, то теперь они все более стали видеть и чувствовать себя, не утрачивая полностью другого представления, отдельными индивидами. В соответствии с изменением общественных форм жизни, и особенно в связи с требованием сдерживать свои чувства и с усилением необходимости наблюдать и мыслить физические объекты, равно как и людей, прежде чем действовать, в сознании отдельных людей их существование акцентировалось как существование отдельных, отделенных от всех других людей и вещей, индивидов и приобрело более высокую ценность. Акт выделения себя при наблюдении других и самого себя превратился в своего рода устойчивую позицию, пробуждая и укрепляя в наблюдающем представление о себе самом как о существующем отдельно и независимо от всего остального. Этот акт выделения в наблюдении и мышлении кристаллизовался в переживании людей в представление о некоем универсальном отдельном бытии человека. Функции переживания, мышления и наблюдения, которые с точки зрения более высокой ступени самосознания познаются как функции целостного человека, овеществленно изображались как составные части человека наподобие сердца, желудка или мозга, как вид несубстанциальной субстанции в человеке; так, акт мышления сконцентрировался в представление о «разуме», «рассудке»

или, в старомодном словоупотреблении, «духе». Оба аспекта двойственной роли людей в отношении самих себя и остального мира как познающих самих себя и знающих о самих себе, как переживающих самих себя и других и выступающих в качестве объекта переживания со стороны себя и других, как отделенных в своем созерцании от мира и как неразрывно вовлеченных в происходящие в мире процессы были, таким образом, в такой степени гипостазированы в речевом и мыслительном употреблении, что стали, так сказать, изображаться как различные предметы, например как «тело» и «дух», из которых второй сидел внутри первого, как косточка в сливе. Тенденция представлять функции как субстанции в действительности зашла столь далеко, что их отношения стали переживаться как пространственные отношения. Присущая людям деятельность наблюдения и мышления с характерной для них отсроченностью поступка, возросшее сдерживание чувственных порывов и связанное с этим переживание человеческого бытия как отделенного ото всего остального и противостоящего миру овеществляется в сознании в представление о чем-то локализованном во внутреннем мире людей, какими они являются себе во всем своем своеобразии в качестве наблюдаемых объектов своих размышлений, т. е. словно тела среди других тел.

6. Основная проблема философской теории познания соответствовала этой форме человеческого самосознания. Она берет свое начало в абсолютизации временного разделения и противопоставления, свойственного актам познания и поиска знаний на той ступени, которую мы называем «научной». Она опиралась на представление о познающем субъекте, противостоящем миру объектов, который ему необходимо познать и от которого он существует изолированно, отделенный глубокой пропастью. Проблема

состояла в том, как ищущий знания субъект может преодолеть эту пропасть и достичь достоверного знания об объектах. Ответы давались разные. Но независимо от того, имели ли они эмпирический, рационалистический, сенсуалистический или позитивистский характер, основная схема самой постановки вопроса оставалась в течение столетий вплоть до наших дней одной и той же. Она относилась к чему-то для данного периода само собой разумеющемуся. Достаточно взять из всего множества классических теорий познания лишь пару примеров, чтобы отчетливо увидеть их своеобразие и одновременно те неразрешимые проблемы, в которых люди постоянно запутывались, опираясь на свой образ человека с его овеществлением специфических человеческих функций.

Такова была основная позиция — всегда одна и та же. Опыт человека в отношении самого себя в качестве наблюдателя и мыслителя овеществлялся в речи и мышлении в представление о некоей сущности внутри человека, которая стеной своего телесного корпуса в определенной мере отделена от всего, что происходит вне ее, и которая получает сообщения обо всем, что случается вне ее, благодаря своего рода телесным окнам — органам чувств. Насколько надежны эти сообщения, не искажают ли чувства при передаче то, что происходит «вовне», существует ли вообще что-либо «вовне», не оказывает ли своеобразного влияния на данные чувств и не изменяет ли их — и если изменяет, то в какой мере — «вещь, которая мыслит» в нашем «внутреннем мире», *res cogitans*, как называл ее Декарт, — все это были вопросы, которые при подобных предпосылках то и дело должны были становиться предметом дискуссии.

Некоторые философы, и прежде всего Беркли, не видели никакой возможности убедить себя в том, что вообще существует нечто независимое от собственных восприятий человека. Высказывание «нечто су-

или, в старомодном словоупотреблении, «духе». Оба аспекта двойственной роли людей в отношении самих себя и остального мира как познающих самих себя и знающих о самих себе, как переживающих самих себя и других и выступающих в качестве объекта переживания со стороны себя и других, как отделенных в своем созерцании от мира и как неразрывно вовлеченных в происходящие в мире процессы были, таким образом, в такой степени гипостазированы в речевом и мыслительном употреблении, что стали, так сказать, изображаться как различные предметы, например как «тело» и «дух», из которых второй сидел внутри первого, как косточка в сливе. Тенденция представлять функции как субстанции в действительности зашла столь далеко, что их отношения стали переживаться как пространственные отношения. Присущая людям деятельность наблюдения и мышления с характерной для них отсроченностью поступка, возросшее сдерживание чувственных порывов и связанное с этим переживание человеческого бытия как отделенного от всего остального и противостоящего миру овеществляется в сознании в представление о чем-то локализованном во внутреннем мире людей, какими они являются себе во всем своем своеобразии в качестве наблюдаемых объектов своих размышлений, т. е. словно тела среди других тел.

6. Основная проблема философской теории познания соответствовала этой форме человеческого самосознания. Она берет свое начало в абсолютизировании временного разделения и противопоставления, свойственного актам познания и поиска знаний на той ступени, которую мы называем «научной». Она опиралась на представление о познающем субъекте, противостоящем миру объектов, который ему необходимо познать и от которого он существует изолированно, отделенный глубокой пропастью. Проблема

состояла в том, как ищущий знания субъект может преодолеть эту пропасть и достичь достоверного знания об объектах. Ответы давались разные. Но независимо от того, имели ли они эмпирический, рационалистический, сенсуалистический или позитивистский характер, основная схема самой постановки вопроса оставалась в течение столетий вплоть до наших дней одной и той же. Она относилась к чему-то для данного периода само собой разумеющемуся. Достаточно взять из всего множества классических теорий познания лишь пару примеров, чтобы отчетливо увидеть их своеобразие и одновременно те неразрешимые проблемы, в которых люди постоянно запутывались, опираясь на свой образ человека с его овеществлением специфических человеческих функций.

Такова была основная позиция — всегда одна и та же. Опыт человека в отношении самого себя в качестве наблюдателя и мыслителя овеществлялся в речи и мышлении в представление о некой сущности внутри человека, которая стеной своего телесного корпуса в определенной мере отделена от всего, что происходит вне ее, и которая получает сообщения обо всем, что случается вне ее, благодаря своего рода телесным окнам — органам чувств. Насколько надежны эти сообщения, не искажают ли чувства при передаче то, что происходит «вовне», существует ли вообще что-либо «вовне», не оказывает ли своеобразного влияния на данные чувств и не изменяет ли их — и если изменяет, то в какой мере — «вещь, которая мыслит» в нашем «внутреннем мире», *res cogitans*, как называл ее Декарт, — все это были вопросы, которые при подобных предпосылках то и дело должны были становиться предметом дискуссии.

Некоторые философы, и прежде всего Беркли, не видели никакой возможности убедить себя в том, что вообще существует нечто независимое от собственных восприятий человека. Высказывание «нечто су-

ществоует», как констатировал Беркли, в действительности означает не что иное, как «я нечто воспринимаю». Оно свидетельствует не о том, что нечто происходит вне меня самого, а о том, что нечто происходит во мне самом. Возбуждены мои органы чувств. И это все. Как представляется философу, единственной имеющейся у сидящей в своем телесном жилище человеческой «самости» гарантией того, что вовне вообще существует нечто постоянное и хотя бы в малейшей степени соответствующее собственным представлениям человека, является Бог.

Конечно, это была крайняя позиция в споре о познании. Но она, может быть, именно потому, что является крайней, позволяет особенно отчетливо увидеть общий для всех этих позиций образ человека. Другие философы определенно оказывали большее доверие надежности наших чувств. Они предполагали, что глаза и уши дают нам в некотором роде верный образ внешнего мира. Мы получаем, думали они, чувственные впечатления о вещах вне нас и преобразовываем их в простые представления определенных качеств вещей, например в идею цвета, формы, величины и постоянной массы. Такой была, например, позиция, которую занимал Локк. Но и в рамках этой позиции невозможно было избежать характерных трудностей. Представители данного философского направления могли сказать: «Я способен воспринимать нечто, что является зеленым, прямоугольным, прочным и тяжелым. Но откуда я знаю о том, что все эти свойства находятся в отношении друг к другу как свойства одной и той же вещи? Все, что мне приносят чувства, является информацией об определенных качествах. Предметы как таковые чувствами воспринимать нельзя. Вопрос состоит, следовательно, в том, как я прихожу к комплексной идее некоего единого для набора чувственных впечатлений субстрата». И в этой точке Локк — и многие другие, пытавшиеся вы-

вести свои представления о вещах и их взаимосвязи из собственного опыта, — сталкивается со значительными трудностями в аргументации. Исходя из самой собой разумеющейся, общей даже с самыми заклятыми противниками основной схемы образа человека, которая предусматривала разделение на «внутреннее» и «внешнее» и чувственные впечатления в качестве единственного моста между ними, Локк занимает точку зрения, согласно которой сознание, рассудок или как бы еще ни называли эту невещественную вещь в нашем «внутреннем мире», будучи изначально пустым сосудом, на основе чувственных впечатлений постепенно наполняется знанием. Трудность состояла в том, чтобы объяснить с данной точки зрения, как человек может прийти к представлению об отношениях, особенно о регулярных и необходимых отношениях, между отдельными чувственными впечатлениями или между теми феноменами, причиной которых они могут являться. Откуда берутся такие относительные понятия, как равенство и неравенство, целое и часть, причина и следствие?

Следуя Платону, ряд философов давали на вопросы подобного рода ответ, который в своем основании был достаточно прост: понятия и идеи, аргументированно говорили они, не могут быть отпечатками внешних материальных объектов в нашем «внутреннем мире». Они принадлежат к естественному оснащению нашего разума или нашей души. Одни представители этого направления считали, что подобные идеи даны Богом, другие, что они врождены и являются частью человеческой природы. Но, разумеется, при этом всегда оставался без ответа вопрос о том, в какой мере люди способны переживать через завесу врожденных идей вещи, находящиеся «вовне» — так, как они существуют независимо от того, кто их переживает. В этом случае пытались, как это сделал Лейбниц, найти выход из дилеммы путем признания предустановленной

гармонии между «внутренним» и «внешним». Какими бы ни были подобные успокоительные гипотезы, занимавшие противоположную позицию скептики заявляли, что ничего здесь доказать нельзя. Пожалуй, во многих случаях только давление общественного мнения или сила церкви и государства препятствовали открытым заявлениям о том, что все это является в лучшем случае лишь утешительными мечтами под видом ясного рассудка. Давид Юм, например, с его неподкупной интеллектуальной чистотой и порядочностью, удовольствовался констатацией — в высшей степени последовательной с точки зрения его предпосылок, — что он не может найти никаких оснований для того, чтобы утверждать о существовании необходимых отношений между отдельными чувственными впечатлениями. Насколько он мог видеть, представления о подобных отношениях опирались на повторение опыта, привычку и привыкание. Кант, направивший исключительную остроту и плодотворность своего мышления на усилия по синтезированию антиномий, не менее глубоко запутался в безвыходном лабиринте неразрешимых с точки зрения одновременно выдвигаемых предпосылок спора о познании проблем. Он представлял себе, что в нашем знании о мире опыт, который приходит к нам извне посредством чувств, так сказать, сплавлен с формами отношений и идеями, наличными в нашем сознании до всякого опыта. И хотя ходы его мысли демонстрировали значительное прояснение представления о врожденных идеях, элементарные трудности, в которых они запутывались, были теми же самыми. В конце концов и он оказался поставленным перед вопросом о том, можно ли, собственно говоря, познать вещи-в-себе, как они существуют независимо от преданных форм сознания, или же эти *a priori* наличные праидеи и формы отношений, которые, как он считал, являются вечным и неизменным элементом человеческо-

го сознания вообще, навсегда обрекают людей на то, чтобы они переживали объекты только так, как им позволяет являться этот элемент.

В этом, собственно говоря, и состоит проблема. Долго длившийся спор о познании в своей основе постоянно вращался вокруг того, связываются ли друг с другом на самом деле какими-либо отношениями и перерабатываются ли во что-то целое сигналы, получаемые отдельным человеком посредством чувств, при помощи своеобразной врожденной машинерии, называемой «рассудком» или «разумом», в соответствии с законами мышления, которые являются общечеловеческими, вечными и наличными до всякого опыта, или же представления, образуемые на основе этих сигналов, просто отражают вещи и людей так, как они существуют независимо от представлений о них. Существовали промежуточные позиции, компромиссы, синтетические конструкции. Но все они располагались на прямой, соединяющей две крайние позиции.

Эта общая основная схема постановки вопроса о познании была самым тесным образом связана с такой же общей основной схемой самопереживания и образа человека, с само собой разумеющимися и необсуждаемыми основными представлениями людей, мыслящих о самих себе и своих отношениях с тем, что не есть они сами.

7. Само собой разумеющийся образ человека, лежащий в основе этого философского спора, определенно отличался от образа человека, игравшего свою роль в предшествующем споре великих схоластических философов. Однако он был его продолжением. Более или менее обмирщенный, иногда с опорой на Бога, а иногда и без нее, он демонстрирует свое происхождение от церковно-религиозных предшественников. Представление о дуализме души и тела, кото-

рое прежде служило людям в качестве мыслительного каркаса для понимания самих себя и которое затем продолжило свое существование в особой сфере, связанной с выходящим за границы мира вопросом о невидимых и ненаблюдаемых отношениях, например определениях человека и вещи, превратилось в связи с находящимся в границах мира вопросом о природе познания видимых и наблюдаемых объектов в представлении о дуализме тела и духа, разума, сознания или как бы его ни называли.

«Я являюсь личностью, — такова эта основная схема в своей наипростейшей формулировке, — и у меня есть тело. Мое тело является вещественным, имеет пространственную протяженность, а поэтому также и определенную позицию в пространстве. Но мой разум, мой дух, сознание, Я или самость не являются вещественными и не имеют пространственной протяженности. Разум и рассудок, дух и сознание находятся в моем теле, но отличны от моего тела». Так выглядит это странное представление о невещественной вещи, которая, хотя и является непространственной, тем не менее занимает весьма определенное место в пространстве, а именно во внутреннем мире моего тела, представление о том, что «Я» или, иначе, «мой рассудок», «мое сознание», «мой дух» обитают словно в некоем скафандре, представление, определяющее общую постановку вопроса представителями диаметрально противоположных взглядов в споре о познании. В качестве само собой разумеющегося мыслительного каркаса оно лежало в основе проблемы, соответствуют ли, и в какой мере соответствуют, представлениям «внутри» объекты «вовне». Ядро проблемы состояло в том, что самих себя переживали как закрытую систему.

«Субъект познания», фигурировавший в разных теориях познания под разными именами, полностью соответствовал данному представлению. Моделью,

лежащей в его основе, было отдельное «Я» в своем жилище, с которым все то, что было «вовне», будь то вещь или человек, сообщалось некоторым образом лишь дополнительно, как что-то неведомое и чужое, и которое, подобно философу в качестве вопрошающего наблюдателя и мыслителя, в одиночку противостояло миру, ища ответы на свои вопросы. Хотя мысли о других людях входили в число его аргументов, людей рассматривали как некую грудку закрытых систем, каждая из которых, точно так же, как она переживала сама себя, сама по себе смотрела «изнутри» на мир, который лежал «вовне». То есть других людей, в соответствии с основной схемой собственного самопереживания, рассматривали не как нечто, в отношении чего можно сказать «Ты» или «Мы», а, если так можно выразиться, как на массу отдельных «Я». Это «Я» познания, *homo philosophicus* классической теории познания, представляло собой, говоря точнее, взрослого человека, который никогда не был ребенком. Правда, возникала следующая проблема: как «разумный» человек, человек, обладающий мыслительным аппаратом взрослого, мог получить знание и научиться познавать мир? Для целей теории познания абстрагировались от наблюдения, что каждый взрослый когда-то был ребенком; его оставляли в стороне как несущественное для проблем приобретения знания. Но возникала другая проблема: как отдельный наделенный разумом взрослый человек мог здесь и сейчас получить знание о вещах «вовне». Понятие развития в качестве общественного средства мышления вряд ли до начала XIX века серьезно интересовало философские школы, спорившие о познании; в лучшем случае оно затрагивалось лишь в самой сырой и элементарной форме. То было понятие отношения, которое еще не получило должного развития.

Юм, который никогда не позволял себе пугаться следствий, к которым вела его линия собственных

размышлений, довольно недвусмысленно выразил это в качестве своей основной позиции. Не менее поучительно, в том числе для понимания собственного мышления, видеть, как он тщетно боролся с проблемой, которую сегодня зачастую без дальнейших размышлений имеют обыкновение решать, прибегая к ставшему широко употребительным понятию развития; по крайней мере, так происходит в обыденной жизни; в специальных науках с этим понятием пока еще связано много нерешенных проблем.

Человек, как говорит Юм, был когда-то ребенком, а сегодня является мужчиной. В чем же, собственно, состоит равенство или идентичность ребенка и мужчины? Что мы подразумеваем, если говорим, что это одна и та же личность? Обычный ответ гласит: какие бы изменения он ни претерпел, его различные части связаны друг с другом при помощи некоторого причинного отношения. Но этот ответ кажется Юму в высшей степени неудовлетворительным. Представление об идентичном субстрате кажется ему сомнительным уже применительно к неживым объектам — и еще более сомнительным, если его относят к человеческим существам. Поскольку он никогда не мог убедить себя в том, что такие слова, как «причина» и «следствие», указывают на необходимое, регулярное или закономерное отношение, поскольку он не мог признать, что каузальная связь есть нечто иное, нежели отношение, которое можно часто наблюдать, разговоры о тождестве ребенка и взрослого казались ему в своей основе фиктивными. Это тождество, писал он, того же вида, что мы приписываем растениям, когда усматриваем их сходство с телами животных. Большинство философов, похоже, склонялись к выводу о тождестве личной идентичности и сознания. Но сознание является, как увидел Юм, не чем иным, как набором мыслей и чувственных восприятий. «Я не могу найти ни одной теории, которая казалась бы мне

в этом пункте удовлетворительной и приемлемой». Юм также и здесь в высшей степени последовательно развивал свои мысли до самого конца. В отличие от других метафизиков, обычно не выносивших открытые вопросы, он способен был прямо посмотреть правде в глаза и сказать: «Я не знаю ответа». И все же основная схема образа человека, из которой и возник сам вопрос, была, как мы видим, всегда одной и той же.

Возможно, она станет более наглядной с помощью одной притчи — притчи о мыслящих статуях.

На берегу широкой реки или, может быть, на крутом склоне высокой горы стоят статуи. Они сделаны из мрамора. Они не могут двигать своими членами. Но у них есть глаза, и они могут видеть. Может быть, есть и уши, которые слышат. И они могут думать. У них есть «рассудок». Допустим, что они не могут видеть друг друга, хотя, пожалуй, знают, что существуют другие. Каждая стоит сама по себе. Совершенно сама по себе и лишь для одной себя воспринимает каждая из статуй, что по другую сторону потока или бездны нечто происходит; она создает представления о том, что там происходит, и ломает голову над тем, насколько соответствуют эти представления тому, что там действительно происходит. Одни думают, что подобные идеи непосредственно отражают события на другой стороне. Другие думают, что многое в них является добавлением собственного рассудка; ведь, в конце концов, невозможно точно узнать, что действительно происходит по ту сторону потока. У каждой статуи образуется свое собственное мнение. Все, что она знает, протекает из ее собственного опыта. Она всегда была такой, какой она тут стоит. Она не меняется. Она видит. Наблюдает. А там, по ту сторону, что-то происходит. Статуя размышляет об этом. Но соответствует ли то, о чем она размышляет, тому, что разыгрывается по ту сторону, остается нерешенным.

Она не имеет возможности ни в чем убедиться. Она неподвижна. И одинока. Бездна слишком глубока. Пропасьть непреодолима.

8. Вид человеческого самосознания, на который указывает эта притча, принадлежит, конечно, не только прошлому. Выраженное в нем ощущение индивида, что он, в конечном счете, абсолютно одинок, чувство отдельного человека, что он в одиночку противостоит «внешнему миру» людей и вещей и является чем-то «внутренним», что он навсегда отделен от того, что существует «вовне», сегодня во многих западных обществах превратились, пожалуй, в еще более разумеющиеся и всеобщие, чем они были в эпоху классических европейских философов, всего лишь на несколько столетий отстоящую от нас. Они пустили глубокие корни в языках, прививаемых в этих обществах в качестве орудий коммуникации подросткам, такие глубокие корни, что почти невозможно избежать в речи и мышлении о функциях и способах поведения человеческих существ таких пространственно-вещественных аналогий, как «внутренняя жизнь» и «внешний мир», «вместилище разума», «содержание сознания», «его рассудок должен был ему сказать, что...», «в глубине он знал...». Чаще всего они мысленно спрашиваются как сами собой разумеющиеся. Вряд ли осознают то, что в силу употребления подобных выражений определенной человеческой деятельности приписываются пространственные качества, которыми она, в отличие от других функций и действий человеческих существ, в действительности не обладает. Имеет смысл говорить о том, что сердце и легкие находятся внутри грудной клетки. Можно локализовать мозг внутри черепа, а его определенные функции — в том или ином его отделе. Но бессмысленно говорить о том, что нечто происходит *внутри* таких функций, как, например, сознание или мышление.

Вряд ли правильно говорить и о том, что нечто имеет место «внутри» речи или «вне» ходьбы. Равным образом нет особого смысла говорить о том, что сознание пребывает в мозгу или что разум пребывает внутри человека. Не говорят же о том, что речь пребывает в горле и языке, а ходьба — в ногах.

Сравнение с мыслящими статуями дает понимание того, почему представлению о том, что сознание, чувство, рассудок или даже собственная «самость» располагаются «внутри» человека, присуща столь значительная сила убеждения, по крайней мере для людей определенных общественных групп. Оно показывает, что речь идет об опыте восприятия самих себя людьми, на которых их способом совместной общественной жизни и соответствующими формами воспитания детей возлагается относительно высокая мера сдержанности в поведении. Регулирование поведения того или иного вида имеется во всех человеческих обществах. Но во многих западных обществах в течение нескольких последних столетий регулирование поведения стало особенно интенсивным, крайне дифференцированным и всесторонним; и этот общественный контроль за поведением в большей мере, нежели прежде, связан с самоконтролем, с саморегулированием отдельного человека.

В детях импульсы побуждения, ощущения и мышления, а также мускульные движения, которые ими движут, являются еще совершенно неотсортированными. Как они чувствуют, так они и действуют. Как они говорят, так они и думают. В процессе взросления элементарные и спонтанные импульсы действия, с одной стороны, все больше и больше обособляются от их моторных выполнений, действий и способов поведения, с другой стороны. Противоположные импульсы, которые образуются на основе индивидуального опыта, овладевают человеком. Так как основная схема данного опыта в различных общественных

объединения различна, различной является также и основная схема саморегулирования и отношения к элементарным и спонтанным импульсам, общим для всех людей. В данном случае речь идет о взаимном гашении противоположными импульсами спонтанных общечеловеческих импульсов и действий, которое в последние столетия прежде всего в европейских обществах — по причинам, о которых мы здесь говорить не будем, — стало особенно глубоким, полным и всеохватывающим. Подрастающему здесь в той или иной форме — довольно часто также в противоположных формах — через пример, слово и действие взрослых прививается тонко сплетенная сеть регулирований, которая относительно равномерно обнимает не только некоторые, но все округи человеческого существования. То, что вначале является общественным предписанием, становится в конце концов для отдельного человека — прежде всего при посредничестве родителей и учителей — в соответствии с его индивидуальным опытом второй натурой: «Не трогай этого», «Сиди смирно», «Не ешь руками», «У тебя что, нет носового платка?», «Не пачкайся», «Не дерись же с ним», «Не делай другим того, чего не желаешь, чтобы делали тебе», «Ты что, не можешь подождать?», «Делай свое упражнение по математике», «Из тебя не вырастет ничего путного», «Работать, работать, работать», «Думай, прежде чем действовать», «Думай о своей семье», «Думай о своем будущем», «Думай о партии», «Думай о церкви», «Думай о Германии» (или о России, Англии, Индии, Америке), «Думай о Боге», «Тебе не стыдно?», «У тебя что, нет принципов?», «Бессовестный человек».

Прямолинейная и непосредственная разрядка обуславливающих поведение тенденций в деятельности или вообще в движении становится все более затруднительной. Многостороннее и часто в высшей степени сложное изменение траектории подобных тенден-

ций — в сторону от выполнения действий, на которые они направлены спонтанно, — становится правилом. Опрямительно поступать без большого количества пробных действий, без молчаливого предвосхищения будущих шахматных ходов, называемого нами «размышлением», вряд ли возможно среди взрослых в подобных обществах: достаточно часто это опасно, наказуемо и запрещено; и сильнее, нежели угроза со стороны других, для того, кто теряет над собой контроль, зачастую оказывается угроза со стороны себя самого — своего страха, стыда и угрызений совести. Временной интервал между мышлением, пробным действием всякого без исключения движения и управление членами в самом действии становится все длиннее и длиннее. За исключением относительно немногих, социально четко ограниченных ситуаций, общественно сконструированные импульсы самоконтроля, как бы овеществленно их ни называли — «рассудком», «разумом» или «совестью», — загоразивают другим, спонтанным импульсам действия, имеют ли они побудительный, чувственный или мыслительный характер, нормальный и непосредственный доступ к моторной разрядке в действии. Ощущения, опыт отдельного человека, в мышлении и речи изображающего себя отгороженным в своем «внутреннем мире» от мира «вне» его, от других людей и вещей, самым тесным образом связаны с усилением индивидуального саморегулирования в ходе специфического общественно-го развития. То, что в них находит выражение, представляет собой вытеснение спонтанно действующих тенденций непосредственного выполнения действия промежуточным включением всесторонней, строгой и сложной функции самоконтроля отдельного человека.

Там, где любовь и ненависть легко могут найти непосредственную разрядку в действии — и где, соответственно, совместная жизнь людей, как бы она ни была

защищена сильными контролирующими общество органами, является относительно непостоянной и колеблющейся, — там люди легко и часто приходят в соприкосновение друг с другом и постоянно, как нечто само собой разумеющееся, высказывают интенсивные эмоциональные претензии в адрес друг друга, которые могут удовлетворяться или могут оставаться неудовлетворенными, которые могут приносить страдание или радость. Но там, где подобные импульсы действий могут выражаться в действии лишь приглушенно, отсроченно, косвенно и всякий раз только под действием сильного, ставшего привычкой самоконтроля, у отдельного человека зачастую возникает чувство, будто он отделен невидимой стеной от всех остальных людей и всего остального мира. В соответствии с этой логикой чувств, в которой не соответствующее вещам, поскольку оно ограничено лишь одним чувством, но не действием, с легкостью изображается как соответствующее и тождественное вещам, эта невидимая стена довольно часто сплавляется в ощущении с видимым телом: ведь оно, как убеждает чувство, отделяет одного человека от другого, как стена, — даже если при этом и знают, что оно также объединяет людей. Тело представляется сооружением, закрывающим человека от того, что находится «вовне», и укрывающим в себе его личность либо также «сознание», «чувство», «разум» или «совесть».

В ходе этих изменений — *исторически*, поскольку одни общественные объединения уже прошли через них, а другие проходят через них сегодня на наших глазах, *индивидуально*, поскольку каждый ребенок проходит через них в процессе взросления, — все больше и больше деятельность, которая изначально занимала всего человека со всеми членами его тела, переносится на глаза; впрочем, чрезмерность этого ограничения может постоянно корректироваться, например, танцами и спортом. С возрастающим и все-

сторонним уменьшением телесных движений возрастает значение зрения: «Ты можешь смотреть, но не трогать», «Хорошая фигура», «Пожалуйста, не так близко». Или еще: «Ругаться еще можно, но не драться», «Грубые слова не разбивают кастрюль», «Пожалуйста, не давайте волю своим рукам». Зрительные и слуховые удовольствия становятся более интенсивными, богатыми, изысканными и всеобщими. Телесные удовольствия все больше и больше огораживаются заповедями и запретами и ограничиваются немногими сферами жизни. Многие воспринимают, не двигаясь. Думают и наблюдают, не шевелясь. Притча о мыслящих статуях является преувеличением; но она наглядно демонстрирует то, что должна. Статуи видят мир и образуют представления о мире. Но не могут шевелить конечностями. Они из мрамора. Их глаза воспринимают; и они могут размышлять о том, что они воспринимают. Но они не могут ходить. Их ноги не способны ступать, их руки не могут хватать. Они смотрят извне внутрь мира или изнутри в мир — как кому захочется это выразить, — оставаясь от этого мира отделенными.

Ощущение подобной пропасти или, если воспользоваться другим образом, невидимой стены между одним и другим человеком, между Я и миром, которое прямо или косвенно довольно часто находило свое выражение в новой истории Запада, может быть совершенно неискаженным и аутентичным. Но столь же часто представления об отношении познающего человека к предмету его познания, как будто продемонстрировано, оказываются покрытыми словно некой пеленой, придающей им привкус фантазий. Мысли об отношении человека и человека, об отношении индивида и общества также вводят людей в заблуждение. Но данное ощущение ни в коем случае не является, как это часто представляется в опыте восприятия самого себя, всеобщим человеческим ощущением. Оно

симптоматично для ситуации и облика людей совершенно определенных общественных объединений. Хорошо было бы подумать о том, что и для практических задач коммуникации с людьми других общественных объединений важно избавить этот опыт и свойственный ему образ человека от статуса само собой разумеющегося. Если кратко выразиться при помощи овеществляющего языка, к которому мы привыкли, то можно сказать, что за ощущение невидимой стены между «внутренним» и «внешним» мирами, между индивидом и индивидом, между «Я» и «миром» ответственность несет, прежде всего, наша специфическая форма образования совести.

В метафизических вариантах современной философии, особенно в ряде экзистенциально-философских работ, проблематика невидимой стены находит свое выражение уже при самом выборе вопросов, которые ставятся в центр рассуждений. Внимание концентрируется главным образом на проблемах, которые касаются исключительно отдельного человека, например проблемы одиночества, замкнутости, страха, боли или смерти. И поскольку представители современных вариантов метафизики вытесняют человеческое «*ratio*» и вместе с этим также и проблемы восприятия и познания из центра философствования, а на их место ставят вопросы человеческого «существования» как такового или «непосредственного переживания», то больше заметно, что отличает их постановку проблемы от постановки проблемы классических европейских философов XVII и XVIII веков, а не то, что у них общего. Но знаменитые философы классического периода определенно занимались не просто, как это сегодня иногда говорят о них, проблемами «рассудка» в том смысле, который иногда несколько снисходительно и обычно при помощи подробных, соразмерных рассудку аргументов характеризуют с помощью таких эпитетов, как «сухой» или «плоский». Они

так же, как и их более поздние последователи, по-своему искали ответы на вопросы, которые касались положения человека в мире или его отношений с другими людьми. И в этой связи их проблемное обоснование вряд ли отличалось от проблемного обоснования метафизических философов современности. И те, и другие, за очень небольшим исключением, занимались в первую очередь проблемами человека, причем так, как если бы существование множества людей, проблематика совместной жизни людей являются чем-то, что, так сказать, случайно, дополнительно присоединяется к основной проблематике существования отдельного человека. Такие проблемы, как проблема одиночества или проблема «непосредственного опыта» и познания, в которых ищущий достоверности отдельный «субъект» противостоит миру «объектов», являются родственными по происхождению. Само собой разумеющаяся основная схема образа человека и опыта восприятия самого себя, лежащая в основе мышления, в существенных чертах осталась той же самой. Философ, поскольку его мысли теряются в туманных представлениях о надындивидуальных формах существования, занимает свою позицию «в» отдельном индивиде; его глазами, словно через маленькие окошки, он смотрит на «внешний» мир; или с той же позиции он размышляет о том, что происходит «внутри» него самого.

### С. ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ В ОБЩЕСТВЕННОМ ПРОЦЕССЕ

1. Философы, конечно, являются не единственными людьми своего общества и своей эпохи, которые воспринимают самих себя, своих ближних и весь огромный мир вышеописанным образом. Некоторые лейтмотивы их творчества приведены здесь в качестве примеров, потому что они в ясной и осязаемой фор-

ме дают возможность пронаблюдать ту разновидность переживания себя и других, которая широко распространена в современных обществах, но не всегда выражена столь же артикулированно и с такой идейной полнотой, как у них.

Эти лейтмотивы — если резюмировать кратко — характеризуют эпоху, в которой функции защиты отдельного человека и контроля над ним, ранее исполнявшиеся более тесными сообществами, в которые индивид попадал от рождения — кланами, деревенскими общинами, вотчинным хозяйством, ремесленным цехом, сословием, — переходят к высокоцентрализованным и урбанизированным государственным организациям. В ходе этого перехода отдельные взрослые люди все в большем количестве покидают узколокальные сословные сообщества и защитные союзы. Их сплоченность уменьшается по мере утраты ими контролирующих и защитных функций. Внутри более всеобъемлющих высокоцентрализованных и урбанизированных государственных обществ отдельный человек все больше вынужден опираться на самого себя. Возрастает мобильность отдельных людей — как в пространственном, так и в социальном смысле этого слова. Преодолевается их прежде неизбежная пожизненная укорененность в лоне семьи, родственной группы, локальной общины и других объединениях подобного рода, снижается предопределенность их поведения, целей и жизненных идеалов в рамках этих союзов и естественная идентификация с последними, уменьшается их зависимость и подневольность в отношении защиты тела и жизни, питания, возможности заработать, защиты унаследованного и нажитого или в отношении помощи, совета, участия в принятии решения. Сначала это происходит внутри отдельных особых групп, а затем медленно в течение столетий — в более широких слоях и даже в сельских регионах. И как только в рамках становящихся все более диф-

ференцированными государственными обществами отдельные люди, именно как отдельные, выходят из более мелких и узких догосударственных родовых и защитных альянсов, они оказываются перед лицом постоянно возрастающего числа альтернатив. Они получают более широкое пространство выбора и в гораздо большей степени способны сами принимать решения. Но теперь в гораздо большей степени они *должны* принимать решения также и в отношении самих себя. Они не только *могут*, но и *должны* стать более самостоятельными. В этом отношении у них нет выбора.

Возможность, равно как и необходимость возрастающей индивидуализации — это лишь один аспект общественной трансформации, выходящей в целом за рамки контроля отдельного человека. Результат этой усиливающейся индивидуализации, более весомые различия отдельных людей в их поведении, опыте и складе характера, не просто даны от природы в том же смысле, в каком даны различия человеческих тел. Не является эта разъединенность индивидов, о которой идет речь, и природной данностью в том же смысле, что пространственная разъединенность отдельных людей. Тела индивидов, пожизненно укорененных в более тесных догосударственных родовых объединениях, отделены друг от друга и обособлены ничуть не меньше, чем тела тех, кто принадлежит к более дифференцированным государственным обществам. В последних обществах развито сильнее именно разделение и обособление отдельных людей в *их отношениях друг с другом*.

Эти отношения, весь образ совместной жизни людей, все активнее принуждают к всестороннему управлению своими аффектами, к подавлению и трансформации своих влечений. В ходе этого общественного изменения люди становятся все более склонными скрывать от взглядов других, а иногда и от самих себя, свои естественные стремления и проявления своих

инстинктов и желаний, которые прежде могли открыто изливаться, либо держались в узде исключительно из-за страха перед другими людьми, либо подавлялись самим человеком таким образом, что обычно полностью вытеснялись из его сознания.

То, что, с одной стороны, предстает как процесс усиливающейся индивидуализации, с другой стороны, одновременно оказывается процессом цивилизации. Возрастающая напряженность между общественными заветами и запретами, взращенными в форме самопринуждения, и сдерживаемыми более спонтанными импульсами и побуждениями, по-видимому, может рассматриваться как характерная особенность определенной фазы этого процесса. Как сказано, речь идет о конфликте внутри отдельного человека, о «приватизации», «вынесении за скобки» определенных сфер жизни в общественных коммуникациях людей и их насыщении общественно культивированным страхом, чувством стыда или совестливости, которые пробуждают в отдельном человеке ощущения, будто он представляет собой нечто «внутреннее», существующее исключительно само по себе, вне отношений с другими людьми, и лишь «задним числом» вступающее в отношения с другими, локализованными «вне его». Если внимательно приглядеться, этот личный опыт переворачивает с ног на голову процесс, который его же и формирует. Данный опыт, являясь истинным и подлинным выражением своеобразной структуры личности отдельного человека в определенной фазе движения цивилизации, в то же время искажает путь к более беспристрастному наблюдению межличностных отношений. Пропасть и конфликт между более спонтанными импульсами, побуждающими к действию, и более долгосрочными обуздывающими импульсами, которые глубоко индивидуализированные люди данной ступени развития цивилизации ощущают только и исключительно в самих себе, некоторым

образом проецируются ими на весь их мир. В их теоретических размышлениях это часто предстает как экзистенциальная пропасть между человеком и человеком или даже как вечный конфликт между индивидом и обществом.

2. К этому следует добавить, что в общественных объединениях на этом этапе адаптация подрастающего поколения к их взрослым функциям обычно осуществляется в форме, которая часто существенно усиливает подобное напряжение и расколотость личности. Чем дифференцированнее и шире самопринуждение, чем интенсивнее и многограннее регуляция влечений, которые требуются от взрослого при выполнении его функций в обществе, тем больше дистанция между поведением детей и поведением взрослых. Преобразование отдельного человека в ходе его взросления в человека взрослого, индивидуальный процесс цивилизации, в ходе которого от практически повсеместно одинакового изначального детского поведения он более или менее приближается к достигнутому его обществом цивилизационному стандарту, становятся все более трудными; они требуют все больше времени, и поэтому удлиняется промежуток, необходимый для подготовки к вхождению ребенка в более комплексные роли и функции взрослого.

Но если расширяется пропасть между более спонтанным поведением детей и установками, которые требуются от взрослых, то все меньше возможностей остается для того, чтобы — как это имеет место в более простых обществах — уже в раннем детстве ставить ребенка на начальные уровни его функционального роста, поздние этапы которого он должен достигнуть в будущем. В обществах европейского средневековья молодой человек часто воспитывался и получал образование непосредственно на службе у взрослого мастера. Оруженосец служил рыцарю, под-

мастерье — цеховому мастеру. Время службы было долгим, высшие ступени во многих случаях оставались недостижимыми для отдельного человека, а сама карьерная лестница была относительно короткой и имела немного ступенек. Когда общество стало более дифференцированным и централизованным, когда возросла специализация и удлинилась общественно установленная карьерная лестница, то удлинилась и усложнилась и подготовка, необходимая для выполнения взрослых задач. В настоящее время в течение длительного и постоянно удлиняющегося периода дети и подростки высвобождаются из сфер взрослой жизни. Они идут в школу, учатся в университетах, технических школах и других учреждениях, специально организованных для подготовки молодых людей. Увеличивается количество и разнообразие специальностей. Расширяется доступ к ним. В ходе возрастающей специализации и усложнения взрослых профессий вместо господствовавшего прежде непосредственного обучения в рамках тех или иных социальных институтов все более широкие слои молодежи проходят опосредованную подготовку. Удлиняется время жизни взрослого. Однако время подготовки к вступлению во взрослое состояние также увеличивается. Взрослые в биологическом смысле люди остаются социально незрелыми. Юноши и девушки, молодые люди и подростки больше не являются детьми, но еще не мужчины и не женщины, они ведут особую общественную жизнь, образуют, как раньше говорили, «молодежную культуру» — особый мир, который резко отделяется от взрослого мира. И если удлинение и опосредованность подготовки благодаря обогащению знаниями облегчают вступление в общественную жизнь, то в эмоциональном отношении это часто затрудняет данное вхождение.

Профессиональные задачи, которые на долгом пути индустриализации и урбанизации в переходных

обществах стоят перед массами индивидов в полных конфликтах переходных обществах, лишь в меньшинстве профессий согласуются с ожиданиями молодежи. Эти задачи, в зависимости от их специализированности, в большинстве случаев предоставляют склонностям и способностям отдельного человека лишь относительно ограниченное пространство выбора. Между жизнью в резервациях юности и относительно ограниченными сферами жизни большинства взрослых часто не существует никакой конгруэнтности и континуальности. В структуре крайне дифференцированных государственных обществ первые часто представляют собой своего рода анклавов, специфические острова молодости, из которых нет прямого пути во взрослое общество. Переход из одного жизненного круга в другой нередко связан с ощутимым разрывом в жизни отдельного человека, который может быть преодолен с большими или меньшими усилиями. При прохождении этих анклавов подросток зачастую может и должен экспериментировать. Это могут быть эксперименты со своим новым опытом или с другими людьми в отношении к себе самому, а также — эксперименты с самим собой применительно к другим людям. Предоставленное ему здесь пространство экспериментальных возможностей никак не соотносится с относительной узостью, однородностью и определенностью общества, которое в большинстве случаев ожидает молодых людей во взрослом состоянии. В общественной жизни данных возрастных групп часто развиваются способности и интересы, для реализации которых взрослые функции и соответствующие структуры не предоставляют никакого пространства, а также формы поведения и наклонности, которые неизбежно отклоняются или подавляются взрослыми.

С возрастающей специализацией государственных обществ удлиняется и усложняется развитие отдельного человека в направлении к ориентированной на

себя, способной принимать самостоятельные решения, отдельной личности. Возрастают требования к осознанному и неосознанному саморегулированию индивида. Наряду с ними протяженность и специфика возрастного периода, лежащего между детством и взрослым социальным состоянием, выступают как один из факторов, затрудняющих вхождение подростка во взрослое общество и повышающих вероятность того, что ему так и не удастся найти правильное равновесие между личными склонностями, своим собственным саморегулированием и стоящими перед ним общественными задачами.

3. Соответственно, основная схема своего образа, и образа человека вообще, даже при самых широких и развитых типах общественной специализации и индивидуализации, продолжает основываться на представлении о некоем «внутреннем мире», который словно невидимой стеной отделен от «внешнего мира». Но природный процесс более не играет в представлениях о внешнем мире ту же самую роль, которую он играл, скажем, в XVII или начале XVIII столетия. Противопоставление индивида и природы, познающего субъекта и познаваемого природного объекта, постепенно утрачивает свое значение. И происходит это не потому, что было найдено убедительное решение теоретико-познавательных проблем, характерных для данной формы познания. Причина отнюдь не в этом. Данные проблемы, очевидно, теряют остроту по мере усиления человеческой способности господствовать над природными процессами в деятельности и мышлении и использовать их в своих собственных целях. С течением времени особенно физические природные процессы все более утрачивают характер таинственных, необузданных и опасных сил, неожиданно вторгающихся в человеческую жизнь. Вместо этого люди современных общественных групп все больше

рассматривают себя самих как людей, обладающих властью разгадывать загадки природы и управлять природными процессами в собственных целях. И когда после долгого сопротивления систематическое исследование сил природы становится в конце концов чем-то абсолютно обыденным, а их использование в человеческих целях — чуть ли не само собой разумеющимся, тогда природные объекты перестают играть прежнюю роль в представлении о том, что «внешний мир» отделен как-будто невидимой стеной и противостоит тому, что проигрывается во «внутреннем мире» человека. Человек словно бы говорит сам себе: «Возможно, что теоретически нельзя прийти к согласию в вопросе о том, соответствуют ли и насколько соответствуют представления людей о природных взаимосвязях вещам, как они существуют сами по себе и независимо от их наблюдения человеком. Но у нас есть наши электростанции, машины, железные дороги и самолеты. Мы знаем, как увеличить урожай и поднять надои молока. Постепенно мы справляемся даже с болезнями. Следовательно, в практике, где переплетаются мышление и действие, мы, пожалуй, в состоянии сами производить довольно высокую меру соответствия между нашими представлениями о естественных процессах и связанными с ними ожиданиями и самими этими процессами. Если философы, размышляя, не могут нам и себе однозначно объяснить, как возможна эта все возрастающая конгруэнтность, — *tant pis pour les philosophes!*\*»

Действительно, можно наблюдать, что в представлениях о «внешнем мире», противостоящем человеческому «внутреннему миру», при возрастающем смещении властных отношений между человеком и вне-человеческими природными взаимосвязями последние медленно отходят на задний план. Вместо них на

\* Тем хуже для философов (фр.). — Прим. пер.

переднем плане в данных представлениях становится отчетливо видна пропасть между «внутренним миром» отдельного человека и другими людьми, между подлинной самостью «внутреннего мира» и «внешним» обществом. По мере роста господства человека над природными процессами в ощущениях индивидов, кажется, лишь сильнее чувствуется слабость в управлении межчеловеческими процессами, и прежде всего процессами между различными человеческими группами, и растет непреодолимое сопротивление общественных событий и императивов личным желаниям и склонностям отдельного человека.

Таким образом, метафизический символ растущей индивидуализации — представление отдельного человека о том, что его внутренний мир и существующие в этом внутреннем мире образования словно отрезаны невидимой стеной от внешнего мира, — демонстрирует свою живучесть. Однако он все больше становится, скорее, выражением чувства изолированности одного человека от других людей или «индивида» от «общества» и в меньшей степени выражением пропасти между человеком и природой. И в результате представление о чем-то «внутреннем» или о чем-то, существующем во «внутреннем мире» человека и закрытом для внешнего мира, получает еще большее распространение. Изменения, наблюдаемые в целом ряде философских метафизик, имеют своим коррелятом изменения в опыте восприятия самих себя все более широкими кругами людей. В этих учениях основной интерес с «разума» и «рассудка», как образований, существующих во «внутреннем мире» человека и противопоставленных «внешнему» миру, переключается на нечто, являющееся, по сути, мыслительным овеществлением на более широком базисе, — на «совокупное существование» человека, на его экзистенцию. Здесь, в более широком общественном поле, мы нередко встречаем такие самоописания, в которых вме-

сте с функциями рассудка в представлениях о собственном «внутреннем мире» присутствуют также и чувства, и «подлинная сущность» целостного человека, и, не в последнюю очередь, животные стороны человеческой жизни — соответственно глубине их «приватизации» отдельными людьми.

Человек может выразить это ощущение, сказав, к примеру, что общественная жизнь отказывает ему в реализации того, что он собой «внутренне» представляет. Он может чувствовать, что общество вынуждает его изменять своей «внутренней истине». Само слово «общество» при этом часто употребляют так, словно речь идет о некотором лице. Оно приобретает черты злобной матери в роли холодной, враждебной и ограничивающей свободу властительницы, которая во всем отказывает ребенку, вынуждая его прятать «в себе» все то, что он хочет сделать, показать и выразить, — в отличие от природы, которая в метафизическом словоупотреблении так называемого «Нового времени» постепенно все более превратилась в то, чем в представлениях более ранних эпох она являлась лишь в весьма ограниченном смысле, а именно в откровенно дружественное лицо, хотя временами и коварное, в символ всего благого, целительного, нормального и здорового, то есть, если говорить коротко, «естественного». Итак, в популярных и часто даже в весьма ученых метафизиках Нового времени «общество» постоянно изображается как нечто препятствующее отдельному человеку вести «естественную» или «свою собственную» жизнь. В результате то, что человек считал своим «внутренним миром», существующим самостоятельно и независимо от других людей, тесно связывается с комплексом ощущений, которые вызывает слово «природа»: «внутренний мир» ощущается как нечто, чем человек является «по природе». Контакты же человека с другими людьми, его поступки выглядят чем-то наложенным «извне», подобно

переднем плане в данных представлениях становится отчетливо видна пропасть между «внутренним миром» отдельного человека и другими людьми, между подлинной самостью «внутреннего мира» и «внешним» обществом. По мере роста господства человека над природными процессами в ощущениях индивидов, кажется, лишь сильнее чувствуется слабость в управлении межчеловеческими процессами, и прежде всего процессами между различными человеческими группами, и растет непреодолимое сопротивление общественных событий и императивов личным желаниям и склонностям отдельного человека.

Таким образом, метафизический символ растущей индивидуализации — представление отдельного человека о том, что его внутренний мир и существующие в этом внутреннем мире образования словно отрезаны невидимой стеной от внешнего мира, — демонстрирует свою живучесть. Однако он все больше становится, скорее, выражением чувства изолированности одного человека от других людей или «индивида» от «общества» и в меньшей степени выражением пропасти между человеком и природой. И в результате представление о чем-то «внутреннем» или о чем-то, существующем во «внутреннем мире» человека и закрытом для внешнего мира, получает еще большее распространение. Изменения, наблюдаемые в целом ряде философских метафизик, имеют своим коррелятом изменения в опыте восприятия самих себя все более широкими кругами людей. В этих учениях основной интерес с «разума» и «рассудка», как образований, существующих во «внутреннем мире» человека и противопоставленных «внешнему» миру, переключается на нечто, являющееся, по сути, мыслительным овеществлением на более широком базисе, — на «совокупное существование» человека, на его экзистенцию. Здесь, в более широком общественном поле, мы нередко встречаем такие самоописания, в которых вме-

сте с функциями рассудка в представлениях о собственном «внутреннем мире» присутствуют также и чувства, и «подлинная сущность» целостного человека, и, не в последнюю очередь, животные стороны человеческой жизни — соответственно глубине их «приватизации» отдельными людьми.

Человек может выразить это ощущение, сказав, к примеру, что общественная жизнь отказывает ему в реализации того, что он собой «внутренне» представляет. Он может чувствовать, что общество вынуждает его изменять своей «внутренней истине». Само слово «общество» при этом часто употребляют так, словно речь идет о некотором лице. Оно приобретает черты злобной матери в роли холодной, враждебной и ограничивающей свободу властительницы, которая во всем отказывает ребенку, вынуждая его прятать «в себе» все то, что он хочет сделать, показать и выразить, — в отличие от природы, которая в метафизическом словоупотреблении так называемого «Нового времени» постепенно все более превратилась в то, чем в представлениях более ранних эпох она являлась лишь в весьма ограниченном смысле, а именно в откровенно дружественное лицо, хотя временами и коварное, в символ всего благого, целительного, нормального и здорового, то есть, если говорить коротко, «естественного». Итак, в популярных и часто даже в весьма ученых метафизиках Нового времени «общество» постоянно изображается как нечто препятствующее отдельному человеку вести «естественную» или «свою собственную» жизнь. В результате то, что человек считал своим «внутренним миром», существующим самостоятельно и независимо от других людей, тесно связывается с комплексом ощущений, которые вызывает слово «природа»: «внутренний мир» ощущается как нечто, чем человек является «по природе». Контакты же человека с другими людьми, его поступки выглядят чем-то наложенным «извне», подобно

маске или оболочке. «Общество», таким образом, представляют лежащим поверх «внутреннего ядра» индивидуальной «природы». И это «общество», которое теперь в качестве «внешнего мира» противопоставит «внутреннему миру», которое, как это представляется, не способно проникнуть во «внутреннее ядро подлинной сущности» или, другими словами, подобно тюремному стражу, отказать индивиду в праве на свободу, должно наконец вылезти из собственной «внутренней» клетки и начать жить.

«Я смотрю на жизнь, как будто из окна, — пишет Рильке в одном из своих стихотворений. — Люди для меня — отдаленнее, чем вещи. Голоса, тревоги, счастья мелкие замены — случайны; они всегда рядятся в одежды, всегда прячутся за масками. Никто не живет своей собственной жизнью. Возможно, где-то существует склад, в котором все эти непрожитые жизни накапливаются в виде носилок, щитов, колыбелей, которыми никто никогда не пользовался. В конечном счете все дороги ведут к этой свалке непрожитых вещей. Это напоминает тюрьму без окон. Ворота с железными засовами и решетки, преграждающие путь. И эти решетки созданы людьми»<sup>2</sup>.

Суммируем сказанное. Этот отрывок демонстрирует нам яркий и характерный пример определенной формы человеческого самопознания и человеческого страдания, находящей выражение не только в творчестве поэтов и философов. В широком поле общества она не всегда может столь отчетливо ощущаться людьми или настолько точно обрисовываться в их языке. Качество и сила подобных ощущений у разных людей разные. Но человеческая проблематика, которую выражает здесь Рильке в характерной для него манере, относится к тому, что прежде обычно называли «духом времени». Она принадлежит основной схеме личного склада человека определенного общественного альянса. Рассматриваемая в виде обще-

ственного и индивидуального явления, эта проблематика связана с великими изменениями, в процессе которых люди все больше и больше освобождаются от узких, менее дифференцированных и прочно переплетенных родовых союзов и — разбрасываемые в виде замкнутых форм, словно горошины, по всей плоскости социальной жизни — образуют друг с другом дифференцированные государственные и, позднее, национально-государственные общества, внутри которых они соблюдают в отношениях друг с другом значительную личную дистанцию.

В более ранних, более узких и закрытых общественных союзах важнейшую роль в регулировании индивидуального поведения играли постоянное присутствие других людей, непрерывное сосуществование друг с другом, осознание пожизненной и неразрывной взаимной принадлежности друг другу и, не в последнюю очередь, страх перед другими. Первоначально отдельный человек не мог существовать в одиночестве; у него не было ни способности для этого, ни потребности в этом. У отдельных людей едва ли были возможность, желание или способность принимать самостоятельные решения и высказывать соображения, не соотносясь со своей группой. Это не означает, что члены подобного союза жили в гармонии друг с другом. Зачастую имело место обратное. Речь идет лишь о том, что они — если прибегать к штампам — думали и действовали, исходя в первую очередь из «Мы-перспективы». Личный склад индивида являлся результатом постоянного сосуществования с другими и постоянной зависимости его поведения от поведения других.

В более поздних, высокоиндустриализированных, густонаселенных и урбанизированных государственных обществах у взрослых не только возникает возможность, но и появляется способность, а довольно часто и потребность, к уединению — или, по крайней

мере, к образованию пар. Совершать из множества альтернатив самостоятельный выбор становится для них необходимостью и, довольно рано, также привычкой, потребностью, идеалом. Наряду с регулированием поведения индивида другими людьми значительно усиливается и саморегуляция, охватывающая все сферы жизни. И, как это часто имеет место, признаки человеческого склада, которые в ценностной шкале этих обществ оцениваются высоко и позитивно, зачастую структурно сопрягаются здесь с теми атрибутами, которые оцениваются негативно. С одной стороны, гордость высокоиндивидуализированных людей своей независимостью, свободой, способностью действовать, самостоятельно отвечая за свои поступки и самостоятельно принимая решения, а с другой стороны, их крайняя замкнутость, характерная для них тенденция ощущать себя человеком, чей «внутренний мир» недоступен и сокрыт от других людей в футляре своего «Я», по отношению к которому другие люди воспринимаются как что-то Внешнее и Чуждое или даже как тюремщики, и свойственная им целая шкала ощущений, связанных с этим личным опытом, скажем, ощущение, что человек не живет собственной жизнью, или чувство фундаментального одиночества или заброшенности — все это суть два аспекта одной и той же основополагающей схемы формирования личности. Но поскольку они оцениваются по-разному, поскольку варьируется присущий этим ощущениям тон, человек склоняется к тому, чтобы рассматривать их как независимые явления, существующие отдельно друг от друга и никак друг с другом не связанные.

Другими словами, общественное развитие в направлении высокой индивидуализации индивида открывает отдельным людям путь как к специфическим формам удовлетворения потребностей и самореализации, так и к специфическим формам неудовлетвореннос-

ти и бесплодной траты времени, повышает как шансы на радость, счастье, комфорт и удовольствие, так и шансы на страдание, несчастье, неудовольствие и дискомфорт, которые характерны для современного общества не меньше, чем для всех остальных.

Возможность, опираясь исключительно или по преимуществу на собственные усилия и решения, стремится к реализации своих личных потребностей таит в себе риск особого рода. Она требует от отдельного человека не только упорства и прозорливости, но и постоянно побуждает его к тому, чтобы отклонять краткосрочные импульсы и отказываться от шансов на сиюминутное счастье, которые препятствуют реализации долгосрочных целей, обещающих стабильное удовлетворение. Иногда те и другие шансы могут совпадать, иногда — нет. Но можно рисковать. Есть выбор. Большая свобода выбора и большой риск взаимосвязаны. Человек может достичь смыслообразующих и дающих ему ощущение полноты реализации личных устремлений целей и обрести желанное удовлетворение. Но это может получиться у него только наполовину. Возможно, он почувствует, что мечта прекраснее действительности. Он может упустить свой шанс и далее брести по жизни, ощущая горький привкус упущенного бытия. Войны, перевороты и другие значимые общественные события могут закрыть для него путь к достижению желанных целей. Возможно, что и сам человек, смотря на вещи со своей социальной позиции, неверно оценит шансы на достижение таких целей. У него могут возникнуть завышенные требования к себе, и то, что представляется ему целью, дающей смысл и обещающей удовлетворение, будет не соответствовать тому, к чему он более всего способен. Тяготы долгого пути могут оказаться настолько большими, что человек утратит саму способность чувствовать радость от достигнутого и ощущать это достигнутое как нечто осмысленное и принося-

щее удовлетворение. Способность чувствовать удовлетворение и радость от достигнутого может быть нарушена уже в раннем детстве, в переплетении семейных отношений. У человека много возможностей. Однако необычайному множеству индивидуально дифференцированных устремлений и шансов соответствует в современных обществах не меньшее количество возможностей потерпеть фиаско.

То же самое можно сказать и о «свалке непрожитых жизней». Со структурной точки зрения богатство упущенных возможностей соответствует богатству альтернатив, из которых индивид может и должен выбирать. Человек, как правило, принимает достигнутое таким, каково оно есть, и в своих мыслях не возвращается к исходному пункту. Но, осознает он это или нет, тот путь, который он должен проходить в высокодифференцированных обществах, — по сравнению с тем путем, который открывается индивиду в иных, менее дифференцированных обществах, — чрезвычайно разветвлен, хотя степень этой разветвленности отличается у индивидов, принадлежащих к разным социальным слоям. Он ведет мимо многих дорожных развилок и перекрестков, на которых человек должен принимать решения о том, в какую сторону ему идти. Если обернуться, то легко впасть в сомнение: не должен ли я был тогда пойти другой дорогой? Не пренебрег ли я тогда всеми теми возможностями, которые у меня были? Ныне я достиг того-то, что-то дал другим людям, стал специалистом в том-то и том-то. Но не иссушил ли я в себе другие дарования, которые у меня были, и не много ли отбросил в сторону из того, что был способен совершить? Природа обществ, требующих от отдельного человека более или менее высокой специализации, как раз и состоит в том, что на обочине остается множество неиспользованных альтернатив, непрожитых жизней, несыгранных ролей, непережитых переживаний и упущенных возможностей.

4. В более простых обществах существует меньше альтернатив, меньше возможностей выбора, меньше знаний о связи событий, а следовательно, и меньше шансов, которые задним числом могли бы казаться «упущенными». В наипростейших обществах человеку с детства чаще всего открыт лишь один-единственный, прямолинейный путь — один для женщин и один для мужчин. Развилки почти нет, и человек редко оказывается один на один перед принятием решения. И здесь жизнь не лишена риска. Но пространство выбора настолько ограничено, а зависимость от насилия со стороны мощных сил природы настолько велика, что едва ли этот риск связан с принятием решения. В первую очередь, это просто риск, с которым связана жизнь любого существа в этом мире, — риск физической угрозы и уничтожения. Преобладание этого риска в равной степени характерно и для природы человека, и для специфической формы ее общественной жизни: охота на дичь может оказаться безрезультатной; человеку постоянно угрожает опасность погибнуть от голода, и чем он слабее, тем меньше у него шансов добыть дичь и утолить голод. Наводнения и грозные ливни чудовищно опустошают землю, не оставляя шансов на спасение. Степные или лесные пожары губят все живое. От солнечного зноя пересыхают источники. Звери, болезни и враги человека вторгаются в его мир и убивают его. Угроза жизни — обыденное и повсеместное явление. Духи помогают или неистовствуют, но человек не знает причин этого. Он живет сегодняшним днем: ест, голодает, танцует, умирает. Предусмотрительное отношение к тому, что должно состояться в далеком будущем, еще крайне не ограничено, дальновидное поведение непонятно и сравнительно слабо развито. Столь же непонятны возможность отложить на потом что-то, к чему человек чувствует побуждение здесь и сейчас, ради удовольствия, которое может состояться через неделю

или через год, или занятие тем, что мы называем «трудом». Зачем тратить мускульную энергию без актуальной потребности здесь и сейчас?

Этот вид общественной жизни был свойственен предкам всех ныне живущих людей в течение более длительного времени, чем та короткая фаза человеческого развития, которую мы называем историей и для которой характерны способы социальной жизни, нашедшие отражение в письменных памятниках. Даже период, когда объединения людей начали регулярно и осмысленно сажать в почву семена диких растений с намерением получить пропитание, которое можно было ожидать лишь месяцы спустя, или выращивать молодняк диких животных с намерением получить от них пользу в будущем, начался немногим более десяти тысяч лет назад. Каким бы ни был каждый последующий более значительный шаг на этом пути, был ли это переход от обществ собирателей к обществам оседлых земледельцев, или переход от охотников к скотоводам, или отказ от использования камня и кости в качестве материала для орудий и оружия в пользу металлических изделий со всеми секретами их применения, доступными только специалистам, или, спустя тысячелетия, превращение кустарной промышленности в машинную индустрию — общее направление этих и многих других, родственных им, трансформаций в определенном отношении тысячелетиями оставалось одним и тем же.

Каждая из них предполагала и, в свою очередь, создавала условия для последующего роста дальновидности. Становился длиннее промежуток между первым шагом по направлению к определенной цели и последним шагом, шагом реализации, связанным с окончательным достижением этой цели. Увеличивается и число промежуточных шагов. Эти промежутки были незначительными у небольших групп людей, где взрослые должны были и могли — чаще всего совмес-

тно — сами осуществлять все виды деятельности, необходимые для удовлетворения потребностей в их общественной форме и обладать всеми требуемыми для этого навыками, шла ли речь об обработке камней и костей, поиске пропитания, о строительстве укрытий или о добывании из камня или дерева огня и его сохранении. Постепенно промежутки удлинялись. Орудия все более функционально отвечали целям. Возрастало число специальных орудий, а также многообразия навыков. Если сравнивать сохранившиеся каменные орудия эпохи нижнего палеолита с орудиями среднего и верхнего палеолита, то можно обнаружить весьма характерный пример такой дифференциации, которая, правда, осуществлялась тогда несравнимо медленнее, чем растущая дифференциация и специализация орудий и навыков в современных индустриальных обществах. Трудно сказать, на каком этапе за 500 тысяч лет — а может быть, за 600 или 700 тысяч лет, — в течение которых камень того или иного вида служил основным сырьем для производства человеческих орудий и каждый отдельный взрослый сам обладал всеми характерными общественными навыками, началось их замещение типичными для специалистов особенными умениями. Как бы то ни было, со временем умножилось не только число промежуточных ступеней между первым и последним шагом последовательности действий, но и стала ощущаться потребность во все большем количестве людей для осуществления этих шагов. В ходе этого процесса все больше людей, спаянных незримыми цепями отношений, попадало в растущую зависимость друг от друга. Каждый действовал как среднее звено, как специалист со своей ограниченной особой задачей. Он был вплетен в ткань действий, внутри которой между первым шагом в направлении осуществления общественной цели и окончательным достижением этой цели было задействовано большое число особых функций и лю-

дей, совокупность которых и приводила к осуществлению цели.

Начиная с определенной ступени умножающегося разделения функций, стало расти и число специальных функций координации, необходимых для того, чтобы регулировать взаимосвязь увеличивающегося числа специализированных деятельностей. Чем длиннее становились цепочки действий, тем необозримее представлялись они отдельному человеку, который со своими навыками и потребностями был вплетен в ткань общественных взаимозависимостей, и тем труднее было решить, что являлось средством, а что конечной целью.

Различные формы движения в этом направлении бывают хорошо заметны на примере истории некоторого определенного общественного союза. Характерным симптомом подобного сдвига явилось, к примеру, растущее использование тех или иных объектов в качестве общепризнанного масштаба для актов мены. Определенные раковины или даже домашние животные могут выполнять эту функцию также и в коммуникациях между объединениями людей, связанных друг с другом очень слабо. Использование кусочков металла, вес и общественная ценность которых гарантирована печатью правителя или иных центральных органов власти, уже предполагает относительно прочную организацию общества. Рост же денежного обращения в некотором обществе — это верный признак того, что в этом обществе сцепления действий отдельных людей стали более многочисленными и длинными, а процесс разделения функций и образования государства существенно продвинулся вперед.

Когда предки ныне живущих людей, движимые голодом, для того чтобы убить животных, на которых они охотились, использовали лежащие у них под ногами камни, они действовали еще под влиянием непосредственного импульса своих актуальных потреб-

постей. Если же они, даже не испытывая голода, заранее готовились к будущей охоте, обрабатывая с этой целью камни, или рисовали на земле и скалах изображения зверей и, желая обеспечить себя пропитанием и смягчить общую неустойчивость своего существования, «убивали» эти образы добычи прежде, чем это происходило в действительности, то тогда перспектива успешной охоты и путь от первого шага до реализации намеченной цели становились более надежными. Однако это происходило лишь в рамках небольших человеческих групп, которые должны были сами создавать все, в чем они нуждались. Их способность запускать между спонтанными инстинктивными побуждениями и моторным процессом тормозящие, замедляющие и обходные функции управления, способность успешно противопоставлять натиску спонтанных импульсов акты мышления, возможно, была еще крайне невелика. Если эти люди были более беспомощными, чем их потомки, перед произволом природных стихий, то еще более беспомощными они должны были быть перед природной стихией своего собственного тела.

Даже когда их биологическое развитие достигло уровня, который мы — не особенно скромно — называем «человеком разумным», то, предположительно, потребовалось еще много времени, чтобы сформировался тот вид, к которому принадлежат все ныне живущие люди. Ибо последовавшие изменения, прогрессирующее разделение функций, возросшие предусмотрительность и предвидение и, соответственно, способность сдерживать спонтанные импульсы, вместе со всем, что эти изменения в себе заключали, не были проявлениями общего биологического развития, а представляли уже общественное и психическое развитие одного и того же биологического вида. Тело, руки и ноги, глаза, уши и мозговые структуры оставались теми же самыми. Но для постоянного роста даль-

новидности и способности обуздывать и перенаправлять свои собственные и внешние природные силы требовался кумулятивный опыт многих сотен поколений. И именно в силу того, что развитие в этом направлении не было развитием биологическим и не было, как это многие полагают, укоренено в человеческой природе, оно способно протекать и в обратном направлении. Длинные, функционально разделенные цепочки действий могут снова лишиться своей сложной структуры. Может уменьшиться сфера общественного и психического контроля поведения, и не только в отдельных местах, как это постоянно происходит, а повсеместно, применительно ко всему человечеству. Специфический характер поведения, на который указывают слова «цивилизованный» или «индивидуализированный», может вновь уступить место формам поведения и опыта, которые обусловлены спонтанными и более животными импульсами. И если мы немного сдержим свои чувства, на основании которых то или иное представляется нам «лучше» или «желательнее», и в особенности откажемся от представления, будто тот или иной процесс, «прогресс» или «упадок», являются необходимыми и неизбежными, то тогда будет нетрудно выявить условия и причины, в силу которых этот общественный процесс развивается в том или ином направлении.

Как бы то ни было, в истории постоянно можно наблюдать изменения в обоих направлениях, хотя в течение последних тысячелетий, несомненно, в целом господствовало общественное и психическое изменение относительно небольших объединений людей, действующих с позиций краткосрочной перспективы, с простыми потребностями и негарантированным удовлетворением потребностей в направлении иных, более значительных и многочисленных союзов, с более явным разделением функций, более значительным контролем, управляющим поведением, более

комплексными и более специфическими индивидуальными потребностями, сильнее развитым аппаратом координации и управления, действующим в течение более продолжительных временных промежутков. Число специализированных деятельностей, которые мы характеризуем — не всегда уместно — с помощью слова «профессия», в течение тысячелетий постоянно возрастало, сначала медленно, а потом во все более увеличивающемся темпе. Сначала это были, пожалуй, лишь мужчины и женщины, в рамках своих групп традиционно специализировавшиеся на различных занятиях и умениях, затем, возможно, колдуны, воины, земледельцы, пастухи или, скажем, кузнецы. Или целое племя могло развить специализированное умение к рыбной ловле и в устойчивой форме обменивать излишек своего улова на плоды и съедобные корни, добываемые племенем, живущим вдали от берега. Сегодня во многих обществах существуют сотни специализированных видов деятельности, между которыми отдельный человек до некоторой степени способен выбирать, исходя из своего социального происхождения, образования или дарования. Количество этих видов деятельности умножается с каждым днем. Так, существуют не просто врачи, но специальные врачи отоларингологи, педиатры, гинекологи, психиатры и терапевты, и их число, как и количество связанных с ними вспомогательных профессий, неуклонно растет. Есть не просто инженеры, но специалисты по строительству зданий, кораблестроению, конструированию летательных аппаратов и электростанций с постоянно увеличивающимся числом производных от них специальностей. Не только уже существующие виды профессий дробятся, но возникают и абсолютно новые виды деятельности, находящиеся еще в стадии формирования.

Но это лишь самая последняя фаза длительного процесса, в ходе которого функционально размечен-

ная, сотканная из цепочек разнообразных действий ткань непрерывно удлиняется, становясь все более многочисленной. Все больше людей живет в возрастающей зависимости друг от друга, в то время как отдельный человек становится все более отличающимся от всех прочих людей. Организационные единицы, в которых люди объединяются друг с другом, делают-ся большими, а сама их организация — сложной. Многие мелкие объединения людей основывались и до сих пор еще основываются отнюдь не на перманентных специализированных функциях координации. Старейшины племени могли сходиться и совещаться только тогда, когда это представлялось им необходимым. В остальное время они жили, как все другие их соплеменники. Кто-то мог оказаться более удачливым на охоте или во время военного похода, и остальные следовали его указаниям. В течение времени, когда деревенские поселения вслед за возрастающей функционализацией повсеместно превращались в городские поселения и города-государства, а города-государства — в союзы городов или королевства, которые сплачивали несколько городов и сельских округ в жестко централизованную либо более рыхлую государственную организацию, когда династические государства трансформировались в государства национальные или мировые империи, союзы национальных государств, это, каким бы путем ни шел данный процесс, способствовало развитию бюрократических иерархий не только как рассчитанных на длительное существование и специализированных функций координации с одним центром на каждом отдельном уровне, но и как корпораций чиновников со своими центрами, структурированными по рангам на многих уровнях. Чем больше становилась область, число людей и специализированных видов деятельности, объединенных в одной государственной организации, тем более значительным было и число упорядоченных друг над

другом уровней в аппарате управления и вариативность подразделений и должностей.

Чем больше людей, специалистов того или иного рода, внутри этой функционально разделенной ткани общества оказывались зависимы друг от друга, тем больше становилось необходимо, чтобы их функции и деятельность координировались друг с другом. Таким образом, и с этой стороны изменение человеческих отношений в направлении больших по размерам и более централизованных и функционализированных союзов вынуждало отдельного человека сильнее сдерживать свои спонтанные импульсы. Это могло происходить и поддерживаться благодаря прямому страху перед другими людьми скажем, перед надсмотрщиками, перед уполномоченными центрального правительства. Постепенно участие самоконтроля в согласовании своего поведения с поведением других людей и их занятиями становилось все более значительным и само собой разумеющимся. Переход к массовому использованию часов был в этом отношении знаковым явлением. Ибо каково бы ни было их значение как инструмента измерения нечеловеческих, природных процессов, в повседневном общественном употреблении они в первую очередь являются инструментом определения этапов деятельности многих людей, способных к относительно высокому саморегулированию.

Итак, направление изменений, несмотря на все отклонения и движения вспять, которые можно наблюдать в отдельных случаях, на протяжении весьма длительного промежутка времени фактически оставалось одним и тем же. Но в рамках этого общего движения время от времени происходили прорывы, а именно случались эпохи, когда социальные и психические изменения в одном и том же направлении открывали людям новые, прежде абсолютно непредставимые возможности жизни, а фактически демонстрировали новые возможности самих людей. Осознанное исполь-

зование сил природы в человеческих целях, которое в период подъема естественных наук казалось чем-то абсолютно новым, в гораздо в большей степени, чем это осознают, было продолжением усилий, уходящих своими корнями в глубокую предысторию человечества. Хотя мысленная переработка таких усилий и была другой, но обуздание огня, диких зверей и растений для использования их человеком, подобно многим другим достижениям подобного рода, представляли собой шаги в том же самом направлении, что и использование в человеческих целях нефти или атомной энергии. Тогда это расширение человеческого господства и знаний также рано или поздно приводило к специализации видов человеческой деятельности. Тогда, как и сейчас, это расширение и специализация шли рука об руку с повышением производительности труда, которое в течение тысячелетий приносило пользу лишь отдельным социальным слоям, освобождая их представителей от тяжелого физического труда ради других видов деятельности.

С этой точки зрения (хотя существует и множество других точек зрения) более осознанное и более методическое управление естественными процессами и их использование людьми с опорой на то, что мы называем «научным исследованием», было тесно связано с длительным и очень постепенным изменением отношений людей к внечеловеческой природе, к связям друг с другом и отдельного человека — к себе самому. Но одновременно оно представляло собой и прорыв к чему-то новому. Выше мы уже говорили о том, что с определенного момента в долгом противостоянии людей и внечеловеческих природных стихий перевес сначала постепенно, а затем в неуклонно возрастающем темпе начал склоняться в пользу человека. Природные катастрофы, конечно же, могли обратить все это движение вспять. Потенциальное превосходство нечеловеческой природы над человеком про-

должало и продолжает оставаться несомненным. Но оставим пока в стороне размышления о возможной далекой перспективе. Очевидно, что по сравнению с ранними периодами человеческой истории в последнее время в борьбе человека с нечеловеческими формами природы чаша весов неудержимо склоняется в пользу человека.

В социальном плане это означало не только ускоренное разделение функций, умножение и изменение взаимосвязанных специальных видов деятельности людей. Прежде всего, это также означало, что в функционировании и функциональном разделении общественной структуры значительно сужалась роль человеческой мускульной силы, которая, наряду с силой животных, образовывала в ходе предшествующей истории, пожалуй, главный в человеческих обществах источник энергии. Все более широкие социальные слои освобождались от физического или, по крайней мере, от тяжелого физического труда ради занятий, в которых мастерство, умение, образование играли более важную роль. Люди издавна умели использовать формы неживой энергии, как они даны без человеческого вмешательства, например силу ветра или течение рек. Теперь же, в век науки, люди начали в большей степени использовать те формы энергии, которые они сами научились производить с помощью придуманных ими же на основе методических исследований механизмов. Росло потребление таких произведенных в совместном общественном труде физических энергий, как пар, электричество или атомная энергия, которые медленно и порой не без колебаний уменьшали значение общественного использования человеческой и животной мускульной силы.

Это изменение шло также рука об руку с соответствующим изменением общественных отношений людей и отношения человека к самому себе. Постоянно растущее господство человека над внечеловечес-

кими силами природы оказалось возможным лишь потому, что оно длительное время поддерживалось и стимулировалось рамками некоторой, в высшей степени упорядоченной и стабильной общественной структуры, упорядоченность и стабильность которой, в свою очередь, сами предельно зависели от покорения природных сил. И это усиливающееся господство над внечеловеческими силами природы было в то же время возможно лишь во взаимосвязи с растущим самоконтролем людей, т. е. оно стало возможным и могло быть сохранено лишь с помощью до некоторой степени стабильного контроля над спонтанными аффектами и влечениями, осуществлявшегося отчасти общественными учреждениями, а отчасти самим человеком. Последний же фактор, относительно высокая степень саморегулирования отдельного человека, мог быть развит и сохранен только лишь во взаимосвязи с определенным высокоотрегулированным общественным контролем. Контроль над природой, социальный контроль и самоконтроль образуют, таким образом, своего рода замкнутую цепь — трехстороннюю функциональную взаимосвязь, образ которой может послужить главной схемой наблюдения человеческой деятельности: одно звено здесь не может развиваться без другого. Его мера и форма зависят от меры и формы другого. И если одно звено разрывается, за ним рано или поздно следуют другие.

5. Нам требуется напоминание о долгом и трудном пути, в ходе которого сначала несколько человеческих обществ, а постепенно и все остальные приходили и приходят к активному использованию внечеловеческих природных сил и высвобождению членов общества для иных занятий, нежели те, которые непосредственно вызывались необходимостью защиты голого тела, страхом перед неизвестным и стремлением к удовлетворению основных потребностей. Это

напоминание необходимо для того, чтобы освободить из состояния естественной понятности жесткие анти-тезы, с помощью которых сегодня — в близорукости момента — часто пытаются решать человеческие проблемы. Эти антитезы — противопоставление «природы» и «общества» или «индивида» и «общества», равно как и целый круг проблем, в основе которого лежит представление о том, что «внутренний мир» «индивида», выражающий его «природу», противопоставит общественному «внешнему миру», который не является «естественным», — подкупают своей простотой. Они соответствуют ценностям, с которыми люди хорошо знакомы, и для многих из них представляют своего рода истину, основанную на их чувствах и выглядящую весьма убедительно. И тем не менее все это мало соответствует картине человека, которая начинает вырисовываться, если результаты нелегкого, кропотливого труда представителей многих отдельных наук свести воедино. Указанные антитезы не просто вуалируют и искажают сами человеческие проблемы и закрывают доступ к их теоретическому пониманию. Они также во многих случаях препятствуют тому, чтобы, взглянув на существующие проблемы, человек смог бы действовать адекватно цели, тому, чтобы практические мероприятия по решению существующих в обществе проблем приблизились наконец к своей цели. Слишком уж часто эти антитезы действуют прямо противоположным образом.

Этот несколько затянувшийся экскурс в историю становления человечества был, прежде всего, необходим для того, чтобы научиться понимать характерные особенности человека, на которые указывают такие слова, как «дальновидность», «разум», «цивилизация», «индивидуальность», не как что-то статическое, раз и навсегда данное, а, наоборот, как нечто становящееся и представляющее собой результат становления, как аспекты одного большого процесса.

Сегодня, пожалуй, труднее всего осознать, что сами качества человека, на которые указывают посредством таких слов, как, например, «индивидуальность», не просто даны от природы, но представляют собой нечто, развившееся из сырого биологического полуфабриката в результате определенного общественно-го процесса — процесса индивидуализации, который в великом потоке человеческого развития неотделим от других подобных процессов, например роста дифференциации общественных функций и усиления господства человека над внечеловеческими природными силами.

Различия в поведении, дарованиях и опыте отдельных людей могли, конечно, проявляться уже в наипростейших, скорее животных объединениях людей до исторической эпохи. Но чем интенсивнее люди в своих действиях следуют собственным необузданным природным побуждениям, которые собственно и являются этими людьми, тем меньше они в своем поведении различаются между собой. И чем сильнее, разнообразнее и шире сдерживаются, перенаправляются и трансформируются эти побуждения в совместной жизни людей — сперва на основе любви к другим или страха перед ними, потом также и благодаря усилиям самих людей, — тем многообразнее и отчетливее становятся также и различия в человеческом поведении, ощущениях, образе мысли, целеустановках и, не в последнюю очередь, в чертах лица, тем больше индивиды «индивидуализируются».

В ходе этого процесса люди фактически не просто приобретают больше различий в своем облике и характере, но одновременно отдельный человек начинает сильнее осознавать эти свои отличия. А на определенной ступени общественного развития человек начинает придавать различиям между людьми особую ценность. По мере роста дифференциации и связанной с этим индивидуализации индивидов это челове-

ческое бытие как бытие отличным от всех других становится чем-то, что занимает особенно высокое место в ценностной шкале общества. В подобных обществах способность тем или иным образом отличаться от других, выделяться из общей массы, короче говоря, быть другим, становится личным идеалом и подрастков, и взрослых. В этих обществах индивид, осознает он это или нет, как отдельный человек включен в постоянную конкурентную борьбу индивидов, отчасти ведущуюся украдкой, отчасти явную, внутри которой для его чувства собственного достоинства и его гордости наибольшее значение имеет то, что он может сказать: «Это — то качество, то свойство, то достижение, то дарование, благодаря которым я отличаюсь от других людей моего круга и выделяюсь среди них». Перед нами, таким образом, еще один аспект того человеческого склада и той человеческой ситуации, которые находят свое выражение в том, что отдельный человек ищет смысл своего существования как отдельного человека в известной степени лишь в том, что делает и представляет только он один.

Этот Я-идеал отдельного человека, стремящегося подняться над уровнем других, стоять на собственных ногах и, опираясь исключительно на собственные качества, навыки, приобретения или достижения, добиваться реализации личных устремлений, представляет собой фундаментальную составляющую его личности, нечто такое, без чего он в своих собственных глазах перестал бы отождествлять себя со своей индивидуальной личностью. Но это не просто часть его природы, а нечто такое, что развилось в нем благодаря общественной жизни. Как и другие аспекты саморегулирования человека, или его «совести», данный феномен, сколь бы ярко он ни был выражен и сколь бы широко ни был распространен в каком-либо обществе, проступает в истории лишь постепенно, в связи с весьма специфическими структурными изме-

нениями общественной жизни. Даже в более дифференцированных государственных обществах Европы этот идеал, связанный с существованием в качестве чего-то своеобразного и отличительного, обладанием чем-то своеобразным и отличительным или воплощением чего-то своеобразного и отличительного, и то удовлетворение, которое человек обнаруживает при воплощении этого идеала, получили распространение не сразу, но сначала в довольно узких и только потом в более широких слоях, сначала главным образом среди мужчин и лишь спустя довольно продолжительное время среди женщин, которые обыкновенно гораздо позднее, в особых общественных условиях, вовлекаются в конкурентную борьбу индивидов именно как отдельные люди. Аналогичные перемены в людях и формирование похожего идеала можно в настоящее время в связи с образованием индустриализирующихся и урбанизирующихся государств наблюдать на значительных пространствах Африки и Азии, также поначалу в сравнительно небольших группах и слоях.

Иными словами, этот идеал характерен для той структуры личности, которая образуется лишь в связи со специфическими человеческими ситуациями и общественными формами определенной структуры. Он является в высшей степени личным и в то же время общественно-специфическим. Человек не выбирает этот идеал, так сказать, из ряда других своим свободным решением на том основании, что он ему лично больше всего импонирует. Речь на самом деле идет об общественно ожидаемом и насаждаемом в большинстве высокодифференцированных государственных обществ идеале отдельного человека. Конечно, и в этих обществах ему может оказываться сопротивление. Всегда существуют небольшие пространства исключений из него, где нет необходимости решать что-либо самостоятельно и искать воплощение личных устремлений на основе выделения себя из других.

Но обычно у людей, воспитанных в подобных общественных объединениях, эта форма Я-идеала и, соответственно, высокая степень индивидуализации остаются интегральными свойствами личности, от которых они не в состоянии освободиться независимо от того, подтверждают ли они или отрицают их ценность.

Обычно люди, воспитанные подобным образом, признают эту форму устремлений и соответствующие ей способы поведения «естественными» и само собой разумеющимися. Подобного рода личный идеал воплощения индивидуального смысла, на основе активной направленности на цель, персонально значимую для отдельного человека внутри его общества, согласуется со специфической ситуацией, в которую вовлечен отдельный человек в таких обществах. Он предоставляет ему возможность наиболее удачно использовать относительно большой диапазон выбора и относительно высокую степень свободы, которой наделен индивид в обществах подобного типа. Человек не только может, но и должен уже в юном возрасте выбирать из всей полноты возможных целей, открывающихся перед ним в таких обществах, выбирать то или другое из того, что обещает ему наилучшее удовлетворение его личных склонностей и стремлений, сначала с позиции его родителей, потом исходя из лично достигнутого положения. Он усиленно занимается профессиональными видами деятельности или специфическими формами досуга, которые, как он полагает, предоставляют ему шанс выделиться, встать на собственные ноги, оказаться независимым даже от своих родителей и своего клана или выделиться перед всеми своими родственниками и знакомыми и в регулируемой обществом конкурентной борьбе индивидов совершить что-то особенное или стать кем-то выдающимся, уникальным, замечательным или «великим». Именно это как раз и занимает особенно высоко

кое место в ценностной шкале подобных обществ и обеспечивает отдельному человеку уважение и почет, одобрение и признание.

Но можно, конечно же, и ошибиться. Существует риск, о котором речь шла выше. Потому что шансы для воплощения подобных стремлений, предоставляемые структурой такого общества, всегда крайне незначительны в пропорции к числу людей, выражающих одинаковые стремления. Трудно оценить, насколько велики эти расхождения в том или ином общественном объединении в настоящее время, хотя существуют определенные симптомы, характеризующие его увеличение или снижение. Но эту проблему мы здесь оставим в стороне. Как бы то ни было, сами по себе эти диспропорции могут вполне служить примером проблем, имеющих в данной связи центральное значение.

То, с чем мы здесь сталкиваемся, не является диспропорцией между индивидуально-врожденным, внеобщественным, естественно данным стремлением отдельного человека и некоторой общественной структурой, которая отказывает индивиду в воплощении его стремления. Напротив, речь идет о выступающем в качестве результата обучения, образованном специфическими общественными учреждениями и социальным опытом личном стремлении человека, находящем в данном случае свое удовлетворение независимо от этих общественных учреждений.

Конечно, такого рода диспропорции существуют во многих, и особенно в развивающихся и развитых индустриальных, государственных обществах. Не вызывает сомнения, что в неавтократических государственных обществах с их более выраженной индивидуализацией, более широким пространством выбора и личной ответственности, которое эти общества предоставляют индивиду, более глубоким укоренением требования личной независимости как элемента

Я-идеала эти диспропорции проявляются гораздо интенсивнее, чем в обществах авторитарных государств. Смутные или ясные, эти симптомы в любом случае менее завуалированы в обществах первого типа. Они находят выражение в искусстве и науке, в газетах и журналах, в философских рассуждениях и обыденных разговорах.

И прежде всего для нас имеет значение то, что они то и дело выступают как выражение вечной пропасти между «индивидом» и «обществом», их противоположности, коренящейся в известной степени в структуре человека и общества вообще. Многие ученые, и не в последнюю очередь, пожалуй, Фрейд, кажется, склонялись к тому, чтобы в противоположностях такого рода усматривать один из фундаментальных фактов человеческого существования, одну из ключевых трагических фигур человеческой жизни, с которой человек вынужден смириться так же, как он примиряется с болью, страданием или смертью тех, кого любит. Однако в основе подобного изложения проблемы, как нечто более или менее само собой разумеющееся, снова оказывается убеждение, что речь идет о неизменных, повсеместно присутствующих в человеческой жизни антиномиях между двумя отдельно друг от друга существующими данностями, мыслятся ли они в виде противостояния «вне-общественного индивида» и «вне-индивидуального общества» или как форма проявления некоторой «вне-общественной природы», которая противостоит некоторому «не-природному обществу».

Как это часто бывает, и здесь проблемы, вставшие перед людьми в ходе некоторого общественно-исторического развития и связанные со специфической человеческой ситуацией, кажутся самим вовлеченным в них людям вечными проблемами человечества вообще. Противоположности, подобные тем, что были привлечены выше в качестве примеров, характерны

для обществ, в которых отдельный человек, именно и в высшей степени как отдельный, вовлечен в строго регулируемую, чрезвычайно многообразную, но исключаящую физическое насилие конкуренцию за шансы, которые в рамках весьма однозначного, общественно ценностного и рангового порядка понимаются как очень ценные и достойные того, чтобы к ним стремиться. Для большого числа людей, чьи желания направляются на эти шансы, последние по той или иной причине остаются недостижимыми; индивиды же, достигающие их, ожидают за это награды самого различного рода, будь то ощущение самореализации или воплощения своих желаний, будь то собственность или власть, почет или наслаждение, выступающие довольно часто в той или иной комбинации.

Проблемы, вытекающие отсюда для отдельного человека, живущего в таком своеобразном обществе, также приобретают своеобразную окраску. Человек с детства вынужден существовать в условиях относительно высокой саморегуляции и личной независимости. Он привыкает к состоянию конкуренции с другими. Он с раннего возраста постигает, что ценное и желательное, вызывающее одобрение и ощущение гордости поведение состоит в том, чтобы с опорой на свои собственные способности, личные усилия и достижения научиться отличать себя от других и выделяться на их фоне. Индивид учится находить удовлетворение в успехах подобного рода. Но вместе с тем во всех подобных обществах строго ограничены те способы, посредством которых человек отличает себя, и те сферы, в которых он может и имеет право выделяться. Вне этих сфер его ожидает прямо противоположное. Там требуется, чтобы ни один человек не отличался от других. Если же он это делает, то вызывает неодобрение и неуважение, а выделяя себя здесь на фоне других, он зачастую встречает и гораздо более негативные реакции. Его самоуправление,

соответственно, направлено на то, чтобы делать в этих сферах нечто такое или представлять собой нечто такое, что не выпадает из общих рамок, что уравнивает его со всеми остальными и согласуется с их поведением. Следовать в этом конформистском направлении зачастую не менее трудно, чем отличаться от других в прочих сферах. Конечно, не так-то легко бывает удерживать правильный баланс между способностью оставаться в своих действиях одинаковым со всеми остальными и способностью обладать своеобразием и отличаться от всех остальных. Чтобы привести этому примеры, достаточно вспомнить о часто обсуждаемой проблеме великого художника, как ее, в частности, пытался изобразить Томас Манн, или о проблеме выдающихся личностей среди ученых, политических вождей, промышленников и многих других групп. В той или иной форме это стремление обрести равновесие привносит с собой и свои характерные конфликты. Однако в какой бы форме они перед нами ни представляли, они демонстрируют отнюдь не напряженность между вне-общественными, природными потребностями «индивида» и неприродными требованиями некоторого общества, а конфликты и затруднения отдельного человека, связанные со своеобразной схемой принятых в его обществе норм поведения — схемой, которая в той или иной форме одновременно определяет модель его собственного индивидуального контроля за своим поведением. Одним словом, все то, что находит свое выражение в представлении о вечном конфликте и пропасти между «внутренним миром» индивида и «внешним миром» общества, в действительности является *внутри-общественными* несогласованностями.

То же самое можно сказать о трудностях, связанных с тем, что лишь меньшинство может реализовать свое индивидуальное стремление отличиться от других, совершить нечто особенное и, тем или иным спосо-

бом используя личные дарования или навыки, обрести смысл и полноту своего индивидуального бытия. Удовлетворение, которое дает реализация подобной цели, успех в конкуренции индивидов и особенно необычные, выдающиеся — в буквальном смысле слова — достижения относительно небольшого числа людей противостоят отчетливо либо смутно ощущаемой неудовлетворенности гораздо большего числа людей, которые в жестокой или мягкой отборочной борьбе, по их собственному ощущению, не продвинулись достаточно далеко, которые, став старше, остались далеко позади своих собственных надежд и тех ожиданий, которые они в юности примеряли на себя. Чувству полноты и осмысленности своего существования противостоит ощущение нереализованности, скуки и рутины, крушения надежд, вины или даже бессмысленности существования вообще. И в этом случае одной из характерных форм, с помощью которых сами потерпевшие осмысливают свою судьбу, зачастую оказывается представление о несогласованности между их индивидуальной природой и общественными отношениями вне ее. Общественно predeterminedенная мыслительная модель противоположности между данной от природы индивидуальностью и внешним по отношению к ней обществом здесь также служит объяснению явлений, восходящих к внутреннему общественному дисбалансу, к диспропорциям между общественной направленностью индивидуального стремления и общественными возможностями их реализации.

Есть целый ряд феноменов, которые еще в значительной своей части ускользают от наблюдения и мышления именно потому, что внутриобщественные несогласованности мысленно перерабатываются в форме таких пар противоположностей, как «природа» и «общество», из которых одно, по-видимому, включает другое. К примеру, можно задуматься о фе-

номене, для которого еще едва ли существует адекватное обозначение и который, возможно, следовало бы обозначить как «общественное давление» или, точнее, как «внутреннее давление» некоторого общественного объединения. Связаны ли колебания этого «давления» с ростом безработицы в индустриальных странах и поддержкой безработных государством или с чрезмерным количеством молодых выпускников университетов в некоторой все еще аграрной стране, где нет достаточного количества должностей, соответствующих их стремлениям, во всех этих и многих других случаях речь идет не просто о диспропорциях между индивидуальными природными потребностями, например естественно возникающим голодом, и общественными шансами на их удовлетворение, но о несогласованности обусловленных обществом стремлений и общественно данными шансами на их воплощение (фактически же даже голод и умирание с голоду многих отдельных людей, кажется, мало влияет на колебания внутреннего давления в обществе до тех пор, пока это не вступает в связь с социально оформленными и направленными стремлениями людей).

6. Предлагаемый метод рассмотрения, возможно, поможет отчетливо увидеть недостаточность многих дискуссий, в которых разгораются страсти по вопросу о том, следует ли ставить «индивида» над «обществом» или, наоборот, «общество» над «индивидом», как будто подобное «либо — либо» существует в действительности в том же смысле, как, например, в прогнозе погоды. При внимательном рассмотрении окажется, что «индивид» и «общество» можно противопоставлять друг другу как две отдельные фигуры исключительно в рамках языка. Конфликты между группами государств с различными системами ценностей и веры, превозносящими одни из этих систем над другими, конечно, в немалой степени способствуют

бом используя личные дарования или навыки, обрести смысл и полноту своего индивидуального бытия. Удовлетворение, которое дает реализация подобной цели, успех в конкуренции индивидов и особенно необычные, выдающиеся — в буквальном смысле слова — достижения относительно небольшого числа людей противостоят отчетливо либо смутно ощущаемой неудовлетворенности гораздо большего числа людей, которые в жестокой или мягкой отборочной борьбе, по их собственному ощущению, не продвинулись достаточно далеко, которые, став старше, остались далеко позади своих собственных надежд и тех ожиданий, которые они в юности примеряли на себя. Чувству полноты и осмысленности своего существования противостоит ощущение нереализованности, скуки и рутины, крушения надежд, вины или даже бессмысленности существования вообще. И в этом случае одной из характерных форм, с помощью которых сами потерпевшие осмысливают свою судьбу, зачастую оказывается представление о несогласованности между их индивидуальной природой и общественными отношениями вне ее. Общественно предопределенная мыслительная модель противоположности между данной от природы индивидуальностью и внешним по отношению к ней обществом здесь также служит объяснению явлений, восходящих к внутреннему общественному дисбалансу, к диспропорциям между общественной направленностью индивидуального стремления и общественными возможностями их реализации.

Есть целый ряд феноменов, которые еще в значительной своей части ускользают от наблюдения и мышления именно потому, что внутриобщественные несогласованности мысленно перерабатываются в форме таких пар противоположностей, как «природа» и «общество», из которых одно, по-видимому, включает другое. К примеру, можно задуматься о фе-

номене, для которого еще едва ли существует адекватное обозначение и который, возможно, следовало бы обозначить как «общественное давление» или, точнее, как «внутреннее давление» некоторого общественного объединения. Связаны ли колебания этого «давления» с ростом безработицы в индустриальных странах и поддержкой безработных государством или с чрезмерным количеством молодых выпускников университетов в некоторой все еще аграрной стране, где нет достаточного количества должностей, соответствующих их стремлениям, во всех этих и многих других случаях речь идет не просто о диспропорциях между индивидуальными природными потребностями, например естественно возникающим голодом, и общественными шансами на их удовлетворение, но о несогласованности обусловленных обществом стремлений и общественно данными шансами на их воплощение (фактически же даже голод и умирание с голоду многих отдельных людей, кажется, мало влияет на колебания внутреннего давления в обществе до тех пор, пока это не вступает в связь с социально оформленными и направленными стремлениями людей).

6. Предлагаемый метод рассмотрения, возможно, поможет отчетливо увидеть недостаточность многих дискуссий, в которых разгораются страсти по вопросу о том, следует ли ставить «индивида» над «обществом» или, наоборот, «общество» над «индивидом», как будто подобное «либо — либо» существует в действительности в том же смысле, как, например, в прогнозе погоды. При внимательном рассмотрении окажется, что «индивид» и «общество» можно противопоставлять друг другу как две отдельные фигуры исключительно в рамках языка. Конфликты между группами государств с различными системами ценностей и веры, превозносящими одни из этих систем над другими, конечно, в немалой степени способствуют

тому, что в повседневной жизни, в борьбе политических партий и не в последнюю очередь также в философии, социологии, истории и многих других областях исследования проблемы подобного рода часто предстают именно под знаменем «либо — либо». Глубокая вовлеченность, чуть ли не само собой разумеющаяся связанность отдельного человека с ценностным порядком и признанием веры определенной стороны постоянно приводит к тому, что вместо усилий выяснить, чем же действительно *является* отношение индивида и общества, предпочтение отдается призывам к уничтожению враждебного лагеря, то есть, тому, каким это отношение *должно* быть.

Фактические вопросы, которые обнаруживает перед собой человек, когда он вырывается из смрада побоищ и борьбы за власть и ценности, не могут быть втиснуты в мыслительные схемы, предназначенные для того, чтобы загнать все сущее в форму диаметральных противоположностей, жестких и острых альтернатив. То, что мы видим перед собой, скорее, должно быть выражено в вопросах о равновесии между требованиями общественной организации, которую образуют друг с другом индивиды, и требованиями индивидов как отдельных людей. Речь идет о вопросах, возможно ли и как возможно обеспечить большую согласованность, скажем, некоторой государственной организации и ее различных органов в отношении потребностей и целеустановок сплотившихся в ней отдельных людей, лучшую сопряженность индивидуальных целеустановлений и потребностей с требованиями общественно-государственной системы функций, которую они друг с другом образуют.

В практике общественной жизни мы, конечно, постоянно сталкиваемся с такого рода вопросами более совершенного согласования и более взвешенного подхода. Но мыслительный аппарат, которым мы пользуемся, все еще находится под сильным давлением при-

зывают к уничтожению, таких, например, как «Долой индивидуализм!» или «Долой коллективизм!», с их диаметрально противоположными альтернативами. Если осмыслить все это в спокойной обстановке, то нетрудно будет увидеть, что, в конечном счете, обе альтернативы возможны лишь в единстве: беспрепятственное человеческое общежитие как общественное объединение возможно лишь в том случае, если общественно оформленные потребности и цели людей, как отдельные цели и потребности, будут в значительной части реализованы и удовлетворены, а высокая степень реализации индивидуальных целей возможна лишь в том случае, если функционально разделенная общественная структура, которая своими собственными действиями образует и придает им импульс, выстроена таким образом, что не приводит то и дело к напряжениям, разрушающим смысл и бытие частных объединений и самих индивидов. К сожалению, на практике, особенно в комплексных индустриальных государственных обществах, мы еще недостаточно продвинулись на этом пути. Координация общественной организации с потребностями и целями объединенных в ней индивидов, координация отдельных людей с требованиями общественной системы функций как единого целого чаще всего еще отдаются на волю случая или шаблонизированных методов, которые считаются само собой разумеющимися. На обоих уровнях часто возникают конфликты, чувство невостребованности, промахи и крушения, что приводит к ощущению утраты смысла жизни. Способности людей согласовывать друг с другом социальное формирование личных потребностей и целеустановок, скажем в форме воспитания, и социальное формирование общественного разделения функций и организаций еще очень слабы. В жизненном укладе существующих государственных обществ, кажется, одно то и дело временно получает преимущество перед другим.

Четкая демаркационная линия, которую человек в рамках собственного опыта, как правило, проводит между самим собой как индивидом и обществом «вовне», тенденция называть разными словами то, что мыслится в качестве отдельных вещей, каждая из которых имеет собственную ценность и смысл для одной себя, окостенение общественных целеустановлений в форме диаметрально противоположных видов ценностей — все это способствует тому, что в действиях, как и в мышлении, человек принимает априорные решения о том, каким *должно* быть отношение индивида и общества, без того, чтобы удостовериться, в самом ли деле альтернативы, в пользу одной из которых нужно решить, соответствуют тому отношению индивида и общества, которое *существует* в действительности. У человека есть твердые убеждения о лучшем лечении, хотя предварительно не был поставлен основывающийся на его фактическом состоянии диагноз. Вопрос состоит в том, способны ли мы освободить мыслительные модели, которые лучше соответствуют существующему в действительности отношению общества и индивида, из-под покровов тех моделей мышления, которые в первую очередь выражают мысли и желания человека о том, каким должно было бы быть это отношение.

Шагом в этом направлении будет указание на то, что в довольно часто встречающихся сегодня диспропорциях между индивидуальными стремлениями и общественными требованиями речь идет не о несовместимости внеобщественных природных потребностей индивида и притязаниями внеприродного общества, но о специфических антиномиях между структурами личности и структурами общества, которые относятся к *внутри-общественным* проблемам европейских индустриальных обществ и других обществ, находящихся на той же ступени развития. Терпеливая работа в области таких наук о человеке, как социоло-

гия, психология и особенно социальная психология, внесли большой вклад в то, чтобы проблемы этого рода предстали перед нашим взором более отчетливо. Но научный взгляд на взаимосвязи между структурами личности и структурами общества все же остается пока весьма ограниченным. Довольно часто в процессе их исследования исходят, по-видимому, из предположения, что между этими сферами словно бы сам собой, автоматически может выстроиться род предустановленной гармонии. Возможно, что в простейших обществах, о которых существует целый ряд исследований, основная схема структуры личности или, как это называют Кардинер и Линтон, основная схема личности, внутри которой разворачиваются все индивидуальные варианты, в самом деле менее противоречива и более созвучна основной структуре соответствующего общественного объединения, чем это имеет место в комплексных национальных и индустриальных государствах, находящихся в состоянии стремительного развития. Правда, и в последних, несмотря на всю их дифференцированность, единая общественная форма индивидуального поведения — манера языка и мышления, регуляция чувств и, прежде всего, механизм формирования совести и идеалов на основе естественной самоочевидности общей национальной традиции, в особенности в родительском доме и школе, — выглядит достаточно интенсивной, и именно это дает возможность общей основной схеме структуры личности отчетливо проступить в каждом индивидуе, принадлежащем к данному объединению, как бы ни различались эти индивиды между собой. Возможно, человек легче осознает такого рода общности, встречаясь с теми, кто принадлежит к другому национальному объединению, чем с теми, кто принадлежит к его собственному. Немцы могут лучше понимать общую для них основную общественную схему, встречаясь с англичанами, французами и амери-

канцами, чем при встрече с другими немцами, и наоборот. И этот факт не менее остальных характерен для целостной проблемы познания общественных феноменов.

Но в структуре личности существуют и особенности, которые связаны со своеобразием высококодифференцированных государственных обществ. Уже одни эти особенности указывают на то, что основные схемы структур личности сами по себе не являются необходимо гармоничными и непротиворечивыми и не могут необходимым образом пребывать в полном созвучии с соответствующими общественными структурами. Высокая степень индивидуализации, личной независимости и, довольно часто, одиночества, которые характерны для современного типа общественно-го устройства и в которых это общественное устройство до известного предела, возможно, нуждается для продолжения своего существования, часто вовсе не созвучна все более сложному и все менее обозримому для отдельного человека переплетению цепочек взаимозависимостей, в которые он чаще всего вовлекается благодаря самим его общественно воспитанным потребностям, а также растущему количеству других. Своеобразное переплетение независимости и зависимости, необходимости и возможности и одновременно невозможности самостоятельно и в одиночку принимать решения, личной ответственности и абсолютного послушания — все это может провоцировать серьезные конфликты. Желанию индивида существовать только ради себя самого, которому общество других противостоит как нечто внешнее и препятствующее, часто сопутствует желание находиться только в рамках своего общества. Потребность быть одному идет рука об руку с потребностью принадлежать обществу. Ощущение причастности и вовлеченности часто смешивается с ощущением разделенности и непричастности: «Какое мне дело?» И, как уже сказано,

желание стать чем-то единственным в своем роде и несравненным сопутствует стремлению не выделяться и конформно вести себя по отношению к другим. Можно восхищаться возрастающей властью человека над природой или, во всяком случае, сознательно или неосознанно получать от этого выгоды и в то же время сожалеть и порицать власть над самим собой и подавление спонтанных импульсов, требующих контроля. В целом никто не знает, действительно ли для переплетения разделенных трудовых функций необходима, и насколько необходима, эта весьма примечательная схема господства над своими влечениями и аффектами, значимая во многих национальных объединениях, которая часто накладывает на отдельного человека очень жесткие запреты. Или то же самое можно осуществить на основе иных, менее затратных и менее конфликтных схем. Столь же мало известно, адекватны ли указанной цели или неадекватны методы увязки качеств ребенка с требованиями, накладываемыми жизнью его общества, которые традиционно применяются в таких национальных государствах.

Все эти вопросы — целый проблемный круг — снова и снова демонстрируют, насколько растущее фактическое знание отдельных наук о человеке и проблемы, которые мы ставим и пытаемся решить, принуждают нас к тому, чтобы заняться в целом принципиальной проблемой отношения общества и индивида и подвергнуть проверке само собой разумеющиеся представления, связанные с этими словами. Действительно, если рассмотреть в единстве отдельные исследовательские результаты, полученные в различных областях знания, то станет ясно, что категории и мыслительные модели, которые мы привыкли использовать, размышляя об этих вопросах, более не соответствуют своей задаче.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Своеобразие ситуации, в которой стандарт «рациональности» — если использовать обычное словоупотребление — относительно высок в мышлении о природных процессах и сравнительно низок в мышлении об общественно-человеческих феноменах, лишь тогда станет полностью доступным для сознания, когда мы избавимся от удобной мысли о том, что данное различие коренится, так сказать, в самой природе вещей, в особенностях этих двух объектных областей. Часто довольствуются идеей, что явления природы можно наблюдать и исследовать относительно легко, трезво и спокойно, с высокой степенью самодисциплины, поскольку само собой разумеющимся считается, что человеческие чувства задействованы здесь в незначительной степени. При этом легко забывают, что люди в своей долгой истории лишь очень поздно обретают способность мыслить о природных событиях «рационально», то есть не позволяя своим собственным чувствам, страхам и желаниям непосредственно вмешиваться в игру образования понятий. Эти взаимосвязи подробнее разработаны в книге: *Norbert Elias. Engagement und Distanzierung. Frankfurt a. M., 1983. S. 14—19, 86—120.*

2. См. прим. 3 к первой части.

III

ИЗМЕНЕНИЯ БАЛАНСА МЕЖДУ Я И МЫ  
*Wandlungen der Wir-Ich-Balance*  
(1987)

I

Для обозначения отдельного человека и обозначения людей в группах нам служат различные понятия. В первом случае мы говорим об индивидуальном, во втором — об общественном или социальном. В настоящее время оба понятия, «индивидуальное» и «социальное», употребляют с оттенками, рождающими ощущение того, что два эти слова указывают не только на различия, но и на некоторую противоположность.

Как и многие другие понятия, имеющие латинские корни, понятия «индивидуального» и «социального» представлены во всех европейских языках. Это указывает на общее происхождение этих языков из средневековых обществ с широким слоем более или менее образованных клириков, писавших и читавших на латыни особого рода, иной ступени развития, нежели латынь классическая. Сегодня слова «социальное» и «индивидуальное» легко слетают с губ тех, кто владеет современными европейскими языками. Обычно даже не задумываются над тем, что они ведь не всегда входили в понятийный запас собственного общества и уж тем более не присутствуют в словарях всех обществ. Не ставится и вопрос о том, какое развитие, какие структурные особенности собственного общества привели к их образованию и использованию как само собой разумеющихся средств человеческой коммуникации. Понятия эти, очевидно, несут определенную функцию в обществах, в которых они использу-

ются как нечто само собой разумеющееся. Подобно другим понятиям, они обладают инструментальным характером и поэтому могут свидетельствовать об определенных структурных особенностях этих обществ. Тем не менее для того, чтобы уяснить, что теперь существуют общества и существовали прежде стадии развития собственного общества, где такие понятия, как «индивидуальное» и «социальное», не присутствуют или не присутствовали в их современном значении, требуется весьма значительное усилие самодистанцирования. Это поднимает вопрос, какая судьба, какое общественное развитие внесли свой вклад в то, что они вошли в употребление и закрепились в нем. Если проследить этот путь, то обнаружится, что подобные понятия зачастую весьма примечательным образом выкристаллизовываются из наличных языковых средств общества.

Как можно судить уже по названию этой книги, мы совершим ошибку, если не сумеем выйти за рамки противопоставления понятий «индивид» и «общество» и будем рассматривать его как само собой разумеющуюся данность. Словоупотребление, которое нам это навязывает, возникло относительно недавно. Поэтому не помешает немного ослабить его бесспорность и хотя бы выборочно убедиться в том, что такие понятия присутствуют в языке неспроста. Можно кратко набросать историю того, как они возникли и при каких обстоятельствах вошли в обиход.

Возьмем для примера семью понятий, в центре которой находится понятие «индивид». Сегодня оно выражает, прежде всего, функцию того, что всякий человек есть или должен быть единственным в целом свете, автономным, самоуправляющимся существом и одновременно в определенном смысле отличаться от любого другого человека, и именно поэтому, вероятно, этот другой точно таким же образом должен отличаться от него. Таким образом, при употреблении

данного понятия факт и постулат легко перетекают друг в друга. Для структуры наиболее развитых обществ наших дней характерно, что тому, что отличает людей друг от друга, их Я-идентичности, приписывают сегодня большую ценность, чем тому, что у них есть общего, — их Мы-идентичности. Первое, Я-идентичность, превалирует над Мы-идентичностью. Ниже мы поговорим об этом подробнее. Но подобного рода баланс между Мы и Я с подавляющим перевесом в пользу Я-идентичности отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся. На более ранних стадиях развития человечества Мы-идентичность часто брала верх над Я-идентичностью. Самоочевидность, с которой понятие «индивид» в наиболее развитых обществах наших дней употребляется в разговоре как выражение примата Я-идентичности, легко склоняет к выводу, что подобная расстановка акцентов была характерна для обществ всех стадий развития и что эквивалентные понятия существовали и существуют во все времена и во всех языках. Но это далеко не так.

Обратимся к классическим языкам греков и римлян. В развитии обществ афинского и римского государств, нашедшем свое отражение в этих языках, в отличие от новейшей истории Европы, не существовало никаких движений формирующих язык общественных слоев, которые были бы направлены против государства как такового. Подобного рода социальные движения внесли существенный вклад в развитие того значения, в котором сегодня употребляют и слово «индивид», и слово «общество». В современное значение обоих понятий встроено не только представление о решительной и очевидной противоположности индивида и общества, но одновременно и об общей для них, хотя и менее очевидной противоположности индивида и государства. Римское республиканское государство эпохи античности представляет классический пример той стадии развития, на которой при-

ются как нечто само собой разумеющееся. Подобно другим понятиям, они обладают инструментальным характером и поэтому могут свидетельствовать об определенных структурных особенностях этих обществ. Тем не менее для того, чтобы уяснить, что теперь существуют общества и существовали прежде стадии развития собственного общества, где такие понятия, как «индивидуальное» и «социальное», не присутствуют или не присутствовали в их современном значении, требуется весьма значительное усилие самодистанцирования. Это поднимает вопрос, какая судьба, какое общественное развитие внесли свой вклад в то, что они вошли в употребление и закрепились в нем. Если проследить этот путь, то обнаружится, что подобные понятия зачастую весьма примечательным образом выкристаллизовываются из наличных языковых средств общества.

Как можно судить уже по названию этой книги, мы совершим ошибку, если не сумеем выйти за рамки противопоставления понятий «индивид» и «общество» и будем рассматривать его как само собой разумеющуюся данность. Словоупотребление, которое нам это навязывает, возникло относительно недавно. Поэтому не помешает немного ослабить его бесспорность и хотя бы выборочно убедиться в том, что такие понятия присутствуют в языке неспроста. Можно кратко набросать историю того, как они возникли и при каких обстоятельствах вошли в обиход.

Возьмем для примера семью понятий, в центре которой находится понятие «индивид». Сегодня оно выражает, прежде всего, функцию того, что всякий человек есть или должен быть единственным в целом свете, автономным, самоуправляющимся существом и одновременно в определенном смысле отличаться от любого другого человека, и именно поэтому, вероятно, этот другой точно таким же образом должен отличаться от него. Таким образом, при употреблении

данного понятия факт и постулат легко перетекают друг в друга. Для структуры наиболее развитых обществ наших дней характерно, что тому, что отличает людей друг от друга, их Я-идентичности, приписывают сегодня большую ценность, чем тому, что у них есть общего, — их Мы-идентичности. Первое, Я-идентичность, превалирует над Мы-идентичностью. Ниже мы поговорим об этом подробнее. Но подобного рода баланс между Мы и Я с подавляющим перевесом в пользу Я-идентичности отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся. На более ранних стадиях развития человечества Мы-идентичность часто брала верх над Я-идентичностью. Самоочевидность, с которой понятие «индивид» в наиболее развитых обществах наших дней употребляется в разговоре как выражение примата Я-идентичности, легко склоняет к выводу, что подобная расстановка акцентов была характерна для обществ всех стадий развития и что эквивалентные понятия существовали и существуют во все времена и во всех языках. Но это далеко не так.

Обратимся к классическим языкам греков и римлян. В развитии обществ афинского и римского государств, нашедшем свое отражение в этих языках, в отличие от новейшей истории Европы, не существовало никаких движений формирующих язык общественных слоев, которые были бы направлены против государства как такового. Подобного рода социальные движения внесли существенный вклад в развитие того значения, в котором сегодня употребляют и слово «индивид», и слово «общество». В современное значение обоих понятий встроено не только представление о решительной и очевидной противоположности индивида и общества, но одновременно и об общей для них, хотя и менее очевидной противоположности индивида и государства. Римское республиканское государство эпохи античности представляет классический пример той стадии развития, на которой при-

надлежность к семье, племени или государству, то есть Мы-идентичность отдельного человека, имела в балансе между Я и Мы значительно больший вес, чем сейчас. Мы-идентичность была поэтому неразрывно связана с образом личности, формировавшимся в слоях общества, оказывавших воздействие на язык. Представление об индивиде, лишенном своей группы, о человеке, как он существует сам по себе, лишенный всех Мы-отношений, когда индивиду, отдельно взятой личности, придается настолько большая ценность, что все Мы-отношения, то есть клановая, племенная, государственная принадлежность человека, выглядят относительно малозначущими, выходило далеко за пределы социальной практики античного мира.

Поэтому в древних языках не существовало и эквивалента понятия «индивид». На стадии афинской и римской республик в образе человека ведущую роль играли принадлежность к клану, племени или государству. В римской республике особенно часто можно было наблюдать интенсивную конкуренцию представителей разных кланов за доступ к государственным должностям или их замещение. В настоящее время индивидом является любой человек, независимо от его положения в государстве. Что думали греки классической эпохи о всяком, кто воздерживался от участия в делах государства, дают представление негативные оттенки понятия *idiotes*, в спектре которого обнаруживаются как значения, приблизительно соответствующие нашим понятиям «частное лицо» или «мирянин», так и значения «чудак», «неуч», «дурак». Эквивалентом современного понятия «индивид» может показаться латинское слово *persona*. Однако оно вовсе не имело той степени общезначимости, той высоты синтеза, которые отличают современные понятия «личность» (персона) или «индивид». Латинское понятие *persona* указывало на вполне специфический и весьма осязаемый предмет. Прежде всего, оно

относилось к маске актера, через которую тот произносил свои слова. Некоторые ученые склоняются к предположению, что слово *persona* происходит от глагола *personare*, означавшего «издавать звук через что-либо». Возможно, это так. Однако это всего лишь гипотеза. Из осязаемой маски, как исходного пункта, позднее развились такие нюансы значений слова *persona*, как, например, актерская роль или характер лица, *персонажа*, которого представлял актер. И все же в эпоху античности понятие *persona* так и осталось на этом, хотя и относительно высоком, уровне особенного, то есть по сравнению с сегодняшним понятием личности уровень его обобщенности был сравнительно низким. Само слово *individuum* в классической латыни неизвестно. Конечно, древние римляне, как, вероятно, и все остальные люди, хорошо знали, что у каждой персоны есть свои особенности. Они знали, что Брут отличался от Цезаря, а Октавиан — от Антония, и, конечно же, они знали, чем именно он отличался. Но в их обществе у формирующих язык слоев, прежде всего у носителей письменного языка, очевидно, не было потребности во всеохватывающем универсальном понятии, которое означало бы, что каждый человек, независимо от того, к какой группе он принадлежит, представляет собой самостоятельную, своеобразную, отличную от всех других людей личность, и которое в то же время отражало бы высокую ценность такого своеобразия. Групповая идентичность отдельного человека, его Мы-, Вы-, Они-идентичности, играли в общественной практике античного мира в сравнении с Я-идентичностью еще слишком важную роль, чтобы назрела потребность в появлении универсального понятия для обозначения отдельного человека как квази-негруппового существа.

Здесь можно непосредственно задействовать некоторые новые теоретические средства социологии. Инструментальный характер данных понятий и их

надлежность к семье, племени или государству, то есть Мы-идентичность отдельного человека, имела в балансе между Я и Мы значительно больший вес, чем сейчас. Мы-идентичность была поэтому неразрывно связана с образом личности, сформировавшимся в слоях общества, оказывавших воздействие на язык. Представление об индивиде, лишенном своей группы, о человеке, как он существует сам по себе, лишенный всех Мы-отношений, когда индивиду, отдельно взятой личности, придается настолько большая ценность, что все Мы-отношения, то есть клановая, племенная, государственная принадлежность человека, выглядят относительно малозначащими, выходило далеко за пределы социальной практики античного мира.

Поэтому в древних языках не существовало и эквивалента понятия «индивид». На стадии афинской и римской республик в образе человека ведущую роль играли принадлежность к клану, племени или государству. В римской республике особенно часто можно было наблюдать интенсивную конкуренцию представителей разных кланов за доступ к государственным должностям или их замещение. В настоящее время индивидом является любой человек, независимо от его положения в государстве. Что думали греки классической эпохи о всяком, кто воздерживался от участия в делах государства, дают представление негативные оттенки понятия *idiotes*, в спектре которого обнаруживаются как значения, приблизительно соответствующие нашим понятиям «частное лицо» или «мирянин», так и значения «чудак», «неуч», «дурак». Эквивалентом современного понятия «индивид» может показаться латинское слово *persona*. Однако оно вовсе не имело той степени общезначимости, той высоты синтеза, которые отличают современные понятия «личность» (персона) или «индивид». Латинское понятие *persona* указывало на вполне специфический и весьма осязаемый предмет. Прежде всего, оно

относилось к маске актера, через которую тот произносил свои слова. Некоторые ученые склоняются к предположению, что слово *persona* происходит от глагола *personare*, означавшего «издавать звук через что-либо». Возможно, это так. Однако это всего лишь гипотеза. Из осязаемой маски, как исходного пункта, позднее развились такие нюансы значений слова *persona*, как, например, актерская роль или характер лица, *персонажа*, которого представлял актер. И все же в эпоху античности понятие *persona* так и осталось на этом, хотя и относительно высоком, уровне особенного, то есть по сравнению с сегодняшним понятием личности уровень его обобщенности был сравнительно низким. Само слово *individuum* в классической латыни неизвестно. Конечно, древние римляне, как, вероятно, и все остальные люди, хорошо знали, что у каждой персоны есть свои особенности. Они знали, что Брут отличался от Цезаря, а Октавиан — от Антония, и, конечно же, они знали, чем именно он отличался. Но в их обществе у формирующих язык слоев, прежде всего у носителей письменного языка, очевидно, не было потребности во всеохватывающем универсальном понятии, которое означало бы, что каждый человек, независимо от того, к какой группе он принадлежит, представляет собой самостоятельную, своеобразную, отличную от всех других людей личность, и которое в то же время отражало бы высокую ценность такого своеобразия. Групповая идентичность отдельного человека, его Мы-, Вы-, Они-идентичности, играли в общественной практике античного мира в сравнении с Я-идентичностью еще слишком важную роль, чтобы назрела потребность в появлении универсального понятия для обозначения отдельного человека как квази-негруппового существа.

Здесь можно непосредственно задействовать некоторые новые теоретические средства социологии. Инструментальный характер данных понятий и их

развития станет тогда, возможно, более понятным. С точки зрения социологии процессов развитие понятия, если рассматривать его как аспект развития общества, имеет объяснительную функцию. Поскольку в этой книге много говорится о понятиях «индивид» и «общество», то было бы полезно сразу уяснить себе, каким бы далеким от того, что само собой разумеется, это ни было, что в наиболее развитых современных обществах — и все более также и в обществах менее развитых — понятия столь высокого уровня синтеза часто используют, не прилагая абсолютно никаких усилий для их понимания.

Прежде, по-видимому, сказали бы «понятия высокого уровня абстракции». Но слово «абстракция» может легко ввести в заблуждение. Понятие «абстракция» восходит к той фазе развития знания, на которой молчаливо исходили из предпосылки, что отдельно взятого человека, индивида, можно понимать как производителя, абсолютного автора и творца некоторого понятия. На этой фазе казалось вполне очевидным, что именно отдельный человек, срывая с частного случая покровы особенного, превращает его с помощью абстракции во всеобщее понятие. Но с точки зрения теории процесса все выглядит иначе. Понятие личности развилось из римского театрального понятия *persona* не благодаря индивидуальной абстракции отдельного человека. Здесь имел место длительный социальный процесс, и то, что явилось его результатом, представляет собой не просто нечто негативное, сдирание покровов особенного с частных случаев и производство из того, что осталось, общего для них всех, или всеобщего. Весь этот процесс приводился в действие одновременным видением множества общих элементов, делавшим доступным для коммуникации нечто новое, прежде неизвестное, и выводившим его на свет постижения. Понятие личности — в сравнении с его предшественником, латинским понятием *per-*

*sona* — предполагает не только отказ от частных, но и общее видение с иных, более высоких и более новых позиций.

Отдельный человек работает над понятиями, всегда исходя из уже существующего в обществе запаса слов и понятий, которому его обучают другие люди. Если бы это было иначе, то в случае дальнейшего развития отдельным человеком существующего языка и понятий он не мог бы рассчитывать на понимание со стороны других людей. Дальнейшая индивидуальная работа над развитием понятий была бы тогда бесполезна. Но если научиться воспринимать мир, общество и язык как процессы, не имеющие начала, если, следовательно, в качестве субъекта образования понятий понимать не квази-негруппового отдельного человека, который словно из воздуха выхватывает новые понятия, а процесс развития общества, зачастую организованного как единица выживания, например как племя или государство, то тогда легче будет понять, что переход от более специфических, или, как говорили раньше, «конкретных», понятий (но разве понятия могут быть «конкретными»?) к понятиям более всеобъемлющим или общим осуществляется благодаря, прежде всего, восхождению к более всеобъемлющей общей точке, т. е. на более высокий уровень синтеза. При этом нельзя упускать из виду проблему, которая сводится к вопросу о том, в каких именно общественных условиях подобное восхождение становится возможным и необходимым. Однако здесь достаточно будет указать на то, что все понятия высокой степени обобщения, а следовательно, и более высокого уровня синтеза происходят от слов с довольно узкоспецифическими значениями, т. е. стоящих на более низком уровне синтеза. Раньше, возможно, сказали бы, что все «абстрактные» понятия происходят от понятий «конкретных». Но «конкретное» понятие — вещь неслыханная. Все понятия, представляют ли они

более низкий или более высокий уровень синтеза, имеют характер языковых или письменных символов. Чтобы выполнить свою функцию средств коммуникации и ориентации, они должны быть понятны не только отдельному человеку, но и всей языковой общности, некоторой специфической группе людей<sup>1</sup>.

Многие языковые средства, которыми мы в настоящее время располагаем, в том числе и семья понятий, которая группируется вокруг главного слова «индивид», появились сравнительно недавно. В средневековой латыни слова *individualis* и *individuus* в значительной степени еще обладали значением низкого уровня синтеза. Их использовали, когда речь шла о чем-то неделимом, неразъединяемом. Еще в XVII веке можно было, например, говорить о «святой индивидуальной Троице». С употреблением слова *individuus* как символа неделимого единства связано дальнейшее, осуществлявшееся в коммуникации средневековых церковных ученых, развитие данного понятия, от которого уже можно перекинуть мост к более современному понятию «индивид». Именно слово *individuum* стало использоваться в связи с проблемами формальной логики как выражение единичного случая некоторого вида, не только человеческого, но вообще всякого вида. Из отдельных высказываний, как казалось, ничего не может быть заключено. Поэтому эти «индивиды» (*individua*) имели неотчетливое, неопределенное значение. Соответственно, в области логики *individua* не имели высокого ранга. Но для развития понятия очень важным оказалось само схоластическое словообразование. Стоит сказать, что в этом, как и во многих других случаях, по причинам, на которых я здесь не могу останавливаться, схоластическая философия внесла существенный вклад в развитие понятий в направлении более высокого уровня синтеза. Средневековое понятие *individuum*, как было сказано, вовсе не относилось преимуще-

ственно к человеку. Развитие в этом направлении началось, пожалуй, лишь в XVII веке. Это была новая спецификация понятия как понятия универсального, и прежде всего это произошло в логике и грамматике. Церковные философы обратили внимание на то, что каждая вещь в этом мире в определенном отношении представляет собой индивид, то есть выражает некое своеобразие. Ласточка, выющая свое гнездо под крышей моего дома, единственна в своем роде. Здесь и теперь это делает именно она, а не другая ласточка. Каждая горная сосна, согнутая ветром, имеет свой собственный облик. Муха, бьющаяся о стекло, — индивид; ведь бьется именно она, а не другая муха. Уникален Монблан; другой такой горы не существует. Каждое отдельное существо имеет свою индивидуальную историю и свои уникальные особенности. Схоласты осознали уникальность отдельного случая каждого вида и назвали это новым словом, что оказалось плодотворным для дальнейшего весьма непредсказуемого развития.

Проблема, в которую вводит нас понятие индивида, станет, возможно, более понятной, если иметь перед глазами все этапы его развития в рамках схоластики. Но как случилось, что признание своеобразия всех особых случаев, заключенное в схоластическом понятие индивида, стало вновь сужаться и в конце концов понятие «индивид» замкнулось на своеобразии одного лишь человека? Очевидно, это произошло, когда общественное развитие достигло такого этапа, на котором у людей, а сначала, возможно, у представителей определенных групп, усилилась потребность налаживать коммуникации, касавшиеся их своеобразия (в более общем смысле, своеобразия каждого человека), особенностей их существования в сравнении со всеми остальными людьми. Эпоха, которую мы называем Ренессансом, как раз и была эпохой, когда в относительно развитых странах Европы люди в

более низкий или более высокий уровень синтеза, имеют характер языковых или письменных символов. Чтобы выполнить свою функцию средств коммуникации и ориентации, они должны быть понятны не только отдельному человеку, но и всей языковой общности, некоторой специфической группе людей<sup>1</sup>.

Многие языковые средства, которыми мы в настоящее время располагаем, в том числе и семья понятий, которая группируется вокруг главного слова «индивид», появились сравнительно недавно. В средневековой латыни слова *individualis* и *individuus* в значительной степени еще обладали значением низкого уровня синтеза. Их использовали, когда речь шла о чем-то неделимом, неразъединяемом. Еще в XVII веке можно было, например, говорить о «святой индивидуальной Троице». С употреблением слова *individuus* как символа неделимого единства связано дальнейшее, осуществлявшееся в коммуникации средневековых церковных ученых, развитие данного понятия, от которого уже можно перекинуть мост к более современному понятию «индивид». Именно слово *individuum* стало использоваться в связи с проблемами формальной логики как выражение единичного случая некоторого вида, не только человеческого, но вообще всякого вида. Из отдельных высказываний, как казалось, ничего не может быть заключено. Поэтому эти «индивиды» (*individua*) имели неотчетливое, неопределенное значение. Соответственно, в области логики *individua* не имели высокого ранга. Но для развития понятия очень важным оказалось само схоластическое словообразование. Стоит сказать, что в этом, как и во многих других случаях, по причинам, на которых я здесь не могу останавливаться, схоластическая философия внесла существенный вклад в развитие понятий в направлении более высокого уровня синтеза. Средневековое понятие *individuum*, как было сказано, вовсе не относилось преимуще-

ственно к человеку. Развитие в этом направлении началось, пожалуй, лишь в XVII веке. Это была новая спецификация понятия как понятия универсального, и прежде всего это произошло в логике и грамматике. Церковные философы обратили внимание на то, что каждая вещь в этом мире в определенном отношении представляет собой индивид, то есть выражает некое своеобразие. Ласточка, вьющая свое гнездо под крышей моего дома, единственна в своем роде. Здесь и теперь это делает именно она, а не другая ласточка. Каждая горная сосна, согнутая ветром, имеет свой собственный облик. Муха, бьющаяся о стекло, — индивид; ведь бьется именно она, а не другая муха. Уникален Монблан; другой такой горы не существует. Каждое отдельное существо имеет свою индивидуальную историю и свои уникальные особенности. Схоласты осознали уникальность отдельного случая каждого вида и назвали это новым словом, что оказалось плодотворным для дальнейшего весьма непредсказуемого развития.

Проблема, в которую вводит нас понятие индивида, станет, возможно, более понятной, если иметь перед глазами все этапы его развития в рамках схоластики. Но как случилось, что признание своеобразия всех особых случаев, заключенное в схоластическом понятие индивида, стало вновь сужаться и в конце концов понятие «индивид» замкнулось на своеобразии одного лишь человека? Очевидно, это произошло, когда общественное развитие достигло такого этапа, на котором у людей, а сначала, возможно, у представителей определенных групп, усилилась потребность налаживать коммуникации, касавшиеся их своеобразия (в более общем смысле, своеобразия каждого человека), особенностей их существования в сравнении со всеми остальными людьми. Эпоха, которую мы называем Ренессансом, как раз и была эпохой, когда в относительно развитых странах Европы люди в

значительно большей мере, чем прежде, получили возможность выходить из своих родовых объединений и занимать сравнительно высокие социальные позиции. Гуманисты на городских и государственных должностях, купцы и люди искусства демонстрируют примеры возросших шансов на индивидуальное общественное восхождение. Как бы то ни было, в XVII веке, возможно в первую очередь у английских пуритан, мы уже встречаем различие между тем, что совершается индивидуально, и тем, что совершается коллективно. Это была одна из предварительных ступеней последующего развития понятия, которое в XIX столетии, в связи с растущей социальной потребностью в языковых средствах для двух противоположных социально-политических движений и идеалов, привело наконец к таким словообразованиям, как «индивидуализм» — с одной, и «социализм» и «коллективизм», с другой стороны. Именно они во многом способствовали тому, что позднее понятия «индивид» и «общество», «индивидуальное» и «социальное» стали употреблять таким образом, словно речь идет о парах противоположностей.

## 2

Если кто-то, как, например, я, уже полстолетия занимается проблемой отношения индивида и общества, то ему становится особенно ясно, что это отношение не стоит на месте. В течение долгой жизни исследователя оно определенным образом менялось и, видимо, будет изменяться и дальше.

Перед последней большой войной понятие «общество» имплицитно указывало на общество, организованное в форме некоторого государства или, возможно, также в форме рода. Согласно наследственному представлению социологической традиции, общество и государство суть два абсолютно различных объекта

научного исследования. Чтобы учесть тот факт, что формируемый в опыте образ, связанный с понятием «общество», также вбирает в себя представление о границах общества, некоторые социологи заговорили о нем как о некотором целом или, возможно, как о некоторой системе. Тем самым они уходили от нежелательного для них признания того факта, что границы одного общества в его отношениях с другим чаще всего совпадают с границами государства или с границами племени. В социологическом образовании понятий стремятся затушевывать идентичность общественных границ с границами государства или племени, но, несмотря на это, в научной практике речь всегда однозначно велась и ведется о государственных обществах, которые представляются моделью того, что мы вообще воспринимаем как общество. Не только теоретическая, но и эмпирическая работа социологов была связана, как правило, с общественными процессами внутри некоторого государства. Даже если говорили о развитии общества, то обычно, как, скажем, в случае Карла Маркса, под этим подразумевалось развитие в рамках государства. Процессы, имевшие место в рамках различных государств, сравнивались друг с другом. Вспомним, например, об известной книге Дюркгейма, посвященной теме самоубийства. Понятие же человечества, напротив, было для рамочного социологического понятия слишком нечетким. Кроме того, его отягощал неприятный привкус просвещенческого идеала.

Этот «старый порядок», эта более ранняя стадия развития социологии, на которой конкретные общественные единицы в организационной форме рода или государства представлялись моделью для понятия общества как такового, в общем и целом соответствовали общественной реальности своего времени. До того, как определенное социальное развитие повлекло за собой развитие автомобильного, железнодорож-

ного и воздушного сообщения, и еще долгое время после этого расстояния между многими государствами и группами государств были чрезвычайно велики. Телефон, радио и телевидение в то время еще не вышли из детского возраста. Глобальный туристический и товарный обмен был сравнительно ограниченным, и то же самое имело силу для всей сети взаимозависимостей между государствами мира. В течение XX столетия эта сеть значительно уплотнилась. Сами люди воспринимали лишь некоторые аспекты этого процесса, да и то весьма смутно. Они не привыкли размышлять о социальных процессах. Едва ли кто-либо из них ясно и отчетливо говорил о стремительно возрастающей интеграции человечества. И очень редко ее рассматривали как длительный, никем не запланированный социальный процесс. Таким образом, сужение дистанций и рост интеграции происходили сравнительно незаметно. Этот глобальный интеграционный процесс еще не стал в полной мере достоянием человеческого опыта.

Оставим в стороне вопрос, насколько трансформация восприятия способна следовать за социальными трансформациями. Но социолог сегодня уже более не имеет права игнорировать тот факт, что в наши дни рамки многих процессов развития и структурных изменений вместо отдельных государств все более задаются расколотым на государства человечеством как единым общественным целым. Если не принимать в расчет эти глобальные рамки отношений, то происходящие сейчас процессы и структурные изменения невозможно будет достаточно ясно диагностировать или объяснить. Начинающийся прорыв на новый уровень интеграции, наблюдаемый ныне повсеместно, требует от социологии прорыва на новый уровень синтеза. Во всем мире роды теряют свою функцию автономных, саморегулирующихся единиц выживания. По мере роста интеграции человечества многие госу-

дарства претерпевают значительные ограничения своего суверенитета. Как и все другие социальные процессы, данный процесс глобальной интеграции может, конечно, перейти в регресс, и в данном случае это может произойти весьма внезапно. Но если этого не случится, мы приблизимся к эпохе, в которой моделью для того, что мы понимаем под обществом, — а значит, рамками отношений для многих исследований социальных наук — будут служить не отдельные государства, но союз государств всего человечества как авторитетное общественное единство.

Соответственно, и проблема отношения индивида и общества сегодня в определенном смысле формулируется иначе, чем это было пятьдесят лет назад. Тогда в мире жило вдвое меньше людей, чем теперь, точнее, приблизительно сорок процентов нынешнего народонаселения. Число живущих сегодня людей не может не иметь значения как для теоретического, так и для практического выяснения фактического отношения индивида и общества. В мире живет 5 миллиардов индивидов. Человеческое общество, человечество представляют собой, конечно же, совокупность этих индивидов. Но пять миллиардов индивидов существуют в этом мире не поодиночке и не изолированными кучками, как это часто изображали старые социологические теории, в том числе и теория действия Макса Вебера. Практически все люди организованы в более или менее прочные объединения. Если присмотреться повнимательнее, то сразу станет очевидно, что великий союз человечества состоит из относительно небольшого числа союзов средней величины, которые мы называем государствами. Уследить за процессом образования государств в наши дни не очень-то просто. Но в качестве огрубленного исходного пункта достаточно будет принять, что человечество состоит приблизительно из ста пятидесяти государств. Большинство их представляют собой органи-

заций, охватывающие несколько миллионов человеческих индивидов. Некоторые имеют больше ста миллионов граждан, и существует только одно государство, которое в жестко централизованной форме организационно связывает более миллиарда человек. Все эти государства в большей или меньшей степени зависимы друг от друга, будь то в экономическом отношении, будь то в условиях односторонней или обоюдной угрозы применения насилия, а иногда и благодаря непосредственному применению насилия, будь то на основе распространения из определенных центров тех или иных моделей саморегуляции, поведения и восприятия действительности, будь то в силу заимствования языковых и прочих культурных моделей, а также иных обстоятельств.

Социологам, как мне кажется, недостаточно просто зафиксировать глобальные рамки отношений многих отдельных социальных процессов в качестве модели определенного состояния. Речь не идет о чем-то, что стоит на месте. В настоящий момент люди участвуют в гигантском процессе интеграции, которому не просто сопутствуют многочисленные подчиненные дезинтеграционные сдвиги, но который сам в любой момент может уступить место доминантному дезинтеграционному процессу. Но в настоящее время в основном преобладает движение в направлении более всеобъемлющей и прочной совокупной интеграции человечества. Для социологической исследовательской работы, как теоретической, так и эмпирической, и для ее применения в социальной практике большое значение имеет понимание того или иного доминирующего в подобном процессе направления. Впрочем, это важно не только для социологов. Процесс научения человечества тому, что в незапланированной форме развивается вместе с ним, — это длительный процесс, который, ковыляя, едва поспевает вслед социальному движению того или иного обще-

ства. В этой связи особенно важно не позволить желаниям и идеалам склонить нас к тому, чтобы смешивать желаемый идеал с фактически развивающейся действительностью. Продемонстрируем это на примере.

Особенностью многих социальных интеграционных процессов, от низкого до более высокого уровня, является смещение властных центров с одного уровня на другие. Когда в древности самоуправляющиеся племена сплачивались в самоуправляющиеся государства, то властные ресурсы племенных авторитетов сокращались, пополняя источники власти государственных авторитетов. Отдельные члены племени, индивиды, начинают тогда жить в большей удаленности от тех социальных центров власти, представители которых во многих отношениях принимают решения об их благе и нужде. Отдельные члены племени во многих случаях имели шанс участвовать в принятии отдельных решений в рамках племени. Шансы эти уменьшались, когда в силу интеграционных сдвигов племена все активнее передавали шансы участия во власти и принятии решений государственным авторитетам. Другими словами, индивид в своем отношении к обществу в результате подобного интеграционного процесса теряет, прежде всего, шансы на власть. Нечто аналогичное происходит теперь в связи с перемещением властных шансов с государственного на континентальный и глобальный уровни. В настоящее время мы находимся в ранней фазе этого интеграционного сдвига. Однако уже на данной стадии становится совершенно очевидно, что отдельные граждане государств, которые в управляемых парламентах стран в тяжелой борьбе завоевали себе право хотя бы в ограниченных масштабах через выборы в рамках государства контролировать свою судьбу, практически теряют шансы контролировать события, происходящие на глобальном уровне интеграции, ска-

жем влиять на противостояние между двумя сверхдержавами, Соединенными Штатами и Советским Союзом.

Некоторые мои читатели, возможно, желали бы, чтобы я рассказывал им исключительно о хороших, прекрасных и радующих аспектах развития человечества. Но подобная избирательность как раз и составляет действительный смысл того, что следует понимать под *trahison des clercs*\*. Можно радостно приветствовать растущую интеграцию человечества или выступать против нее. Но совершенно определено, что она, прежде всего, ослабляет влияние отдельного человека на властные верхи человечества.

Традиционная философская дискуссия о свободе и детерминированности индивида ограничивается полным идеализмом толкованием отношения свободы человека и его человеческой природы, но даже и это обычно происходит чисто спекулятивно, без каких бы то ни было попыток привлечь внимание к состоянию биологического знания о своеобразии самой этой природы человека. Узость такого подхода со всей остротой проявляется в том, что проблема ограничений в принятии решений, накладываемых совместной жизнью людей, то есть социологические аспекты рассматриваемой проблемы, играют по сравнению с природными аспектами, в их традиционном толковании философами и теологами, самую минимальную роль. Поэтому дискуссия о свободе снова и снова предстает как нечто на все времена неизменно данное, данное именно так, и никак иначе. Но с социологической проблемой пространства индивидуального решения все обстоит совершенно по-другому. Это пространство подвержено изменению. Индивидуальная утрата власти в ходе перемещения центра интеграции и соответствующих властных средств с племенного на го-

\* Предательство ученых мужей (фр.). — Прим. ред.

сударственный уровень может — в ограниченных масштабах — корректироваться. Этой коррекции можно научиться. Но подобные процессы обучения требуют времени. Мы не сразу достигаем здесь желаемого конечного результата. Все зависит от того направления, которое мы выбираем.

Часто жалуются на несовершенство современных центральных учреждений человечества, скажем Организации Объединенных Наций, которые при этом рассматриваются так, словно они уже представляют собой некоторое окончательное состояние. Мы не удивляемся тому, что подобные глобальные учреждения вообще были образованы. Не замечаем в них симптомов общечеловеческого процесса, развивающегося в определенном направлении — в направлении возрастающей интеграции государств. Поэтому мы и не осознаем, что в этих экспериментах с учреждениями, охватывающими практически все страны, речь идет об этапах процесса обучения. Многие незапланированные факторы сужают дистанции, увеличивают зависимости между государствами. Людям не просто все это желательно знать; они должны научиться понимать то, какие учреждения следует создавать, чтобы справиться с проблемами глобальной интеграционных сдвигов, и в ходе этого обучения в большинстве случаев они не просто анализируют данные мышлению предметы. В основном люди учатся на собственном горьком опыте. Надо было пережить две мировые войны, чтобы наконец-то создать хотя бы слабые центральные институты рождающегося союза государств. Надежда многих людей, а возможно, и усилия некоторых из них направлены на то, чтобы не понандобилось горького опыта третьей мировой войны, который бы содействовал дальнейшему развитию и большей эффективности центральных органов становящегося объединения государств.

Люди еще не пришли к ясному пониманию того оче-

видного факта, что мощный интеграционный сдвиг человечества, который, помимо прочего, находит свое выражение в таких ранних формах глобальных центральных учреждений, как Организация Объединенных Наций или Всемирный банк, представляет собой последний на сегодняшний день результат очень длительного, никем не запланированного социального процесса, который через многие ступени, начиная с образования более мелких и менее дифференцированных социальных единиц, ведет к более значительным, более дифференцированным и комплексным социальным формам. Об этом всеобъемлющем и долговременном социальном процессе следовало бы рассказать больше. Но, возможно, полезнее окажется уже сейчас заблаговременно привлечь внимание к одному наименее учитываемому аспекту этого процесса, который в рассматриваемой здесь взаимосвязи представляется довольно важным. При всяком переходе от одной слабо дифференцированной, менее комплексной и охватывающей небольшое количество людей доминирующей формы организации выживания к другой, более комплексной и всеобъемлющей, характерным образом меняется также и положение отдельного человека по отношению к тому социальному единству, которое люди образуют совместно друг с другом, или, выражаясь более кратко, характерным образом меняется отношение индивида и общества. Если пытаться схематично представить направление этого изменения и, таким образом, сделать его доступным для более точной проверки, то, вероятно, можно было бы сказать, что прорыв к доминированию нового, более всеобъемлющего и комплексного типа человеческой организации<sup>2</sup> сопровождается дальнейшими сдвигами и появлением нового образца индивидуализации. Канон поведения и в особенности полнота и богатство идентификации отношений между людьми специфическим образом меня-

ются при переходе на новую ступень интеграции. Эти полнота и богатство идентификации постоянно растут.

Переход к интеграции человечества на глобальном уровне находится, конечно же, лишь на своей начальной стадии. Но уже отчетливо распознаются ранние формы нового, всемирного этоса и особенно расширение идентификации межчеловеческих отношений. Существуют многие признаки развития нового глобального чувства ответственности за судьбу индивидов, оказавшихся в нужде, независимо от их государственной или племенной принадлежности, их групповой идентичности в целом. Защита того, что теперь называют «правами человека», конечно, отчасти получает свой импульс от политических интересов в борьбе сверхдержав друг с другом. Но даже если сегодня этос прав человека политики ставят на службу государственных интересов, завтра это оружие может повернуться против них самих. Этос человеческих прав может быть направлен именно против тех, кто ныне используют его в своих узких национальных целях. В действительности, это не первый случай, когда восхождение к более всеобъемлющему этосу получает свой импульс прежде всего благодаря использованию данного этоса в борьбе между группировками. Существуют и другие признаки ранних форм усиливающегося всемирного чувства ответственности за судьбу людей. Они связаны с угрозой миру, исходящей от развития вооружений и — неожиданным образом — от ряда гражданских производств. Ряд негосударственных организаций, таких, например, как «Международная амнистия», уже сегодня свидетельствуют о распространении чувства ответственности индивидов за судьбу отдельных людей, живущих далеко за пределами их страны или континента.

Другим аспектом социальной трансформации в том же самом направлении изменения представляется

тот, что в течение XX столетия чрезвычайно возросла локальная мобильность людей, в том числе и покидающих пределы своего государства, будь то туристы или переселенцы. Это стало массовым явлением, хотя в более развитых странах эта возможность открывается более широким слоям населения (впрочем, абсолютно ясно, что в отдельных странах на пути индивидуальной мобильности еще стоят значительные трудности). В отличие от предыдущей стадии развития человеческих единиц выживания, примером которых служат большие автократически управляемые монархические государства, крупные и более развитые, управляемые парламентом национальные государства — еще до того, как полностью вступил в силу процесс их интеграции в единую всемирную сеть государств, — уже предоставляют своим гражданам неизмеримо большие шансы индивидуализации.

3

Возможно, более ясную картину этой связи между развитием действующих все большее количество людей и дифференцированных типов социальных единиц и возрастанием шансов индивидуализации можно получить лишь в том случае, если сравнить самый поздний этап развития человечества — раскол целостного человечества на примерно сто пятьдесят государств и их усиливающуюся интеграцию в некотором всеохватывающем переплетении взаимозависимостей — с более ранней ступенью, скажем, с периодом, когда все человечество состояло из огромного числа гораздо более мелких единиц. Это сопоставление сравнительно поздней конфигурации совокупного человечества и ранней ступени его развития требует известного напряжения способности представления, тем более что свидетельства весьма скудны. Но подобное мысленное сопоставление тем не менее необхо-

димо для преодоления той самоочевидности, которая так часто сопутствует обсуждению проблемы индивида и общества, представляющейся в силу опыта ныне живущих людей универсальной.

Чтобы найти ключ к данной проблеме, не остается ничего другого, как попытаться реконструировать общежитие первобытных людей, которые в биологическом смысле ничем от нас не отличались, но были гораздо менее защищены, не знали домов, постоянных, сделанных ими самими поселений, жили в постоянной борьбе за существование с другими животными, которые были их добычей, либо, наоборот, сами люди становились добычей этих животных. Иногда полезно представить себе жизнь некоторой группы людей, искавших убежище в естественных пещерах и в некоторых из них оставивших многочисленные и необыкновенно живые изображения зверей, как, например, во французской пещере Дордонье. Мне известно, что обычно мы не склонны идентифицировать себя с этими людьми. Такие выражения, как «пещерный человек», «человек каменного века», «примитивный» или даже «голый дикарь», указывают на дистанцию, которую мы невольно создаем между самими собой и этими другими людьми, и демонстрируют немалое презрение, с которым с высоты своих знаний и связанных с ними преимуществ обычно смотрят на большинство ныне живущих представителей этой ранней ступени. Не существует никакого другого объяснения этой дистанции и этого презрения, кроме безрассудного себялюбия, заявляющего здесь о себе.

Те группы, которые от случая к случаю либо постоянно находили защиту от дождя, ветра и диких зверей под скальными навесами или, если была возможность, в пещерах, вероятно, представляли собой объединения родственников, численность которых, по-видимому, составляла от 25 до 50 человек. Возможно, уже тог-

да время от времени появлялись организационные формы, способные продержаться длительный период удерживать вместе даже сто человек. Эти цифры делают наглядным то положение вещей, которое имеет большое значение для понимания отношений индивида и общества. В мире, где власть и влияние между человеческими группами и разнообразными представителями не-человеческой природы распределялись более равномерно, где властный баланс между человеческими и не-человеческими существами еще не покачнулся решительно в пользу первых, как это произошло позднее, когда в человеческих группах началось строительство укрытий и поселений, в таком мире группа выполняла абсолютно необходимую и в то же время очевидную функцию защиты отдельного человека. В этом мире, где люди подвергались повседневной опасности со стороны более сильных и, по-видимому, более быстрых и приспособленных животных, рассчитывая только на себя, отдельный человек не имел никаких шансов на выживание. Как и у многих человекообразных обезьян, у человека групповое общежитие было столь же неременной функцией выживания. В этой ситуации, в состоянии стихийной зависимости от группового общежития, люди нашего вида жили в течение гораздо более длительного промежутка времени, чем тот, который мы называем историей (впрочем, 40 000—50 000 лет могут быть недооценкой), то есть, возможно, в десять раз дольше исторического времени.

Появление разумной формы гоминидов, как представляется, относится к эпохе плейстоцена. Не исключено, что некоторые палеонтологи отказываются верить в то, что люди нашего вида всегда были социально живущими существами, именно вследствие того, что картина, которую они создают себе о человеке, достаточно часто определяется находками скелетов отдельных индивидов. Но практически все, что мы

знаем о доисторических людях, говорит о том, что их жизнь всегда протекала в группах, а именно в группах со вполне определенной структурой, где, скажем, мужчины охотились на крупных животных, а женщины собирали съедобные корни и растения. Это относится не только к гоминидам вида *sapiens*, но и к другим, более древним человекообразным. Жизнь в группах и специфические формы коммуникации и кооперации, развившиеся в ходе совместной жизни представителей вида *homo sapiens* и их предков, были основным условием успешного выживания данных существ, которые по отдельности своей мускульной силой и скоростью значительно уступали целому ряду хищников, а достаточно часто и тем животным, на которых охотились.

Высокая степень выживания, которую предоставляла совместная жизнь каждому отдельному из таким образом связанных между собой людей в течение длительного доисторического периода, связанного с постоянной борьбой за существование с не-человеческими существами, а, возможно, также и с борьбой различных групп человекообразных друг с другом, сильнее всего повлияла на процесс развития и структуру отдельного человека. Многие произвольные сигналы, которые может дать выражение лица одного человека другому, в их специфическом значении понятны только человеку и непонятны или неправильно истолковываются всеми другими существами. Самым очевидным симптомом групповой зависимости органической структуры человеческого индивида представляется биологическая предрасположенность каждого ребенка к выучиванию определенного способа коммуникации, связывающей не весь вид, а лишь отдельные локальные группы. Эта биологическая способность, органическая готовность к выучиванию некоего языка как коммуникативного средства, понятного лишь в рамках конкретного человеческого

общества и обычно непонятного другим людям, живущим вне рамок данного общества, представляет в своем роде уникальное достижение биологической эволюции. Со структурой других живых существ оно имеет в лучшем случае лишь поверхностные параллели. Соответствующая биологическая структура людей, их предрасположенность к выучиванию средств коммуникации, ограниченных рамками определенного локального сообщества представителей человеческого вида, и развитие этих средств понимания между людьми особенно отчетливо демонстрируют то большое, жизненно важное значение, которое в течение длительного периода формирования человечества должно было иметь точное понимание между членами определенной группы.

## 4

В качестве указания на элементарную зависимость структуры отдельного человека от других людей, и тем самым от групповой жизни, приведенных примеров будет вполне достаточно. Позднее я разовью их несколько подробнее. Пока же они, возможно, облегчат понимание того, что дискуссия об отношении индивида и общества останется односторонней и стерильной до тех пор, пока мы будем пребывать в плену современной нам ситуации, а следовательно, современных вопросов и идеалов. Вместо этого нам следует рассмотреть данную проблему с позиций процессуально-социологического подхода. Не в последнюю очередь этот подход требует освобождения социально-научной постановки проблемы от постановки проблемы, принятой в естественных науках<sup>3</sup>.

В рамках физики, а также философской традиции, ориентированной на естественные науки как на науки образцовые, можно во многом отвлекаться от влияния и ограничивающего характера современности.

Если в области физики из наблюдений здесь и сейчас вытекают исследовательские результаты, притязающие на универсальный характер, то это нисколько не противоречит реальности. С полным правом можно ожидать, что эксперименты, которые осуществляются в современную эпоху, имели бы одни и те же результаты 2000, 20 000 или 200 000 лет тому назад в любой точке универсума. Во всяком случае, речь идет о предположении, на основании которого современные и локальные наблюдения могут быть переработаны во всеобщие законы или которое можно использовать в качестве пробного камня любых законов.

Но это предположение и этот метод не ограничиваются лишь поиском регулярностей и общего стиля образования понятий в области научного исследования взаимосвязей неживых природных процессов. Они много раз служили прототипом методов и способов образования понятий и для ученых, которые, как, например, социологи и философы, ставят себе задачей исследовать людей и их отдельные аспекты и манифестации. Но в этой области исследований теряют силу основные предположения, лежащие в основе физикалистского типа исследований и способа образования понятий. При изучении человека они более не отвечают действительности. Отношение индивида и общества, которое можно наблюдать в XX веке в крупных индустриальных национальных государствах, охватывающих более миллиона, а возможно, и более ста миллионов человек, структуры личности и совокупное группообразование, существующие на этой стадии развития общества, никак не могут использоваться в качестве модели опыта, с помощью которого, пусть даже и пробным образом, было бы возможно сформулировать или проверить универсальные высказывания о структурах человеческой личности, общественных формах или об отношении индивида и общества. В течение многих тысячелетий.

пока люди жили преимущественно маленькими группами численностью менее 100 человек, не зная, да и фактически не имея возможности узнать, что они, как люди, в состоянии использовать естественно данный материал для строительства предоставляющего защиту жилища, пока они были пассивны и зависели от данной природой укрытий и жилищ, отношение между отдельным человеком и его группой в определенном смысле было весьма отличным от того, которое мы наблюдаем в гораздо более многочисленных единицах выживания современности. Есть ли что-либо универсальное в этом отношении, можно установить только в том случае, если в качестве внешних рамок признать модель развития, которая от самых ранних ступенек ныне живущего человеческого рода затем в течение примерно десяти тысяч лет приводит к современной стадии развития.

Даже в физических науках теперь все более ощущается необходимость использовать в качестве рамок для проведения наблюдений и экспериментов такую модель эволюции вселенной, которая характеризует состояние мира именно в определенное время и в определенном месте. Однако на уровне неживых природных процессов эта модель космической эволюции все же не столь актуальна, поскольку скорость физической эволюции по сравнению с темпом развития человеческих обществ очень медленная. Здесь можно довольно успешно придерживаться всеобщих закономерностей как средств ориентации и забыть, что не ко всем ступеням эволюции вселенной они, возможно, применимы в равной степени. Но при исследовании человеческих данностей все обстоит совершенно иначе. Темп изменения человеческих групп, то есть отношений людей друг с другом, сравнительно высок. Пытаясь формулировать универсальные высказывания о людях, нельзя не принимать во внимание изменения групп людей и соответствующие измене-

ния личностных структур отдельных людей. В этом случае становится необходимым делать рамками своего исследования образ развития структур человеческого общества и личности.

Процессуально-социологический подход основывается на точке зрения, что на уровне существования человеческих групп, то есть отношений людей друг с другом, нельзя ориентироваться с помощью понятий того же вида, посредством того же типа образования понятий, какие применяются в исследованиях на уровне атомов и молекул и их отношений, то есть посредством законоподобного образования понятий классического типа, которое предполагает, что закономерности в отношениях, наблюдаемые теперь, должны таким же точно образом наблюдаться повсеместно во всякое время в прошлом, настоящем и будущем. В классической форме законов и законообразных понятий отражена регулярность неживой материи, образующей физический универсум. То же самое имеет место и на том интеграционном уровне вселенной, который представлен биологическими структурами человека. Правда, в них рамками отношений уже не является саморазвивающийся физический универсум. Они, насколько мы знаем, возникают в пределах ограниченного времени и места. Но где бы они ни появлялись, их динамика и структура остаются в принципе идентичными. Кровообращение и структура мозга, рождение и смерть в равной мере характерны для всех людей. Этого, однако, нельзя сказать о структуре и динамике групп, связывающих людей друг с другом, а также, к примеру, об их языке. Они способны относительно быстро трансформироваться. Они отличаются друг от друга в зависимости от времени и места. Для ориентации на этом уровне интеграции вселенной мало помогает обращение к законам и законообразным понятиям, равно применимым во всякое время во всяком месте. Задача, которую ставит

этот уровень интеграции для пытающихся ориентироваться людей, представляет собой открытие порядка изменения во временном потоке, то есть порядка последовательности, и поиск понятий, с помощью которых люди могли бы прийти к пониманию отдельных аспектов этого порядка. Хорошим примером такого средства ориентации представляется календарь, указывающий на порядок последовательности в изменении человеческих обществ. Структура человеческих обществ IX тысячелетия до новой эры специфическим образом отличалась от структуры доминирующих обществ десять тысяч лет спустя, а структура европейских обществ XIX века отличалась от общественной структуры XX столетия. Однако более поздние этапы имели своей предпосылкой те или иные ранние стадии. Первые не вытекали с необходимостью из последних, но более ранние были необходимой предпосылкой появления более поздних. То же самое касается отношений индивида и общества в целом.

Я вряд ли ошибусь, если скажу, что требование учитывать порядок последовательности, смены этапов развития человеческих групп несет с собой специфические коммуникативные трудности. Понятие общественного развития обременено в настоящее время своеобразной стигмой, восходящей к господствовавшей в XVIII и XIX веках картине этого развития. Если в конце XX и накануне XXI века, то есть на более высоком витке спирали, вновь прибегать к этому понятию, то мы невольно подвергнемся презрению поколений, выросших в условиях великих травматических потрясений старого понятия развития, некогда обещающего постоянный прогресс человечества и прямолинейное восхождение ко все более счастливому человеческому жребию. Обремененные стигмой утраты иллюзий, такие понятия, как «прогресс» и «развитие», кажутся непригодными для исследования<sup>4</sup>. Кол-

дективное разочарование в том, что вера и идеальный образ, в более ранние эпохи представленные понятиями «прогресса» и «социального развития» и сегодня еще не потерявшие своего значения, остались непово-  
 лощенными, породили известную слепоту не только в отношении устаревших и разочаровывающих идеа-  
 лов, но и при взгляде на простое и доказательное по-  
 ложение вещей. Например, трудно отрицать, что че-  
 ловеческое познание природных взаимосвязей в те-  
 чение тысячелетий, и не в последнюю очередь также  
 и в нашем столетии, сделало значительные шаги по  
 пути прогресса. Но как только подобные слова про-  
 изнесены, зачастую можно наблюдать автоматичес-  
 кую защитную реакцию. «Может быть, — отвечают, —  
 но стали ли люди счастливее благодаря прогрессу?»  
 Факты теряют свой вес перед лицом разочарования,  
 о котором напоминает понятие прогресса.

Хору разочарованных вторят и социологи. Вместо  
 того, чтобы прилагать усилия к построению теорий  
 общественного развития, отвечающих существу дела  
 и не искаженных идеалами и пустыми надеждами,  
 они, за исключением отдельных робких попыток, про-  
 сто выбрасывают из своих социальных теорий идею  
 развития человеческих обществ. Они возвращаются  
 к статическим теориям общества, которые в своей  
 основе всегда покоились на невербализованном пред-  
 положении, что, основываясь единственно на наблю-  
 дениях собственного общества, как оно дано здесь и  
 сейчас, можно выстраивать универсальные теории  
 человеческого общества в целом. Другими словами,  
 вместо адекватных для их предметной области теорий  
 процесса они ставят в центр своего труда законооб-  
 разные теории и способы образования понятий и, та-  
 ким образом, лишают себя понятийного инструмен-  
 та, который абсолютно необходим для исследования  
 человеческих обществ, причем не только прошлых,  
 но и современных. Ибо в отличие от сообществ жи-

вотных, которые при всех вариациях несут на себе видовую специфику и развиваются лишь в том случае, если изменяется генофонд их представителей, человеческие общества пребывают в перманентном движении и подвержены постоянным изменениям в том или ином направлении.

Отношение индивида и общества является каким угодно, но только не статичным. В ходе развития человечества оно изменяется, причем не тем способом, к которому нас приучили историки. Изменение, о котором здесь идет речь, — это изменение структуры в одном из двух противоположных направлений. Именно это мы и пытаемся выразить, используя ориентированное на реальное положение вещей понятие общественного развития. Вопрос о том, становятся ли люди счастливее в ходе этого изменения или нет, здесь более не является предметом обсуждения. Речь идет о понимании этого изменения как такового, его направленности, а затем, возможно, и его оснований.

## 5

Поскольку в настоящее время еще не предложена разработанная модель развития человечества, которая одновременно была бы соотнесена с предметом и выдерживала проверку, я привлек в качестве рабочей гипотезы одну модель, применимую к очень ранней ступени общественного развития. У Фрейда иногда можно встретить рассуждения о «первобытном стаде». Может быть, следовало бы говорить об охотниках на крупных животных, использующих пещеры. На этой ступени отдельный человек был привязан к обществу, к которому он принадлежал, гораздо крепче и в гораздо большей степени. Человек для себя, человек без группы, не имел бы в этом диком мире никаких сколько-нибудь значительных шансов на выживание. Тем самым вовсе не утверждается, что групповая

жизнь людей была в те времена более мирной и бесконфликтной, чем ныне, потому что зависимость индивида от общества, к которому он относился, была более прозрачной. Речь идет о том, что в цепи поколений продолжали дальнейшее существования лишь те группы, которым в качестве своеобразного *modus vivendi*\* удавалось находить известный баланс между конфликтом и совместным трудом.

Однако в поисках доказательств различий в отношениях между отдельным человеком и его обществом на различных этапах развития нельзя полагаться на гипотетические модели тех стадий развития, представители которых, насколько можно видеть, уже вымерли. Подобные различия обнаруживаются и в настоящее время при сравнении друг с другом отношений индивида и общества в более развитых и менее развитых странах.

Недостаточность знаний о различиях данного вида представляет собой ощутимое препятствие, стоящее на пути усилий некоторых менее развитых стран в их стремлении подняться на уровень стран более развитых. Необходимость этого восхождения — и как таковая она выявляется все отчетливее — сегодня понятийно обобщается в ключевом слове «модернизация». При этом внимание обычно концентрируется на развитии в смысле технического или экономического прогресса, то есть на внедрении новых машин или изменении экономической организации, которые обещают увеличение общественного продукта. В меньшей степени, как правило, учитывается то обстоятельство, что в ходе подобного процесса развития специфическим образом изменяются положение отдельного человека в обществе, а также структура личности отдельных людей и их отношений друг с другом. Возможно, что в этом случае мы пытаемся пройти мимо

\* Образ жизни (лат.) — Прим. ред.

проблемы общественного развития также и потому, что при этом могут быть растревожены раны общественной жизни наших дней, раны, на которые в публичной дискуссии накладывается общественное табу. Так, например, стараются не использовать выражение «менее развитые страны», чтобы не затрагивать чувств их граждан, и вместо этого используют завуалированное и неопределенное понятие «развивающиеся страны», как будто более высокоразвитые страны не находятся сами в процессе развития, а значит, также являются развивающимися странами. Но дальнейшему развитию менее развитых стран никоим образом не способствует то, что их характерные структуры, а следовательно, и проблемы перехода от одной стадии к другой исключаются из сферы публичной дискуссии. Изменения структуры личности, видоизменения позиции отдельного человека в его обществе, происходящие в ходе подобного развития, порождают проблемы, которые принадлежат к числу наиболее тяжелых проблем подобных трансформаций. Однако они крайне редко обсуждаются — во всяком случае, реже, чем проблемы, известные под названиями «экономических» и «политических». В этой связи я могу кратко указать на них как на пример развития некоторых аспектов отношения индивида и общества.

В сравнительно менее развитых странах отношение отдельного человека к семье, общине и государству обычно специфическим образом отличается от соответствующего отношения в странах более развитых. В первом случае отдельный человек обычно сильнее, чем в случае более развитых стран, привязан к своей семье, которая здесь чаще всего выступает в облике большой семьи, к своей родной деревне или родному городу. Государство во многих, хотя, конечно, не во всех менее развитых странах представляет собой относительно новый уровень интеграции. Большая семья и малая родина образуют более древние

фокусы персональной Мы-идентичности отдельного человека. Если рассматривать отношение Я-идентичности и Мы-идентичности, то, пожалуй, можно было бы сказать, что во всех странах, как более, так и менее развитых, присутствуют оба вида идентичности, однако в первом случае сравнительно сильнее выражен акцент Я-идентичности, а соответственно в менее развитых странах сильнее акцентирована догосударственная Мы-идентичность, идет ли речь о семье, родных местах или племени. У представителей старшего поколения в государствах, которые лишь недавно стали самостоятельными, Мы-идентичность в ее отношении к государству относительно слабо подкрепляется позитивными ощущениями. У молодого же поколения это отношение изменяется, хотя при этом часто не исчезает и сильная эмоциональная привязанность к семье, клану, родным местам или племени. Особого рода проблема существует в развитии Японии и, вероятно, также других азиатских обществ на пути их модернизации. Смещение баланса между Я и Мы в пользу Я-идентичности до сих пор выражено там менее заметно, чем в западных странах, что создает существенные преимущества в конкурентной борьбе.

Изменение Мы-идентичности в процессе перехода от одной ступени развития к другой можно также прояснить на примере конфликта лояльности. Традиционное формирование совести, традиционный этос привязанности к сохранившейся сквозь столетия единице выживания, семье, клану — короче говоря, к более узкой или более широкой группе родственников — требуют, чтобы более богатые и высокопоставленные граждане не отказывали в известной помощи даже самым дальним родственникам, если те об этой помощи попросят. Высокопоставленным чиновникам нового самостоятельного государства соответственно с трудом удастся отказывать в поддержке родственникам, если те стремятся занять желаемые, пусть даже

самые невысокие, государственные посты. С точки зрения этоса и формирования совести в более развитых странах, замещение государственных должностей, находящихся в области компетенции высшего чиновника, его родственниками представляет собой одну из форм коррупции. В соответствии с догосударственным механизмом формирования совести помощь родственникам рассматривается как долг и необходимость, поскольку в ходе традиционной борьбы кланов за власть и статус подобное поведение было обусловлено необходимостью выживания. При переходе на новую ступень интеграции возникают, следовательно, конфликты между совестью и лояльностью, которые одновременно являются конфликтами личной идентичности.

Процессуально-социологический подход, концентрирующий свое внимание на реальных человеческих проблемах, требует, как было здесь показано, перехода к более широкой ступени дистанцирования, а именно дистанцирования как от предмета исследования, так и от исследователя, то есть от самого себя. Личная ангажированность в смысле организации собственной совести предписывает исследователю, для которого традиции своего государства стали второй натурой, такой способ рассмотрения, при котором форма и ход развития этого государства служили бы образцом и масштабом для понимания форм государства во всех других странах. Социальная модель более развитого государства, его значимая социальная практика, как и связанные с ними социальная структура личности и организация совести отдельного человека, понимаются просто-напросто как естественные данности. То, что во всех более развитых странах замещение должностей в пользу родственников уступает место замещению должностей на основе индивидуальной квалификации, часто интерпретируют просто как веление вечного разума. Однако в действительности

реалистически возможное, необходимое и в этом смысле разумное на разных ступенях процесса социального развития может, как видно, быть различным.

Таким образом, мы располагаем в данном случае также и примером того, насколько определенная ступень процесса образования государства благоприятствует индивидуализации, более сильному выражению Я-идентичности отдельного человека и его разрыву с традиционными объединениями. Пока мы будем закрывать себе доступ к пониманию последовательности ступеней общественного развития, мы не сможем объяснить коррупцию в «развивающихся странах». И тогда не останется ничего другого, кроме как присоединиться к хору тех, кто громко или тихо жалуется на беспрестанное выявление этих форм патронажа и родственных протекций в более молодых государствах. Утверждение, которое можно часто слышать, будто выражение «менее развитые государства» означает их унижение, абсолютно неверно. Дело обстоит как раз наоборот. К их унижению приводит то, что мы называем их как-то иначе и тем самым закрываем себе доступ к пониманию структур их развития, которое эти группы людей, и как общества, и как индивиды, претерпевают при переходе от одной стадии развития к другой. Для социальной практики важно, чтобы за чисто техническими или чисто экономическими проблемами данной смены структур не забывали и о процессуально-социологических и человеческих проблемах.

При сравнительном анализе — а всякое исследование процессов развития требует подобного анализа — выявляются не только структуры того, что с позиции наблюдателя представляется более ранними стадиями развития, но в то же время всегда более четко обрисовываются социальные структуры на ступени развития общества, к которой принадлежит сам наблюдатель. Тот факт, что социальный габитус индивидов,

живущих друг с другом и объединенных в организационной форме более развитого государства, немного утрачивает свою естественную понятность, играет не последнюю роль в их самопонимании. Осознание значения, какое для склада отдельного человека имеет то обстоятельство, что он был воспитан гражданином одного из развитых индустриальных государств, может внести существенный вклад в то, чтобы лишить этот образ человека привычной самообъяснимости и сделать его предметом раздумий и вопросов. Сравнения здорово помогают.

На более ранних ступенях социального развития отдельный человек, как мы видим, был в гораздо большей степени и в целом гораздо крепче привязан к объединениям, в которых он оказывался в силу своего рождения. Отдельные люди на всю жизнь и в любом случае очень прочно были привязаны к догосударственным социальными единицам, и прежде всего к клану, месту рождения или племени, уже в силу того, что это были объединения, от которых в обстоятельствах крайней жизненной необходимости можно было ожидать помощи и защиты. В более развитых обществах, не в последнюю очередь в странах более богатых, и прежде всего богатых социальным капиталом, интеграционный уровень государства все сильнее вбирает в себя функцию предоставления последнего прибежища в случае крайней жизненной нужды. Но по отношению к своим гражданам государство несет довольно своеобразную двойную функцию, которая на первый взгляд может показаться противоречивой. С одной стороны, оно выравнивает различия между людьми. В государственных регистрах, как и в государственных кабинетах, отдельный человек в значительной степени лишается богатства своей личности. Индивид — имя с некоторым номером, налогоплательщик или, при определенных обстоятельствах, также ищущий помощи и защиты человек, которому

государственные органы должны либо отказать в удовлетворении просьбы, либо помочь. Но хотя государственный аппарат таким образом вовлекает отдельного человека в сеть своих правил, которые в общем и целом остаются равными для всех граждан государства, люди здесь понимаются именно как отдельные, как индивиды, а не как, например, сестры и братья, дяди и племянники, члены семейного объединения или иной формы догосударственной интеграции, гражданско-государственные права и обязанности которых учтены в организации современного государства. На последней ступени развития общества процесс образования государства вносит существенный вклад в продвижение в сторону массовой индивидуализации.

Однако масштаб и образец этой индивидуализации сильно различается в зависимости от структуры государства, и особенно от распределения власти между правящими и управляемыми, между государственным аппаратом и гражданами государства. В восточных диктаторских государствах, как и в диктаторских государствах вообще, сеть государственных правил плотно охватывает отдельного человека, а степень взаимного контроля управляющих и управляемых сравнительно низка, так что пространство решения отдельного гражданина, а следовательно, и возможность личной индивидуализации сравнительно ограничены. Чужое регулирование особенно превалирует здесь над саморегулированием отдельного человека в общественной жизни, часто ограничивая саморегулирование лишь приватной сферой. Но даже и в этой сфере шансы на индивидуализацию значительно суживаются в силу монополии государства на обеспечение знаниями, воспитание, право на собрания и объединения и так далее. Пространство саморегулирования, личное пространство принятия решений, или шансы, предоставляемые тем или иным видом

государственного общества образуемым его людям, является важнейшим критерием степени индивидуализации. Особенность диктаторского режима — развитие специфического социального габитуса отдельных людей, которые живут в данном режиме. Они, как индивиды, в значительной степени зависят от чужого регулирования, а если оно ослабляется или прекращается, то поначалу они часто ощущают себя дезориентированными. Поскольку личная инициатива, то есть способность к индивидуальному решению, в рамках подобных государственных форм почти не находит поощрения, а скорее будет осуждаться или даже преследоваться, то такого рода режим часто обладает характером, бесконечно продлевающим его собственное существование. Люди, которые живут друг с другом в рамках этой формы, в случае если от них в том или ином виде требуется более высокая степень саморегулирования, зачастую начинают чувствовать себя довольно неуверенно и вступают в конфликт со своей совестью. Тогда их социальный габитус непривольно влечет их к тому, чтобы восстановить привычное внешнее принуждение, то есть более жесткое руководство своей жизнью.

Здесь представляется уместным небольшой экскурс в проблему габитуса. Процессуально-социологическая сосредоточенность на человеке в этом, как и во многих других случаях, предоставляет возможность научного подхода к проблемам, хорошо известным еще на донаучной стадии развития знания, когда для работы с ними еще отсутствовали научные понятия. Такие понятия, как «социальная структура личности» или «ступень и образец индивидуального саморегулирования», как раз и принадлежат к понятиям, которые в данном случае могут оказаться полезными. В этой связи ключевая позиция здесь принадлежит введенному мною ранее понятию социального габитуса. В соединении с понятием усиливающейся или ослабляющей-

ся индивидуализации оно увеличивает шансы избежать ситуации «или — или», которая столь часто дает о себе знать в социологических объяснениях отношений индивида и общества. Если разобраться в этом и в весьма схожем с ним понятии социальной структуры личности и научиться их правильно использовать, то станет ясно, почему старая традиция, в соответствии с которой понятия «индивид» и «общество» часто употреблялись так, словно речь идет о двух отдельно существующих предметах, неизбежно приводит к заблуждению. Тогда больше не будут закрывать глаза на тот достаточно известный еще на донаучной стадии факт, что всякий отдельный человек, при всех его отличиях от других людей, несет на себе также специфический отпечаток, общий для всех членов общества, к которому он принадлежит. Этот характерный склад, то есть социальный габитус индивидов, образует своего рода плодородную почву, на которой вырастают те личные признаки, благодаря которым отдельный человек отличается от других членов своего общества. Так, скажем, из общего языка, которым отдельный человек владеет наравне с другими и который, несомненно, образует интегративную составляющую социального габитуса, возникает более или менее индивидуальный стиль, а из принятой в данном обществе манеры письма — индивидуальный почерк. Понятие социального габитуса позволяет вовлечь в сферу научного исследования также и социальные данности, которые до сих пор науку не интересовали. К примеру, можно вспомнить о проблеме, которая в донаучных коммуникациях выражалась в понятии национального характера — проблеме габитуса *par excellence*\*.

Мысль о том, что отдельный человек несет в себе габитус группы и, взрослея, более или менее индиви-

\* По преимуществу (фр.). — прим. ред.

дуализирует его, можно немного уточнить. Социальный габитус в менее дифференцированных обществах, например у групп охотников и собирателей каменного века, по-видимому, состоял из одного слоя. В более сложных обществах он является более многослойным. Например, каждый англичанин из Ливерпуля или немец из Шварцвальда обладает особенностями европейца. Все зависит от числа переплетенных друг с другом уровней интеграции его общества, от того, сколько слоев в социальном габитусе человека вплетены друг в друга. Обычно какой-то из слоев занимает среди них особенно видное место. Это тот слой, который характеризует принадлежность человека к определенной единице выживания, например племени или государству. В случае людей, принадлежащих к обществу на ступени развития современного государства, именно на этот слой и указывает выражение «национальный характер». У людей, живущих в обществах, только приближающихся к современному государству, зачастую еще можно различить племенные характеры. Например, в Нигерии можно выделить социальный габитус племени ибо или йоруба. В настоящее время он прорисован более явственно, чем общие для всех нигерийцев черты. В то же время в ФРГ, Нидерландах или Франции, несмотря на мощное сопротивление, в ходе усиливающегося переплетения межчеловеческих взаимосвязей региональные различия между людьми в сравнении с общенациональными чертами становятся все более бледными.

6

Я-Мы-идентичность, о которой выше шла речь, образует интегральную составляющую социального габитуса человека и поэтому как таковая доступна индивидуализации. Эта идентичность дает ответ на воп-

рос, что представляет собой человек как социальное и одновременно индивидуальное существо. В государственных обществах на той ступени развития, когда всепроникающая организация образующих эти общества людей оказывается настолько развитой, что каждый новорожденный ребенок, чтобы впоследствии стать признанным гражданином государства, должен подвергнуться государственной регистрации, а каждый подросток и каждый взрослый во многие периоды своего жизненного пути просто не могут обойтись без свидетельства о рождении, самым элементарным ответом на вопрос о Я-идентичности индивида, то есть на вопрос «Кто я?», становится его имя — символ, под которым он был зарегистрирован в государственном учреждении. Об этом имени человек, несомненно, может сказать: «Лана Патлак — это я, и только я». Обычно ни один другой человек не имеет такого же имени. Но это наименование благодаря двум своим составляющим, имени и фамилии, выделяет отдельного человека одновременно и как единственного в своем роде, и как принадлежащего определенной группе, своей семье. Если, с одной стороны, имя дает в руки человека символ его исключительности и ответ на вопрос, кем он является сам для себя в своих собственных глазах, одновременно служа ему визитной карточкой, то, с другой стороны, оно показывает, кем он является в глазах других людей. Здесь снова хорошо видно, сколь неразрывно экзистенция человека как индивидуального существа связана с его экзистенцией как существа социального. Человек как индивид не отличался бы от других людей, если бы других людей не существовало. Я часто указывал<sup>3</sup> на то, что словечко «я» не имело бы никакого смысла, если бы при его произнесении перед нашим взором одновременно не возникали бы другие личные местоимения, указывающие на иных людей, связанных с нами непосредственно или опосредованно. Удвоенная форма

имени довольно ясно демонстрирует нечто в своей основе очевидное, а именно то, что всякий отдельный человек происходит из некоторой группы других людей, фамилию которых он несет в соединении с индивидуализирующим его именем. Без Мы-идентичности не существует никакой Я-идентичности. Чаша весов баланса между Я и Мы, образцы отношений между Я и Мы, могут лишь колебаться в ту или иную сторону.

К сказанному, видимо, следует добавить, что понятие человеческой идентичности соотносится с процессом. Обычно этого просто не замечают. На первый взгляд может показаться, что Я-высказывания и Мы-высказывания имеют статический характер. Я, так сказать, всегда остаюсь одной и той же личностью. Но это отнюдь не так. Лана Патлак в пятьдесят лет станет другой личностью, отличной от себя в десятилетнем возрасте. Если в пятьдесят лет этот человек говорит о себе «Я», то это уже не относится к тому самому лицу, которым он был в десять лет. С другой стороны, пятидесятилетний человек оказывается в совершенно определенном, весьма своеобразном отношении к себе в десятилетнем возрасте. Он обладает иной структурой личности, нежели десятилетний, и все-таки представляет ту же самую личность. Ибо пятидесятилетний человек в ходе специфического процесса развития непосредственно вырастает из годовалого, двухлетнего и затем десятилетнего человека. Условием личной идентичности десятилетнего и пятидесятилетнего человека оказывается непрерывность его развития.

До тех пор, пока развитие понятий в социуме не предоставит в распоряжение размышляющего индивида более или менее ясно выработанного понятия процесса и в особенности понятия развития, понятийная проблема человеческой идентичности в течение всех лет жизни будет оставаться трудной, факти-

чески неразрешимой. В этом смысле совершенно понятными становятся затруднения Юма, заметившего по этому поводу, что он не может постичь, каким образом ребенок, которым он был когда-то, и взрослый, которым он является в настоящее время, представляют одно и то же лицо. В его время теоретические инструменты, необходимые для коммуникации между людьми и для согласия в вопросах, касающихся процесса развития, находились еще в совершенно зачаточном состоянии, на самой ранней стадии своего развития. Потребовалась значительная коллективная мыслительная работа, прежде чем из понятий сравнительно низкого уровня синтеза, таких, как «пеленать», «кутать» и «распеленывать», смогли получить понятие развития более высокой ступени синтеза и сделать его доступным для социальной коммуникации. На более низком уровне синтеза понятие развития соотносилось прежде всего с весьма осязаемыми процессами в социальной практике. Эта конкретность до сих пор дает о себе знать в применяемом в фотографическом процессе понятии «проявки» (Entwickeln). Весьма определенные потребности человеческого взаимопонимания привели к последующему оформлению понятия развития в качестве символа процессуального течения событий определенной направленности, скажем, процесса человеческого взросления или процесса направленного изменения человечества. Сначала развитие понималось как разновидность раскрытия представлявшегося идентичным сущностного ядра, сравнимого с грудным ребенком, которого высвобождают из пеленок. Постепенно становится возможным создать доступное для коммуникации понятие, с которым можно было работать. В коллективном труде многих поколений по его осмыслению и наблюдению над ним его удалось сделать более адекватным реальности и тем самым более пригодными для использования в социальной практике. Однако в эпоху, когда Юм по-

пытался мысленно переработать и изложить свои наблюдения и свой опыт на высоком философском уровне синтеза, понятие развития в хорошо известном в наше время смысле слова еще не стало частью социального габитуса и мыслительного оснащения образованного человека. Проблема отношения между различными ступенями развития одного и того же человека, своеобразной групповой поглощенности личной идентичности и личностных различий была тогда неразрешимой.

То, что сегодня можно сказать немного больше о том своеобразном отношении, в котором находятся друг к другу человек как ребенок и тот же человек как взрослый, не является чьей-то личной заслугой. Такие понятия, как уже усвоенное обществом понятие развития или еще усваиваемое понятие Я-Мы-идентичности, предоставляют для этого хорошие вспомогательные средства. Но и они пока оставляют желать лучшего. Они — не итог, не завершение мыслительной работы. Другими словами, эти понятия предоставляют в распоряжение будущих поколений хороший материал для дальнейшей работы.

Возможно, теперь станет более понятным, что до тех пор, пока в общении людей ощущается недостаток вполне разработанных понятийных инструментов и языковых символов для постижения процессов развития и не учитывается процессуальная природа человека, проблема индивидуальной идентичности человека в течение всех лет его жизни останется неразрешимой. При современном состоянии процессуально-социологической теории развития еще не совсем ясно, как осуществляется сцепление частных аспектов развития личности человека. Биологические, психологические и социологические аспекты этого развития суть предметы различных, отдельно работающих дисциплин. Соответственно, специалисты обычно представляют их себе существующими по от-

дельности. Подлинная же исследовательская задача, напротив, состоит в постижении и объяснении сцеплений и переплетений этих аспектов в процессе развития и их символические репрезентации в некоторой теоретической модели с помощью доступных для коммуникации понятий.

Процесс развития и его символическое изображение посредством коммуникативных понятий, процесс развития как таковой и как предмет индивидуального опыта поглощены друг другом и абсолютно неразрывны. Как на пример такого процесса *per se*\* можно, прежде всего, указать на то обстоятельство, что каждая более поздняя фаза процесса развития, переживаемая отдельным человеком, имеет своей предпосылкой непрерывное течение предшествующих фаз развития. Для человека имеет принципиальное значение тот факт, что невозможно достичь возраста и обрести облик тридцатилетнего, не пройдя все предшествующие возрастные этапы и не принимая соответствующие этим этапам облики. Континуальность процесса развития есть одна из предпосылок личной идентичности на протяжении всех лет развития человека. Более поздний облик человека необходимо вытекает из последовательности всех его предшествующих обликов. Но сама эта последовательность по направлению к данной стадии не осуществляется с необходимостью. Человек может умереть раньше, чем он достигнет более поздней ступени. Более поздняя структура личности зависит от потока развития на более раннем этапе, однако диапазон вариантов, в начале значительный, при этом постепенно сужается.

Кроме того, в случае человека континуальность процесса развития как элемент Я-идентичности в гораздо большей степени, чем это имеет место в случае какого-либо другого живого существа, вплетена в еще

\* Самого по себе (лат.). — Прим. ред.

один элемент Я-идентичности — континуальность памяти, которая в состоянии вбирать в себя и сохранять приобретенное знание и личный опыт более ранних фаз в качестве сил, активно управляющих ощущениями и поведением на более поздних фазах в таком объеме, с такой широтой и глубиной, которым нельзя найти подобия у других живых существ. Необъятные способности избирательного запоминания опыта всех жизненных возрастов являются одним из факторов, играющих решающую роль в индивидуализации человека. Чем шире в ходе общественного развития становится пространство различий жизненного опыта, выгравированного в памяти отдельного человека, тем более велики шансы на индивидуализацию.

Однако простого заявления об укорененной в памяти континуальности развития как условия Я-идентичности человека недостаточно. Развитие не осуществляется в абстракции. И у каждой памяти есть свой субстрат. Я-идентичность становится возможной не только благодаря воспоминаниям о себе самом и знанию о себе самом, выгравированным в собственном мозгу. Основа памяти — совокупный человеческий организм, частью которого, несомненно центральной, является головной мозг. Этот организм и выступает субстратом процесса развития, претерпеваемого человеком. Собственно говоря, именно на него и указывает человек, когда, общаясь с другими людьми, он произносит «Я» или солидаризированное «Мы», в то время как на другие человеческие существа он указывает, используя личные местоимения второго или третьего лица. Я-идентичность людей во многом основывается на том, что они осознают себя как живое существо или, другими словами, как высокоорганизованную биологическую единицу. В силу особенностей своей телесной организации люди, наблюдая себя и рефлексирова, способны дистанцироваться от себя са-

мих как телесной организации. Благодаря этой особенности своей физической организации, позволяющей им познавать самих себя как пространственно-временную форму среди прочих форм такого же рода, т. е. как телесно существующих людей среди других людей, люди способны характеризовать свою собственную позицию среди других с помощью символа «Я» и обозначать позицию других с помощью таких символов, как «Ты», «Он» или «Она».

Эта особенность человеческой природы, эта основанная на физической организации людей возможность посредством познавательной способности и языковых символов противопоставлять себя самим себе, словно они являются лицом или предметом наравне с другими, приводят к тому, что у людей зачастую формируется о самих себе необычный, расщепленный образ. Человеческие словесные символы образуются таким образом, как будто люди, с одной стороны, наблюдают самих себя с некоторого расстояния, а с другой стороны, являются объектом, за которым сами же и наблюдают, представляя собой два различных существа, которые даже могут раздельно существовать. Например, если говорят о себе самом как о предмете наблюдения, то используют такое выражение, как «мое тело», в то время как, говоря о себе как о существе, способном наблюдать самого себя на определенной дистанции, используют такие выражения, как «моя личность», «моя душа» или «мой разум». Далеко не всегда при этом достаточно ясно осознают, что эти понятия представляют собой всего лишь два различных взгляда на самого себя и что речь вовсе не идет о двух различных, существующих отдельно друг от друга объектах. Уже одно только простое использование понятия «мое тело» представляет дело так, как будто «Я» является особым лицом, существующим вне моего тела и лишь в придачу получающим его, как, например, какое-нибудь платье.

В силу этой глубоко укорененной дуалистической традиции утверждение, что я — это мое тело, может быть неверно истолковано. Оно непонятно, поскольку понятие «тело», употребленное в данной связи, оказывается двусмысленным. Как о теле, можно также говорить о пирамиде, звезде или молекуле. Двусмысленность формулировки, что я сам являюсь своим телом, основана на том, что выражение «тело» может относиться как к фрагментам неживой, относительно неорганизованной материи, так и к высокоорганизованным биологическим единицам, то есть наиболее сложным организмам. В соответствии с этим высказывания «я — это мое тело» или «я тождественен моему телу» могут пониматься так, как будто хотят сказать: «Я — лишь часть неорганизованной материи». В самом деле, среди философских школ наших дней, безусловно, все еще играет заметную роль представление, что живой человеческий организм — который, пока он сохраняет свои функции, то есть прежде чем он умрет, находится в постоянном потоке, развитии, изменении — может, в конечном счете, быть просто редуцирован к формам неживой материи. Поэтому, вероятно, необходимо охранять от материалистической редукции положение, согласно которому, если говорят о собственной личности и собственном теле, то речь идет лишь о двух различных перспективах, а не о двух различных видах существования.

В этой связи можно вспомнить об одном обстоятельстве, которое относительно часто ускользает из поля зрения. Так, если разговор заходит о человеческом теле, то обычно не замечают, что голова человека, и в особенности его лицо, образуют интегральную часть его тела. Но как только это осознают, начинают лучше понимать природу человеческой Я-идентичности. Ибо развивающееся индивидуальное лицо человека играет одну из главных, может быть, даже самую главную роль в идентификации определенного

человека. Хотя особенный облик других частей тела, конечно же, тоже имеет значение для идентификации отдельного человека как данной личности, но все-таки для сознания других людей и для сознания самого человека ни одна из частей тела, за исключением лица, не образует столь явного центра его Я-идентичности. Лицо ярче всего демонстрирует, в какой степени Я-идентичность связана с континуальностью развития от детства до глубокой старости.

Действительно, процесс развития человеческого лица на пути от детства к старости может служить примером и прототипом определенного вида процессов развития вообще. Оно изменяется, однако, начиная с определенного возраста, приобретает своеобразие, на основании которого вопреки всякому вызванному старением изменению его можно идентифицировать как одно и то же человеческое лицо, а человека — как одного и того же человека. Старая логика, по-видимому, рождает представление о существовании чего-то абсолютно неизменного, образующего жесткое ядро любых изменений, неизменное и неизменяющееся ядро всякого развития. Пример развития человека, и в особенности его лица, возможно, сделает более понятными то обстоятельство, что в ходе подобного процесса вовсе не обязательно должно существовать что-то такое, что неподвижно и абсолютно неизменно. Идентичность развивающегося человека базируется, прежде всего, на том, что каждая более поздняя фаза непрерывно проистекает из некоторой более ранней фазы. Генетический контроль, управляющий протеканием этого процесса, сам является его частью. То же самое можно сказать и о воспоминаниях, как осознанных, так и неосознанных. Хотя воспоминания до известной степени зафиксированы, а значит, становятся формирующим характер элементом и даже принимают участие в формировании черт лица, они по мере взросления и

старения также подвергаются специфическим изменениям.

7

В своеобразии человека, как особом процессе, конечно, есть много общего с другими живыми существами. То же, что не в последнюю очередь отличает людей от других существ, будь то муравьи или обезьяны, — это уже описанная способность зеркального эффекта. Люди некоторым образом способны выходить за пределы самих себя, противостоять себе, наблюдать самих себя словно в зеркале своего сознания. Человек является самому себе одновременно в виде Я, Ты, Он, Она, Оно. Человек бы не мог быть Я, не будучи в то же время лицом, которое способно противостоять себе самому как Ты, Он, Она, Оно. Зачастую биологи сосредоточивают свое внимание лишь на тех особенностях, которые присущи всем людям одновременно или даже являются общими и для человека, и для крысы. Подлинное своеобразие, которым динамика биологической эволюции одарила людей и благодаря которому они отличаются от всех прочих живых существ, возможно, кажется им слишком незначительным. В самом деле, такие понятия, как «знание», «сознание», «самосознание» и многие другие, часто употребляются таким образом, как будто то, что они обозначают, лишено всякого биологического основания. В соответствии с этим человеческое тело представляется лишенным сознания или, может быть, сознательного бытия. Все это несколько путано. Если говорят о человеческом теле, то это означает только то, что человек ощущает себя самою как существующего в третьем лице, то есть наблюдает себя на расстоянии, как будто бы он — это Он, Она или Оно. Конечно же, способность человека в рамках своего знания выходить из себя и противостоять

ять себе как существующему во втором и третьем лице весьма по-разному мобилизуется в обществах различных ступеней развития. Однако именно она является предпосылкой производства инструментов и особенно предпосылкой передачи знания, в том числе и знания о самом себе, в непрерывной цепи поколений, так как не связана с сиюминутной ситуацией знающего.

Подход этологов и других специалистов по психологии животных, пытающихся исследовать всякое человеческое поведение — людей как индивидов и как общество — исключительно с помощью тех же теоретических инструментов, которые доказали свою плодотворность и эффективность при исследовании предшествующих человеку живых существ, может дать лишь ограниченные результаты. Он отвлекает внимание от главного. В человеке, как биологическом виде, те структурные особенности, которые люди разделяют с животными, которые, иначе говоря, свидетельствуют об их несомненном происхождении от нечеловеческих живых существ, неразрывно переплетены со структурными особенностями, которые представляют эволюционную инновацию, которые являются единственными в своем роде и специфически человеческими и которые отсутствуют в биологическом оснащении всех других живых существ на нашей Земле, насколько они в настоящее время известны науке. Тот факт, что люди не могут быть редуцированы ни к материи, ни к животным, хотя они и состоят из материи и произошли из животного мира, что они, одним словом, представляют прорыв к принципиально новым, сингулярным органическим структурам внутри континуального эволюционного процесса, отмечается подобными редукционистскими попытками. Проблемы, которые ставит этот, как и любой другой, прорыв слепого, непланового эволюционного процесса к биологическим структурам нового

типа, лежат невозделанными на ничейной земле между научными дисциплинами.

Можно спросить, какую ценность для выживания имеет то обстоятельство, что люди учатся выстраивать совершенно новые и единственные в своем роде коммуникации друг с другом? На человеческой ступени для живых существ стало не только возможным, но и необходимым вступать в коммуникации посредством специфического группового языка как главного средства взаимопонимания. Уже выучивание языка предполагает наличие определенной биологической структуры, которая делала бы возможным самодистанцирование. Таким образом, человеческие потомки животных благодаря своему специфически групповому языку как главному средству взаимопонимания приобрели развитую способность в той или иной языковой форме говорить «Я» о себе самих и «Мы» о группе и использовать второе или третье лицо единственного или множественного числа для того, чтобы говорить о других. Напротив, в коммуникациях всех других живых существ главную роль играют незаученные, то есть врожденные, сигналы. Многие ученые тщетно старались обучить человекообразных обезьян некоторым элементам специфически группового языка, не проводя ясного различия между доминированием специфически видовых и специфически общественных форм коммуникации. Этапы биологической эволюции, приведшие к этому радикальному изменению, в настоящее время еще не известны. Самое малое, что можно сделать, — это поставить вопрос о том, как могло произойти это изменение, имевшее столь разнообразные последствия. Какие факторы способствовали развитию биологических структур, позволивших человеческим потомкам животных осуществлять самодистанцирование, необходимое для того, чтобы научиться говорить «Я» о себе самом? И, далее, какие факторы способствовали тому, что

относительно застывшие черты морд животных превратились в мобильные, высокоиндивидуализированные, чрезвычайно подвижные лица, образующие неповторимый биологический облик человека?

Эти факторы нам неизвестны. Мы не знаем, какие особенные обстоятельства за миллионы лет привели к тому, что люди, насколько мы знаем, оказались единственным родом живых существ, приобретшим биологическое оснащение, которое сделало для них не только возможным, но и необходимым усваивать на основе индивидуального обучения производство и понимание звуковых форм как главных средств коммуникации друг с другом, различающихся в рамках вида от группы к группе. Мы также не знаем, какие постоянно возобновляющиеся обстоятельства в течение миллионов лет привели к биологическому оснащению человека в высшей степени индивидуальными чертами лица, выразительным кожно-мускульным аппаратом лица, который в соответствии с тем или иным индивидуальным опытом может принимать различные выражения. Но результаты этой эволюции со всей ясностью предстают перед нашими глазами. Люди — это единственные из известных живых существ, которым в качестве главных средств взаимопонимания служат специфически общественные, а не специфически видовые коммуникативные средства. Точно так же люди — это единственный известный вид живых существ, обладающий такой частью тела, как лицо, способной принимать столь индивидуально различные выражения, что посредством нее сотни индивидов в течение длительного времени, а зачастую и всей жизни могут идентифицироваться как таковые, отличные от других.

Представители палеоантропологии и других наук, занимающихся биологической эволюцией людей, не всегда уделяют должное внимание этим двум особенностям ныне живущего человеческого вида. Это и не-

удивительно, ведь их труд концентрируется на информации, которую можно получить при исследовании лишь малого числа останков древних обезьяно-людей или человеко-обезьян и древнейших разновидностей человека. Очевидно, что получить информацию об эволюции в направлении образования специфически общественных, человеческих средств коммуникации и индивидуализации человеческих черт лица на основе этих незначительных останков человеческих предков сложно и, вероятно, невозможно. Но многим другим ученым, изучающим человека, и в особенности социологам, не уйти от необходимости уделить внимание тому факту, что люди отличаются от других живых существ укорененным в их биологической организации доминированием специфически общественных, приобретаемых посредством обучения, форм коммуникации над специфически видовыми формами, а также частями тела, которые управляют поддающимися научению, а следовательно, индивидуализируемыми выражениями рта и глаз.

Существует, конечно, целый ряд других своеобразных особенностей биологической организации людей. Часто обращают внимание на вертикальное передвижение, превращение передних конечностей в руки и кисти, которые оказались чрезвычайно подвижными, на бифокальное зрение и другие факты подобного рода. Но отличительные особенности людей, на которые до сих пор в первую очередь обращали внимание, относятся главным образом к той сфере, которая интересует исключительно биологов и представителей родственных с биологией дисциплин. Все они являются особенностями человека как отдельного организма. И, напротив, сравнительно мало внимания уделяется тому хорошо всем известному обстоятельству, что люди, как и их животные предки, являются существами, живущими социальной жизнью. Соответственно, их биологическая организация ори-

ентирована на жизнь друг с другом. Разделение академических дисциплин, общая направленность биологии, как и медицинских наук, на обособленный организм и, наконец, нацеленность социологии животных на врожденные, специфически видовые структуры живых существ привели к весьма печальным заблуждениям, характерным для нашей языковой и мыслительной традиции. Создается впечатление, будто отдельный человеческий организм, или, как иногда говорят, человеческое тело, как оно рассматривается анатомией, прослушивается и просматривается в ходе медицинского исследования, служит моделью для понимания индивида. Пространственно-временная форма предстает исключительно в виде природной данности. Отдельный организм рассматривается как способный реально существовать. Совместная жизнь людей друг с другом, их общество с его процессами и структурами, напротив, предстают неприродными и собственно нереальными явлениями. Из всего этого следует, что человек мог бы также легко появиться, если бы в течение длительного времени жил совершенно один, вне общества, как обособленный организм, каким он рисуется большинству биологов или палеоантропологов, скажем, при находке очередного скелета. Научная специализация таким образом способствует конструированию недостаточного понятийного каркаса и ведет к противопоставлению природы и общества.

Поэтому так важно указать на органические структуры, наглядно демонстрирующие естественную настроенность человека на совместную жизнь с другими. Абсолютно ясно, что на это указывают уже его половые признаки. То обстоятельство, что половое влечение у человека более не связано с ограниченным периодом, могло особенно способствовать необыкновенно тесной общественной вовлеченности людей. Эта своеобразная и тесная общественная вовлечен-

ность людей в полной мере дает о себе знать в случае их неповторимой формы коммуникации. Только люди понимают друг друга с помощью языков, различных в разных обществах, а также с помощью лицевых образований, которые делают возможным в течение многих лет идентифицировать определенного человека в качестве данного неповторимого индивида.

Окончательный ответ на вопрос о том, благодаря каким обстоятельствам слепой, незапланированный природный процесс породил столь своеобразную форму взаимопонимания между живыми существами, как специфически общественный язык, и в самой тесной связи с этим произвел такие замечательные живописные различия в области глаз, носа и рта, так что, с точки зрения членов группы, каждый индивид может быть с первого взгляда распознан как определенная, отличная от всех других личность с собственными характерными чертами, мы оставим XXI веку, и, надеюсь, в его разрешении примут участие люди всех частей Земли. Тот факт, что мы не знаем, как возникли эта или некоторые другие отличительные особенности вида живых существ, которые все шире контролируют нашу планету и ее окружение, не должен послужить препятствием для того, чтобы уделить им должное внимание, если они помогут нам воссоздать человеческий образ, образ самих себя.

Функцию природной оснащенности людей, сделавшую для них возможным и возложившую на них обязанность понимать друг друга посредством выученного языка, и ее следствия я буду подробнее рассматривать в другой связи. Эта тема выходит далеко за рамки данной книги. Здесь же будет достаточно лишь кратко указать на то, что с данным преобладанием символической коммуникации самым тесным образом связаны две другие специфические особенности человека, не фиксированные исключительно генетически, хотя они и основываются на генетически фикси-

рованной предрасположенности. Этими двумя упомянутыми мною особенностями людей являются, во-первых, способность символической трансляции от поколения к поколению общественного запаса знаний, который также может изменяться или возрастать, а во-вторых, отсутствие такой формы общественной жизни, которая бы фиксировалась биологически, то есть специфически видовым способом, или, выражаясь позитивно, наличие такого способа совместной жизни, который в связи с процессами научения может изменяться, то есть способен к развитию.

Я вынужден также ограничиться здесь лишь несколькими наблюдениями о процессе формирования черт лица как примера уникальности человеческой индивидуализации, и в особенности уникальности Я-образа и Мы-образа. Как уже сказано, лицо больше, чем какая-нибудь другая часть тела, подобно вывеске, представляет индивида. В рамках общности — ибо все люди имеют лица — оно делает наглядным своеобразие отдельного человека. Но, конечно, для членов собственной группы и выходцев из нее это имеет большее значение, чем для представителей других групп. Если признаки некоторого лица чересчур отклоняются от нормы собственной группы, если, к примеру, пигментация кожи или мышечные связки вокруг глаз отличаются от тех, что существуют в своей группе, то восприятие более выраженных биологических признаков чужой группы зачастую перекрывает восприятие менее выраженных и более тонких признаков, по которым отличаются друг от друга лица отдельных членов этой группы. Можно предположить, что первичной функцией индивидуально отличительного человеческого лица была функция идентификации хорошо известных членов более мелких человеческих групп в тесной связи с их функцией передачи информации об их намерениях и чувственном состоянии. Но как бы то ни было, само собой разумеющееся ожи-

дание, разделяемое представителями всех известных обществ, ожидание, что они в качестве определенных, единственных в своем роде лиц могут быть распознаны всеми своими знакомыми главным образом благодаря чертам своего лица и только потом благодаря называнию своего имени, весьма однозначно указывает на то, насколько неразрывно опыт собственных отличий *от* других людей связан с опытом отличий *для* других людей. Лишь в силу того, что люди живут в обществе других людей, они могут переживать себя как индивидов, отличных от других людей. И это переживание себя самого как отличного от других людей человека невозможно отделить от сознания, что и другими людьми данный человек переживается не только как человек, подобный им самим, но и как человек, в определенном отношении отличный от всех других людей<sup>6</sup>.

8

Вид и степень самодистанцирования изменяются в процессе социального развития. Я бы предложил глубже исследовать развитие языков и особенно тот способ, с помощью которого функции местоимений символически представлены на различных ступенях языкового развития, что позволит проследить изменение позиции отдельных людей в обществах и изменение их опыта восприятия самих себя, которые идут рука об руку с общественными изменениями. Если во французском средневековом эпосе привратник во дворце иногда употребляет «Ты», а иногда — «Вы», то это наводит на мысль, что языковые дифференциации обращения «Ты» и «Вы» представляют собой символические репрезентации большей или меньшей социальной дистанции. Если в каком-то крестьянском письме прошлого «Мы» и «Нам» употребляются чаще, чем «Я» и «Мне», или, точнее, чаще, чем это можно было

ожидать от современного ему горожанина, то можно предположить, что чаша весов между Я-идентичностью и Мы-идентичностью в случае сельского автора письма больше склоняется в сторону Мы-идентичности, тогда как в случае современного ему горожанина она склоняется, скорее, в пользу Я-идентичности.

Баланс между Мы-идентичностью и Я-идентичностью со времени европейского средневековья претерпел заметное изменение, которое кратко можно охарактеризовать следующим образом: если раньше в балансе Я-идентичности и Мы-идентичности перевешивала вторая, то, начиная с эпохи Ренессанса, чаша весов постепенно все более склонялась в пользу Я-идентичности. Все чаще стали встречаться люди, у которых Мы-идентичность была ослаблена до такой степени, что они представлялись сами себе в качестве «Я», лишённого своего «Мы». Если раньше люди пожизненно — с момента рождения либо с какого-то другого определенного момента — принадлежали к определенной группе, так что их Я-идентичность была перманентно связана с их Мы-идентичностью, в тени которой она находилась, то со временем маятник этого баланса качнулся резко в противоположную сторону. Мы-идентичность, которая, конечно же, никуда не исчезла, отныне была полностью ушла в тень и перекрыта в сознании людей их Я-идентичностью.

Декарт, сформулировавший свой знаменитый принцип «*Cogito, ergo sum*» («Мыслю, следовательно существую»), был пионером растущего смещения акцентов в самопонимании человека, перехода от общего преваширования Мы-идентичности над Я-идентичностью к превашированию Я-идентичности над Мы-идентичностью. Во времена Декарта большинство людей его общества все еще перманентно, зачастую наследственно, то есть в силу своего семейного происхождения, соотносили себя с определенной группой. Князья, короли и императоры как индивиды своим высоким

положением в обществе и связанным с ним богатством были обязаны своему рождению в качестве члена наследственного привилегированного семейного альянса — династии. Подобным же образом и представители благородного сословия, рассматриваемые как отдельные люди, своим положением в обществе были обязаны семейному альянсу, к которому они принадлежали в силу своего рождения. Идентификация с группой своих предков, как ее изображало семейное древо, в значительной степени определяла их индивидуальную идентичность. Горожане принадлежали к цехам, которые также чаще всего имели наследственный характер. Крестьяне, самая значительная часть народонаселения, были привязаны к земле. Исключения составляли лишь служители церкви. Они были привязаны к церкви не наследственно, а с определенного момента своей жизни, то есть индивидуально, после того как давали обет. Конечно, всегда находились индивиды, которые утрачивали связь со своей группой и которые, как, например, странствующие школяры, брели по миру как отдельные, не принадлежащие ни к какой группе люди. Однако в обществе, в котором групповая — чаще всего унаследованная — принадлежность индивида имела решающее значение для его положения и жизненных шансов, у лишенных группы индивидов пространство возможностей восхождения наверх было менее широким. Гуманисты были одной из самых ранних групп людей, которым в силу их личных достижений и свойств характера был предоставлен шанс подняться на общественно значимую позицию. Сдвиг в сторону индивидуализации, который они представляли, означал совершенно определенный поворот в развитии структуры общества.

*Cogito* Декарта, с его решительным подчеркиванием значения «Я», также являлось знаком этого поворота в положении отдельного человека в его обще-

стве. В мышлении Декарта были преданы забвению все Мы-отношения его личности. Он мог позволить себе забыть, что владел родным французским языком и латынью образованных людей; что всякая мысль, которую он формулировал, следовательно, и его «*Cogito, ergo sum*» определялась в том числе и языковой традицией, которую он усвоил в процессе обучения; что его мысли были несколько завуалированы из-за страха перед все еще бдительной церковной инквизицией. Между прочим, во время работы над «Размышлениями» он узнал о взятии под стражу Галилея. Но в своем мышлении он забывал о том, что общается с другими людьми. Он забывал о других, играющих роль «Мы», «Вы» или «Они». *De facto*\* они правда всегда присутствовали в сознании философа, когда он ниспосылал миру свое триумфальное «Я». Но группы, к которым он принадлежал, общество, которому он был обязан своим языком и знаниями, враз исчезали, как только он начинал размышлять. В его сознании обособленное «Я» вышло из тени общественных объединений, и маятник баланса между «Я» и «Мы» качнулся в противоположном направлении. Этот мыслитель переживал самого себя, или, точнее, свое мышление, свой «разум», как нечто единственно реальное и несомненное. Дьявольским наваждением могло быть все, что угодно, но только не его собственное существование в качестве мыслителя. Эта форма Я-идентичности, переживание собственной персоны как «Я», лишённого «Мы», после этого существенно расширилась и углубилась.

Большая часть философских теорий познания — можно сказать, совокупная традиция классиков от Декарта и Беркли с его тезисом «*Esse est percipi*» («Быть — значит быть воспринимаемым»), или Канта, который посчитал невозможным решить, находятся

\* Фактически (лат.). — Прим. ред.

ли объекты внешнего мира в самом субъекте или же нет, и вплоть до Гуссерля, боровшегося с солипсизмом, — основывается на представлении, что человек, стремящийся приобретать знания, представляет собой обособленное, совершенно изолированное существо, которое будет вечно пребывать в сомнении о том, существуют ли вообще внешние по отношению к нему объекты и, следовательно, другие лица<sup>7</sup>. Если речь заходит о простом человеке, который переживает себя самого как совершенно изолированное существо и постоянно мучим сомнениями, существует ли вообще что-либо или кто-либо кроме него самого, то это могут диагностировать как неверную духовную конституцию, как своего рода патологию. Но дело обстоит таким образом, что начиная с эпохи раннего Нового времени — по преимуществу в философской литературе, но не только — эта основная проблематика человека, переживающего себя как абсолютно одинокое, не могущее избавиться от сомнений в существовании чего-либо или кого-либо, помимо него самого, существо, не ограничивается отдельными философами и на протяжении столетий демонстрирует чрезвычайную устойчивость. Целый поток сочинений второй половины XX столетия предлагает читающей публике все более новые версии той же самой фигуры изолированного человека в форме *homo clausus*\* или «Я», утратившего свое «Мы», в его вольном или невольном одиночестве. И тот широкий резонанс, который находят подобные произведения, постоянство их успеха показывают, что образ обособленного человека и глубинное переживание, наделяющее его такой силой, вовсе не являются изолированными друг от друга явлениями.

В широко известном романе Сартра «Тошнота» есть места, о которых прямо-таки можно сказать, что

\* Замкнутый человек (лат.). — Прим. ред.

здесь воскресает Декарт. Но у Декарта казались еще чем-то новым и сомнение индивида в существовании внешнего мира, и представление о том, что сомнение, а следовательно, и мышление представляют собой то Единственное и Подлинное, что только и даст уверенность в собственном существовании. Радость открывателя и весь климат начинающегося Нового времени во Франции и, в особенности, в Нидерландах, где Декарт нашел свою вторую родину, препятствовали тому, чтобы сомнение привело к отчаянию. Но в XX веке чаще всего так и происходит. Декарт, воскресший у Сартра, полон отчаяния. Глагол *esse* («быть») превратился здесь в глагол *существовать*, приобретший особую значимость и даже собственный способ существования, сделавшись благодаря философскому употреблению субстантива «существование» («экзистенция») чем-то вещественным:

«...Эта мучительная жвачка-мысль: «Я существую» — ведь пережевываю ее я. Я сам. Тело, однажды начав жить, живет само по себе. Но мысль — нет; это я продолжаю, я развиваю ее. Я существую. Я мыслю о том, что я существую! О-о, этот длинный серпантин, ощущение того, что я существую, — это я сам потихоньку его раскручиваю... Если бы я мог перестать мыслить! Я пытаюсь, что-то выходит — вроде бы голова наполнилась туманом... и вот опять все начинается снова: «Туман... Только не мыслить... Не хочу мыслить... Я мыслю о том, что не хочу мыслить. Потому что это тоже мысль». Неужели этому никогда не будет конца?

Моя мысль — это я. Вот почему я не могу перестать мыслить. Я существую, потому что мыслю... и не могу помешать себе мыслить»<sup>8</sup>.

Другой пример «Я», лишённого или почти лишённого «Мы», мы встречаем в произведении Камю «Посторонний». Особенностью изолированного человека, изображенного в этой книге, является странное смешение чувств. Он убивает, не проявляя соответ-

ствующих чувств, будь то ненависть или раскаяние. Его мать умирает, но он ничего не чувствует. Он не выражает ни скорби, ни ощущения покинутости. Изолированность, покинутость — его постоянные глубинные чувства. Они не связаны с определенным лицом. Его «Я» пребывает в одиночестве, никак по-настоящему не соотносит себя с другими людьми, лишено ощущений, которые делают возможными Мы-отношения. Эта тема, каждый раз по-новому, всплывает в литературе, и, каждый раз по-новому, она вызывает резонанс. Приведем лишь один из примеров. Вот перед нами почти лишенный «Мы» герой романа под названием «Ванная комната» («*La Salle de Bain*»). На протяжении всего романа герой постоянно прячется от других людей в ванную комнату. Когда его девушка спрашивает, почему он оставил столицу и покинул ее, он не находит ответа. От страдает от одиночества, но не знает, почему он уединяется. Он страдает и полагает, что страдание — это последнее доказательство того, что он существует: «Страдание — последнее и единственное доказательство моего существования» («*La souffrance etait l'ultime assurance de mon existence, la seule*»<sup>9</sup>). Страдая, он снова и снова возвращается в ванную комнату. Но отчего он страдает?

Это «Я», лишенное «Мы», которое было представлено Декартом в качестве субъекта познания, вдруг чувствует себя скованным рамками собственного мышления, тем, что овеществленно, реифицировано называют «рассудком». В позитивном смысле собственное мышление является в этом мире единственной данностью, существование которой не может быть подвергнуто сомнению. Но уже у Беркли собственные чувства образуют тюремную стену и, следовательно, чувственные восприятия обособленного человека являются единственным источником всего, что можно узнать о других людях и других вещах. Нет оснований сомневаться в том, что во всех этих и мно-

гих других примерах мы имеем дело с подлинным переживанием, истинным способом самопознания. Переработка этого самопознания в виде теории познания с большой регулярностью демонстрирует своеобразное вынесение за скобки того факта, что каждый взрослый в детстве в течение длительного процесса обучения должен был перенимать знания от других людей, прежде чем он стал способен далее индивидуально развивать это приобретенное знание. Философский образ статичного человека, который сразу живет взрослой жизнью, словно он никогда не был ребенком, вынесение за скобки процесса, через который проходит каждый человек, — это одна из причин того тупика, в который каждый раз по-новому попадают философские теории знания.

Другая причина — это забвение того обстоятельства, что в течение данного процесса развития люди постоянно встречаются с другими людьми и постоянно соединяют свою жизнь с жизнями других людей. То, что ощущаемая потеря отношений с «Мы» принадлежит к основным проблемам этой специфической картины человека, становится особенно понятно на литературных примерах последнего времени. Здесь мы сталкиваемся со своеобразным конфликтом, который, конечно же, не ограничивается только литературой. Переживание, которое лежит в основе представления о «Я», потерявшего связь с «Мы», очевидно, отражает конфликт между природной человеческой потребностью в чувственном подтверждении собственной индивидуальности со стороны других людей и в подтверждении чужой индивидуальности со стороны самого себя и страхом реализации этой потребности и сопротивлением ей. Потребность любить и быть любимым является, некоторым образом, самой яркой концентрацией этого природного желания человека. Оно также может принимать форму предложения и принятия дружеских отношений. Но

какую бы форму эта потребность ни принимала в отдельных случаях, чувственное желание жить в человеческом обществе, получать и отдавать в аффективных отношениях с другими людьми относится к элементарным условиям человеческой экзистенции. То, от чего, кажется, страдают носители человеческого образа «Я», потерявшего свое «Мы», представляет собой конфликт между желанием чувственных отношений с другими людьми и собственной неспособностью приложить достаточно усилий для его воплощения. Герои упомянутых выше сочинений пребывают в одиночестве, поскольку личное страдание делает невозможным подлинное сочувствие другим людям, подлинные чувственные связи с другими людьми. Большой резонанс этой темы, особенно в XX веке, свидетельствует о том, что речь здесь идет не только об обособленной, индивидуальной проблеме, а о проблеме габитуса, об основной характеристике социальной структуры личности человека Нового времени.

Вероятно, этого короткого экскурса будет достаточно для того, чтобы взору предстали более четкие контуры доминантного направления последовательности ступеней развития баланса между «Я» и «Мы». Как было показано, на более ранней ступени этот баланс перевешивал в сторону «Мы». В Новое время он стал довольно сильно кривиться в сторону «Я». Вопрос состоит в том, достигло ли уже развитие человечества, то есть развитие самой широкой формы человеческого общежития, той ступени, на которой в балансе между «Я» и «Мы» будет господствовать большая уравновешенность? Да и сможет ли оно вообще когда-нибудь ее достичь?

мым дальнейшее движение мысли. Если говорят о балансе «Я» и «Мы», то поначалу это, возможно, выглядит так, словно речь идет лишь об одном-единственном уровне интеграции, в отношении которого люди могут сказать «Мы». Безусловно, в прошлом, а именно в раннем каменном веке, когда люди объединялись в довольно малочисленные союзы, которые, как, например, охотники и собиратели, были заняты преимущественно поиском пропитания, действительно существовала ступень, где человеческие общества имели лишь один-единственный уровень интеграции. Каждое языковое выражение с той же функцией, какую теперь имеет слово «Мы», пусть даже в форме собственного имени, имело лишь один-единственный слой. В современной структуре человеческого общества выражение «Мы», а значит, и социальный габитус индивидов в самом широком смысле, напротив, является многослойным. Применимость понятия баланса между Я и Мы как инструмента наблюдения и размышления, возможно, повысится, если обратить внимание на эту многослойность понятия «Мы». Она соответствует многообразию переплетающихся друг с другом уровней интеграции, характерных для человеческого общества на современной ступени развития.

Когда указывают на то, что люди могут сказать «Мы» по отношению к своему семейному и дружескому окружению, к деревням или городам, где они проживают, к национально-государственным сообществам, постнациональным, скажем континентальным, союзам нескольких национальных государств, наконец, по отношению ко всему человечеству, то это представляет лишь некоторую выборку Мы-отношений. Легко понять, что интенсивность идентификации с этими различными уровнями интеграции весьма вариативна. Вовлеченность, которая находит выражение в употреблении местоимения «Мы», обычно сильнее всего дает о себе знать тогда, когда речь за-

ходит о семье, местности или месте жительства, национально-государственной принадлежности. Эмоциональное звучание Мы-идентичности выражено существенно слабее, когда речь заходит о постнациональных формах интеграции, то есть например, о союзах африканских, латиноамериканских, азиатских или европейских государств. Функция высшего уровня интеграции человечества как единства отношений Мы-идентичности пребывает, по-видимому, в состоянии роста. Но, пожалуй, не будет преувеличением сказать, что для большинства людей человечество в качестве рамок отношений Мы-идентичности образует белое пятно на географической карте их эмоций.

Если задаться вопросом о причинах этих различий в чувственной привязанности на разных ступенях интеграции, то будет полезно обратить внимание на тот факт, что эта чувственная привязанность изменяется в соответствии с обстоятельствами. Семья в качестве рамок отношений Мы-идентичности, безусловно, остается такой человеческой группировкой, которая в счастье и в горе требует от своих членов значительной вовлеченности и вызывает сравнительно сильные аффекты у принадлежащих к ней индивидов. Но звучание этого чувства за последнее время существенно изменилось в связи с радикальными переменами в структуре отношений отдельного человека ко всем социальным группировкам, имеющим универсальное значение, но особенно — к семье. На более ранних ступенях общественного развития отношение отдельного человека к тому, что мы сегодня называем семьей, то есть к большим или малым родственным альянсам, характеризовалось абсолютной неизбежностью. В течение длительного исторического периода люди были к ним привязаны навсегда. Лишь в случае обычно более зависимого женского пола эта привязанность могла изменяться в результате заключения брака. Прочность семейных связей в основном была свя-

зана с довольно широкими функциями семьи или, в определенных обстоятельствах, клана как единицы выживания. Радикальное изменение, произошедшее с Мы-идентичностью и соответствующей связанной с семьей чувственной организацией, в значительной мере вызвано тем, что семья как Мы-группа более не является необходимой для выживания. Отдельный человек с определенного возраста может покинуть семью, чаще всего не теряя шансов на физическое или социальное выживание.

Вероятно, можно сказать, что частота появления неперманентных или, во всяком случае, потенциально изменяемых отношений между отдельными лицами в целом является структурной особенностью современных государственных обществ, играющих определяющую роль в движении индивидуализации, тесно связанном с их подъемом. В соединении с уменьшающейся поляризацией власти (не путать с равенством во власти) большая подвижность отношений часто и каждый раз по-новому вынуждает отдельных людей проводить своего рода инвентаризацию, проверку отношений, одновременно представляющую собой и самопроверку. Люди все чаще вынуждены задаваться вопросом о том, как они в действительности относятся друг к другу? Поскольку формы отношений во всей широте спектра, в который включены отношения между мужчиной и женщиной и отношения между детьми и родителями, стали теперь довольно вариативными и в любом случае не являются необходимыми, то задача их формирования все больше ложится на плечи отдельных партнеров.

Взросшее непостоянство многих Мы-отношений, которые на более ранних ступенях часто имели пожизненный, неизменный, принудительный характер, предоставляет человеческому «Я», то есть собственной личности, громче заявить о себе как о чем-то единственно постоянном, как о единствен-

ном в своем роде лице, с которым человек обречен на пожизненное сосуществование. Это становится очевидно, если провести аналогию между различными интеграционными уровнями. Многие семейные отношения, которые для большинства людей раньше носили обязательный, бессрочный характер и имели форму внешнего принуждения, отныне в гораздо большей мере носят характер, допускающий установление временной добровольной связи, которая, в свою очередь, предъявляет более высокие требования к саморегулированию задействованных лиц, к их самопринуждению, причем одинаково по отношению к обоим полам. Изменения профессиональных отношений также развиваются в этом направлении. Многие из оплачиваемых профессиональных занятий в более развитых обществах становятся сменяемыми<sup>10</sup>. Одновременно с этим в ограниченных пределах стало возможным даже менять государственную принадлежность. Это развитие способствует тому, что баланс между Я и Мы в более развитых странах все больше смещается в сторону «Я»<sup>11</sup>. Отдельный человек гораздо более самостоятельно решает вопрос об установлении отношений, их продолжении или окончании. В связи с менее выраженной перманентностью и большей сменяемостью отношений сформировалась и своеобразная форма социального габитуса. Вообще, эта структура отношений при их формировании и применении требует от отдельных людей повышенной осмотрительности, более осознанных форм саморегулирования, уменьшения степени спонтанности как действий, так и высказываний.

Но эта общественная форма человеческих отношений не уничтожила элементарной потребности всякого отдельного человека в неотрефлексированной теплоте и спонтанности в отношениях с другими людьми. Она не привела к исчезновению желания надежного и постоянного подтверждения собственных

## ИЗМЕНЕНИЯ БАЛАНСА МЕЖДУ Я И МЫ

чувств со стороны других людей, а также желания быть рядом с людьми, которые вызывают симпатию. Высокая общественная дифференциация, которой сопутствуют столь же существенные различия между отдельными лицами и столь же высокая индивидуализация, несет с собой большую пестроту форм и вариативность личных отношений. Одна из разновидностей межчеловеческих взаимодействий, которая теперь встречается все чаще, характеризуется уже упомянутым глубинным конфликтом «Я», лишенного «Мы»: желание чувственной теплоты, аффективного подтверждения со стороны других лиц находит свою пару в общей неспособности излить спонтанную теплоту своего собственного чувства. Привычка к осмотрительности и осторожности в установлении отношений душит в подобных случаях не только желание принимать и изливать чувственную теплоту и демонстрировать привязанность к другим людям, но, пожалуй, и саму возможность принимать и предлагать эти чувства. Людям в подобных случаях оказываются не по плечу требования взаимности чувства, которого напряженно ожидает от них другое лицо. Они ищут и желают этого подтверждения, но они потеряли способность отвечать той же спонтанностью и теплотой, которые им предлагают другие люди.

Оказывается, что сдвиг в индивидуализации, который, среди прочего, можно наблюдать в изменениях родственных альянсов и, следовательно, в семье в более узком смысле слова, в известном отношении имеет парадигмальный характер. Возможно, он станет более понятным, если вспомнить о том, что для отдельного человека семейный альянс на более ранних ступенях когда-то образовывал первичную, абсолютно непреложную единицу выживания. Эту функцию он еще не вполне потерял — особенно для детей. Но в Новое время государство, а в новейшую эпоху особенно парламентское государство с определенными ми-

нимальными, направленными на общее благо учреждениями, берет на себя эту и многие другие семейные функции. Государственный уровень интеграции, сначала в форме абсолютистской монархии, а затем в форме однопартийных либо многопартийных государств, для все большего числа людей принимал на себя роль первичной, представлявшейся неотвратимой и перманентной единицы выживания.

10

Вероятно, несколько больше внимания стоит уделить тому факту, что в настоящее время среди групп, с которыми соотносится Мы-идентичность отдельного человека, особенно большое значение имеют общества, организованные как государства<sup>12</sup>. Впрочем, подробное рассмотрение этого вопроса заняло бы слишком много места. Короткий и очевидный ответ состоит в том, что государства, как единицы выживания высшего ранга, в отличие от всех других форм общества распространились по всему миру. В течение тысячелетий — фактически с тех самых пор, как среди людей вообще появились государственные формы общества, — они делили функцию единицы выживания с обществами догосударственных организационных форм, например с кланами или племенами. Еще в эпоху греко-римской античности и вплоть до раннего Нового времени племена иногда еще несли серьезную угрозу государству. В настоящее время во всем мире этап самоуправляющихся племен подходит к своему завершению. На всей планете они передают государствам свою роль самостоятельных единиц выживания и высокоранжированных групп, образующих рамки Мы-идентичности отдельного человека.

Национально-государственная Мы-идентичность индивида представляется в наши дни чем-то само собой разумеющимся. Однако не всегда существует яс-

ное понимание того, что государства сравнительно недавно получили роль, которую они играют в качестве рамок Мы-идентичности большинства своих граждан, то есть роль национального государства.

Формирование европейских государств в качестве Мы-единств происходило постепенно и поэтапно. Более раннюю ступень абсолютистского государства отличает от государства многопартийного, прежде всего, тот факт, что правители — в силу очень большой поляризации власти между правящими и управляемыми в пользу первых — еще могли рассматривать всю государственную организацию, включая относящихся к ней людей, как своего рода личную собственность. Они говорили «Мы» не о населении, а о себе самих. Приписываемое Людовику XIV высказывание «Государство — это я» демонстрирует этот специфический сплав «Мы» и «Я» в отношении династии и личности ее царственного представителя — и только в отношении их одних. Население со своей стороны воспринимало автократическую монархию в качестве одного из слоев в составе своих Мы-групп еще в очень незначительной степени и относилось к ней главным образом как к группировке, о которой думали и говорили в третьем лице, т. е. как к чему-то такому, о чем следовало говорить «Они», а не «Мы». Правители и благородное сословие, можно сказать, еще видели в государстве главным образом свою собственность, рассматривали его как ограниченную ими одними Мы-единицу, а массу населения рассматривали как людей, с которыми они себя не идентифицировали. Лишь они одни считались основателями государства. Масса населения воспринималась ими как «Они» или как посторонние. Даже в конце XIX — начале XX века часть народонаселения, прежде всего крестьяне, а позднее и промышленные рабочие, выводилась господствующими классами, буржуазией и аристократией за рамки Мы-идентичности граждан государства.

И эти аутсайдеры никогда не переставали воспринимать государство как нечто такое, к чему можно применить лишь местоимение «Они», а не «Мы».

Синтез более высокого уровня стал результатом довольно любопытного процесса. На каждом новом этапе развития конфликт между истеблишментом и аутсайдерами становился все более глубоким и рано или поздно, прежде всего в связи с войнами, вел к более или менее ограниченной интеграции прежних групп аутсайдеров в национально-государственное общество. В абсолютистских монархиях лишь монархи и аристократия представляли собой истеблишмент. Высшие государственные чиновники из числа буржуазии оказывались в лучшем случае на позиции истеблишмента второго сорта. Затем ранее исключенные из истеблишмента группы буржуазии завоевали себе право на владение и использование государственных монополий. Следом за ними, при более или менее ограниченном доступе к ключевым государственным монополиям, последовали входившие ранее в группу аутсайдеров промышленные рабочие, восхождение которых существенно повлияло на развитие и формирование государства всеобщего благосостояния. В настоящее время буржуазия и рабочие, как Мы-группы государственного истеблишмента, вместе противостоят новой волне аутсайдеров — иммигрантам и, прежде всего, группам гастарбайтеров. Как и на предшествующих стадиях, аутсайдеры здесь также не включаются в состав государственной Мы-идентичности. Истеблишмент и в данном случае воспринимает аутсайдеров как группы в третьем лице. Следует, правда, добавить, что конфликты между истеблишментом и аутсайдерами в старых европейских государствах носят несколько иной характер, чем в Соединенных Штатах Америки, имеющих богатую традицию усвоения и ассимиляции аутсайдерских групп.

Рассмотрение актуальных проблем в отношениях

истеблишмента и аутсайдеров в конце XX столетия, возможно, окажется полезным для лучшего понимания соответствующих проблем интеграции на предшествующих стадиях развития. Наиболее полная интеграция всех граждан со своим государством в условиях европейской многопартийности осуществилась только лишь в XX веке. Благодаря парламентскому представительству всех без исключения слоев населения граждане начали воспринимать государство скорее как Мы-единство и в меньшей степени — как Они-группу. Однако понадобились две великие войны, чтобы в этом столетии народы более развитых индустриальных государств приобрели характер наций в современном смысле этого слова, а соответствующие государства — характер национальных государств. Можно утверждать, что национальные государства рождались в войнах и ради войн. Здесь кроется объяснение того, почему среди различных слоев Мы-идентичности особое значение, и прежде всего особенный чувственный смысл, имеет сегодня именно государственный уровень интеграции. Интеграционный уровень государства больше, чем любой другой слой Мы-идентичности, представляет в сознании большинства относящихся к нему людей функцию единицы выживания, опоры и защиты, от которой зависят физическая и социальная безопасность человека в конфликтах между группами, а также в случае природных катастроф.

Следует отметить, что эту функцию данный уровень интеграции реализует только применительно к *сознанию* большинства граждан государства. Как дело обстоит в действительности — уже другой вопрос. Несомненно, интеграционный уровень государства в определенном отношении представляет собой единицу выживания. К числу функций государства относится защита отдельных людей, которые являются его гражданами, от насильственных действий со стороны

других людей — как внутри государственной территории, так и за ее пределами. Но государства представляют друг для друга взаимную угрозу. Предпринимая усилия по обеспечению физической и социальной безопасности своих граждан от насильственных действий и нападений со стороны других государств, они постоянно создают впечатление, что, ощущая угрозу, они и сами в то же время угрожают тем, от кого, по их представлениям, исходит эта угроза. Постоянный обмен ролями, превращающий угрожающие государства в государства, подвергающиеся угрозе, то и дело превращает единицы выживания и надежды на спасение в потенциальные или даже актуальные единицы уничтожения. Это касается не только граждан государства-противника, но и граждан собственного государства. Специфическая раздвоенность национального кредо не в последнюю очередь основывается на том, что с функцией государства как единицы выживания, как покровителя и гаранта безопасности отдельного гражданина одновременно связано предъявляемое к отдельным гражданам требование быть готовыми отдать за него свою жизнь. Они обязаны умереть, если правители посчитают это необходимым ради безопасности всей нации. Во имя устойчивой безопасности лидеры национальных государств, и прежде всего наиболее мощных держав, провоцируют длительное состояние неуверенности.

Эта своеобразная расколотовость национальных государств на функцию выживания и функцию уничтожения, конечно же, не представляет ничего нового. Национальные государства разделяют эту противоречивость своих функций с клановыми объединениями древности и с племенными объединениями прошлого и настоящего. Однако в наши дни, вследствие гонки вооружений, опасность того, что усилия по поддержанию безопасности и самосохранению нации перейдут в свою противоположность и на практике окажут-

ся усилиями по самоуничтожению, возросла как никогда прежде.

Кроме того, двойственная функция современных национальных государств как единиц выживания и потенциальных или актуальных единиц уничтожения находит свое выражение в особенностях социального габитуса индивидов, которые и образуют друг с другом данные национальные государства. Я уже говорил о том, что в ходе новейшего развития человечества, по крайней мере в наиболее развитых обществах, в рамках баланса между Я и Мы отдельного человека Я-идентичность, по сравнению с Мы-идентичностью, стала ощущаться индивидами более интенсивно и что в предложенной философами — а также целым рядом социологов — картине человека в высшей степени весомую роль приобрело экстремальное представление о «Я», лишенном своего «Мы». Однако это ослабление Мы-идентичности в совокупном спектре Мы-слоев распределяется весьма неравномерно. Каким бы мощным ни был характерный для новейшего времени сдвиг в сторону индивидуализации, на национально-государственном уровне Мы-идентичность, скорее, укрепилась. Для того, чтобы преодолеть противоречия между переживанием себя как «Я», как абсолютно обособленного индивида, лишенного своего «Мы», и его эмоциональной вовлеченностью в интересы национальной Мы-группы, люди нередко используют стратегию «инкапсуляции». Их переживание себя как индивида и их переживание себя как представителя Мы-группы — как француза, англичанина, западного немца, американца и т. д. — словно распределены по различными отсекам их знания, и эти отсеки никак, или почти никак, не соединены между собой. При более же подробном анализе обнаруживается, что признаки национальной идентичности группы — то есть того, что мы называем национальным характером, — как слой социального габитуса очень глубоко и проч-

но встраиваются в структуру личности отдельного человека.

Конечно, социальный габитус и, следовательно, слой габитуса, связанный с национальным характером, сами по себе не представляют никакой загадки. Подобно языку, габитус является очень прочным и устойчивым, хотя и эластичным социальным образованием, которому, конечно, не чуждо и изменение. Фактически он изменяется постоянно. Более подробное исследование процессов воспитания, которые вносят решающий вклад в развития образов «Я» и «Мы» у подростков, возможно, приоткрыло бы завесу над производством и воспроизводством Я-идентичности и Мы-идентичности в череде поколений. Возможно, удалось бы продемонстрировать, как меняющиеся властные отношения, и внутригосударственные, и межгосударственные, оказывают влияние на формирование восприятия у подростков. Действительно, в социальной практике манипуляция чувствами по отношению к государству и нации, правительству и формам правления является широко распространенной техникой. Во всех национальных государствах публичные воспитательные учреждения направлены главным образом на углубление и укрепление Мы-чувства, ориентированного исключительно на национальную традицию. В целом в области воспитания все еще отсутствует соответствующая фактам и отвечающая практике научная социологическая теория, с помощью которой можно было бы понять подобные явления и тем самым преодолеть представление о раздельном существовании индивида и общества.

Понятие социального габитуса пока еще не принадлежит к элементарному теоретическому корпусу знания, которое преподаватели социологии и других социальных наук давали бы молодым поколениям для их ориентации в человеческом обществе. Глубокое зак-

репление в поведении различных национальных характеристик и тесно связанное с этим сознание собственной национальной Мы-идентичности могли бы послужить наглядным примером того, в какой мере социальный габитус отдельного человека служит питательной почвой для развития исключительно личных, индивидуальных различий. Индивидуальность отдельного англичанина, голландца, шведа или немца в известной степени представляет собой личностную переработку некоторого общего социального, в данном случае национального, габитуса.

Для прояснения различий индивидуального габитуса в Латинской Америке, Европе, Африке и Азии требуется процессуально-социологическое исследование и основательное знакомство с результатами изучения долгосрочных процессов на этих материках. Но если искать примеры соответствия между реальностью и понятием габитуса, то наиболее наглядно ее выражает та устойчивость, с которой различия в национальных габитусах европейских национальных государств препятствуют их более тесному политическому сближению.

11

Здесь мы сталкиваемся с проблемой общественного развития, которая, по-видимому, пока еще несколько недооценивается как на теоретико-эмпирическом, так и на практическом уровне. Для простоты я назову ее «эффектом запаздывания». По сути же, речь здесь идет о проблеме габитуса особого рода.

В ходе исследования этапов общественного развития то и дело встречается сочетание элементов, при котором динамика незапланированных социальных процессов нарушает течение, характерное для определенной стадии развития, направляя его в сторону другой, ближайшей, более высокой или более низкой

ступени, в то время как захваченные этим изменением люди в своей личностной структуре, в своем социальном габитусе еще продолжают оставаться на более ранней стадии. От мощи социального сдвига, от того, насколько глубоко он затрагивает укоренившиеся структуры, а следовательно, и от силы сопротивления ему социального габитуса людей полностью зависит, приведет ли — и как скоро — динамика незапланированного общественного процесса к более или менее радикальному изменению структуры этого габитуса, или социальный габитус индивидов окажет успешное сопротивление всепроникающей общественной динамике, т. е. частично ее затормозит либо полностью свяжет своим сопротивлением.

Существует много примеров подобных процессов запаздывания. Упомянутые барьеры, которые национальный габитус граждан европейских государств ставит на пути образования континентального европейского государства, — это только один из этих процессов. Возможно, связанные с этим напряжения и конфликты станут более понятными, если — сначала издали — взглянуть на аналогичные события на более ранней ступени развития, на ступени перехода от племен к государствам как доминантным единицам выживания и интеграции. В этом отношении, например, представляется типичной ситуация, в которой когда-то оказались и до сих пор пребывают североамериканские индейцы. Возникает впечатление, что прочность, сила сопротивления, глубина укорененности социального габитуса индивидов, входящих в состав некоторой единицы выживания, зависят от того, насколько долгой и непрерывной была цепь поколений, внутри которой определенный социальный габитус в своих основных чертах и устойчивых формах постоянно передавался от родителей к детям. Перед вторжением европейцев, насколько об этом позволяет судить история, доминирующие во многих индейских

племенах мужчины как индивиды обладали социальным характером воинов и охотников. Женщины были собирательницами и выполняли многочисленные вспомогательные задачи, подчиненные центральному занятию воинов и охотников. Главной единицей выживания и самым высоким уровнем Мы-идентичности выступало племя. На этой ранней ступени развития оно играло роль, похожую на ту, которую на современной ступени играет национальное государство. В соответствии с этим личная идентификация индивида с племенем казалась само собой разумеющейся и была необходимой. Другими словами, на племя, как на высшую смыслообразующую Мы-единицу, ориентировались социальный габитус, социальный характер или социальная структура личности.

Однако затем социальная реальность изменилась. В долгой череде войн и с помощью других форм борьбы за власть потомки европейских иммигрантов стали хозяевами страны. Они выстроили социальную организацию на более комплексной и более дифференцированной ступени интеграции государства. Индейцы образовали анклавные группы с более ранней, догосударственной формой организации, которые продолжали существовать, словно ископаемые, наполовину окаменевшие образования внутри развивающегося американского государственного общества. Давно уже исчезли почти все природные и социальные предпосылки, которые придавали общественной структуре индейцев ее специфический отпечаток. Но в социальном габитусе индивидов, в структуре их личности, до сих пор продолжает существовать исчезнувшая общественная структура, которая посредством давления внутриплеменного общественного мнения и воспитательных мероприятий передается от одного поколения к другому. Следствием этого и стало окостенение социального габитуса этих людей в их похожих на острова резервациях.

ступени, в то время как захваченные этим изменением люди в своей личностной структуре, в своем социальном габитусе еще продолжают оставаться на более ранней стадии. От мощи социального сдвига, от того, насколько глубоко он затрагивает укоренившиеся структуры, а следовательно, и от силы сопротивления ему социального габитуса людей полностью зависит, приведет ли — и как скоро — динамика незапланированного общественного процесса к более или менее радикальному изменению структуры этого габитуса, или социальный габитус индивидов окажет успешное сопротивление всепроникающей общественной динамике, т. е. частично ее затормозит либо полностью свяжет своим сопротивлением.

Существует много примеров подобных процессов запаздывания. Упомянутые барьеры, которые национальный габитус граждан европейских государств ставит на пути образования континентального европейского государства, — это только один из этих процессов. Возможно, связанные с этим напряжения и конфликты станут более понятными, если — сначала издали — взглянуть на аналогичные события на более ранней ступени развития, на ступени перехода от племен к государствам как доминантным единицам выживания и интеграции. В этом отношении, например, представляется типичной ситуация, в которой когда-то оказались и до сих пор пребывают североамериканские индейцы. Возникает впечатление, что прочность, сила сопротивления, глубина укорененности социального габитуса индивидов, входящих в состав некоторой единицы выживания, зависят от того, насколько долгой и непрерывной была цепь поколений, внутри которой определенный социальный габитус в своих основных чертах и устойчивых формах постоянно передавался от родителей к детям. Перед вторжением европейцев, насколько об этом позволяет судить история, доминирующие во многих индейских

племенах мужчины как индивиды обладали социальным характером воинов и охотников. Женщины были собирательницами и выполняли многочисленные вспомогательные задачи, подчиненные центральному занятию воинов и охотников. Главной единицей выживания и самым высоким уровнем Мы-идентичности выступало племя. На этой ранней ступени развития оно играло роль, похожую на ту, которую на современной ступени играет национальное государство. В соответствии с этим личная идентификация индивида с племенем казалась само собой разумеющейся и была необходимой. Другими словами, на племя, как на высшую смыслообразующую Мы-единицу, ориентировались социальный габитус, социальный характер или социальная структура личности.

Однако затем социальная реальность изменилась. В долгой череде войн и с помощью других форм борьбы за власть потомки европейских иммигрантов стали хозяевами страны. Они выстроили социальную организацию на более комплексной и более дифференцированной ступени интеграции государства. Индейцы образовали анклавные группы с более ранней, догосударственной формой организации, которые продолжали существовать, словно ископаемые, наполовину окаменевшие образования внутри развивающегося американского государственного общества. Давно уже исчезли почти все природные и социальные предпосылки, которые придавали общественной структуре индейцев ее специфический отпечаток. Но в социальном габитусе индивидов, в структуре их личности, до сих пор продолжает существовать исчезнувшая общественная структура, которая посредством давления внутриплеменного общественного мнения и воспитательных мероприятий передается от одного поколения к другому. Следствием этого и стало окостенение социального габитуса этих людей в их похожих на острова резервациях.

Эта констелляция, это музейное сохранение традиционной Мы-идентичности в островоподобных резервациях, представляет собой одно из возможных последствий эффекта запаздывания. Фрагменты традиционного габитуса и традиционных обычаев продолжают жить даже в туристических аттракционах. Но общественная форма, их жизнь как воинов и охотников, которая наделяла этот габитус и эти обычаи их социальной функцией, исчезла вместе с вхождением племени в широкую сеть национального государства. Существуют и альтернативы. Упомянем лишь одну из них. Так, в некоторых случаях американские индейцы успешно превращались в промышленных рабочих. Их традиционный габитус терял свои позиции, и происходила ассимиляция индейцев в рамках большого государства, в котором они живут.

Эффект запаздывания не менее отчетливо ощущается и в случае африканских племен, которые на наших глазах, отчасти в ходе жесткой борьбы, отчасти в силу более или менее добровольной интеграции, сливаются в государства. В Африке, лежащей южнее Сахары, можно наблюдать несколько вариантов данного социального процесса перехода от племенного уровня интеграции к государственному. В целом ряде случаев, например в Гане и Нигерии, процесс переплавки племен уходит своими корнями еще в колониальное время, а в Нигерии ожесточенная война положила конец требованиям одного из племен создать собственное государство. В Танзании харизматический вождь ценой огромных усилий и опираясь на свой авторитет оторвал племена от традиционного рыболовства и под знаменем африканского социализма попытался собрать воедино эти лишенные своих корней племена. Возможно, подходят к концу долгие кровавые бои за гегемонию среди племен в Уганде. Племя, представляющее одну из племенных групп и ориентирующееся на государственную Мы-идентич-

ность, получает здесь явный перевес в борьбе с носителями племенной Мы-идентичности. При всех различиях основная структура остается всегда той же самой. Динамика незапланированного общественного процесса, который принуждает племена к сплочению в форме более всеобъемлющего интеграционного государственного единства, представляется почти неизбежной. Однако социальный габитус людей в большинстве случаев весьма прочно связан с племенной интеграцией, а тем самым и с Мы-идентичностью в форме племени. Пример современного африканского процесса государственного образования убедительно демонстрирует и силу социального процесса, навязывающего интеграцию на уровне государства, и одновременно препятствия, встающие на пути этой интеграции и вызванные сильной и устойчивой ориентированностью социального габитуса людей на их традиционный племенной уровень.

Мощи современного интеграционного движения — как фазе незапланированного социального процесса — не способны сколько-нибудь долго противостоять ни отдельные социальные единицы, ни отдельные люди. Однако на ступени племени, как и на национально-государственной ступени, это движение провоцирует специфические конфликты. Они возникают не случайно, а принадлежат самой структуре общего процесса развития. Отчасти такие процесс-конфликты связаны с изменением социальной структуры личности отдельных людей в группах, вызванным переходом от одной интеграционной ступени к другой, то есть от племенной к государственной ступени. Некоторые конфликты подобного типа человек должен разрешить в самом себе. Они, подобно вышеописанному случаю так называемой «коррупции», в менее развитых государствах принимали форму конфликта между лояльностью семье и лояльностью государству. При других конstellляциях они приобретали форму

конфликта поколений<sup>13</sup>. Но всегда они убедительно демонстрировали, что по сравнению с относительно быстрым интеграционным движением темп соответствующего изменения в социальном габитусе захваченных изменением индивидов является чрезвычайно медленным. Социальные структуры личности отдельного человека, в которых присутствуют Я-образы и Мы-образы, представляют собой сравнительно устойчивые и цепкие образования. Они сопротивляются всем новшествам, которые приносит с собой переход на новую интеграционную ступень. В случае перехода от племени к государству давление реальности, как сказано, бывает столь мощным, что сопротивление во имя племени в конечном итоге обречено на неудачу. Но эти процесс-конфликты дают о себе знать обычно еще в течение минимум трех поколений. А поскольку в процессе этого перехода в игру вступают не только личные конфликты отдельных людей или конфликты поколений, но обязательно и конфликты по поводу властного баланса между различными племенами, то период затихания переходных конфликтов может выйти далеко за пределы трех поколений, пока позиции различных племен внутри нового государственного образования не достигнут известной стабильности.

Доминирующее интеграционное давление, образующее государства, оставляет догосударственным единицам единственный выбор — либо сохранять свою идентичность в виде музейного экспоната, этаких застойных луж на обочине быстро развивающегося человечества, либо отказаться от части своей идентичности и тем самым от традиционного социального габитуса своих членов посредством интеграции в уже существующую интеграционную единицу, находящуюся

ся на ступени национального или континентального государства, или путем слияния с другими племенами в форме нового государства. В некоторых особых случаях, правда, существует еще и третья возможность: обособление более старой, догосударственной общности внутри некоторого большого государственного общества, которое оказывается столь мощным и уверенным в себе, что сохраняет толерантность к подобного рода обособлениям более ранних общественных форм внутри себя.

Североамериканские государственные общества демонстрируют целый ряд примеров этого вида социального обособления, то есть выживания общностей догосударственной ступени развития внутри более высокоразвитого государственного общества. Некоторые представители догосударственной общественной ступени оказываются способными интегрироваться в государственное общество, в значительной части сохраняя свой догосударственный облик, поскольку они в состоянии выполнять определенные функции внутри господствующего государственного общества. Так, скажем, в Канаде существуют поселения старых христианских сект, которые довольно успешно сохраняют свои окостеневшие формы жизни, свои правила веры, всю свою традицию, поскольку этос труда и структура власти их догосударственной ступени развития делают возможным конкурентоспособное производство сельскохозяйственной продукции, которая находит сбыт в большом государственном обществе. Примером тому может служить живущая в Канаде секта немецких гуттереров<sup>14</sup>. Их внутренняя общественная жизнь застыла. Они носят национальную одежду своих предков, говорят на их языке. Баланс между «Я» и «Мы» у них, как и у многих других догосударственных групп, решительно и абсолютно склоняется в пользу «Мы». У них нет телевидения, радио, телефонной связи с внешним миром и других средств, кото-

рые бы могли нарушить их обособленную жизнь. Простая одежда, одинаковая у всех мужчин и одинаковая у всех женщин, не дает пространства для индивидуализации. Большое количество детей делает возможным основание новых сельских поселений. Совет старейшин смотрит за тем, чтобы соблюдались традиции. Дети рано, со взвешенной строгостью и приветливостью, включаются в жизнь взрослых.

Другим примером продолжения жизни догосударственной общественной формы в рамках государственной служит американская мафия. Ее традиции берут начало в эпохе, когда родственные альянсы, кланы обладали для отдельного человека функциями авторитетной единицы выживания. На родине мафии, в Сицилии, крупные семейные объединения вплоть до настоящего времени значат для выживания больше, чем итальянское государство. Эти функции мафия получила в основном благодаря безусловной и бессрочной лояльности отдельных членов, индивидов, по отношению к большой семье, фактической или номинальной. В мафии в искаженной форме видны контуры фигуры, широко распространенной на более ранних ступенях развития, которая в своих негативных признаках проникла в современность. В этом случае клановый альянс получает функцию обеспечивать выживание тех, кто к нему принадлежит, что аналогично функциям государственного объединения и поэтому противодействует его притязанию на монополию в применении насилия и взимания налогов.

Семейные альянсы мафии и в США также сравнительно успешно противятся монопольным притязаниям государства. Они пустили там корни и нашли возможность продолжить существование в виде группировок из представителей специфической групповой традиции, поскольку взяли на себя социальные функции, которые противоречат государственному закону. В США мафиозные семьи превращаются в криминаль-

ную формацию, которая через организацию наркобизнеса, азартных игр и проституции, а также за счет осуществления нелегального насилия до сих пор занимает по отношению к государству весьма успешную внешнюю позицию. К решающим условиям дальнейшего существования мафии относится то обстоятельство, что определенные догосударственные формы общности способны консервироваться в двойственных, незаконных, противогосударственных формах существования — особенно внутри больших городских пространств, — сохраняя свое прежнее внешнее обличье. Прежде всего, речь здесь идет об упомянутой выше лояльности индивида по отношению к его «семье», то есть о перевесе «Мы» в балансе между Я и Мы, что выглядит весьма непривычно для более развитых государств. Другими словами, успеху мафии в значительной степени способствовали определенные структурные своеобразия догосударственных клановых альянсов, которые сегодня в своей первоначальной форме — на языке специалистов почему-то называемой «феодалной» — еще встречаются в преимущественно аграрных обществах и которые в современном обществе выступают уже в менее структурированной форме, поскольку приспособляются к отношениям, характерным для больших государств и больших городов, и вытесняются в криминальную сферу.

К образующим признакам, присущим всем упомянутым типам обособления догосударственных групп в теле современных больших государств, относятся, как здесь отчетливо видно, прежде всего, более явная перманентность и зачастую бессрочный характер многих, если не всех, человеческих отношений. Подобный вид баланса между Я и Мы, который дает данному «Мы» весьма однозначное преимущество перед «Я», зачастую требует безусловного подчинения «Я» своему «Мы», а индивида — своей группе. Если попытаться рассмотреть эти своеобразия, как они суще-

ствуют *in vivo*\*, и при этом иметь под рукой понятийные инструменты, позволяющие делать различения, то тогда будет легче понять, что переворачивание баланса между Я и Мы в пользу «Я» не является просто чем-то само собой разумеющимся или тем более — свойством человеческой природы. В основе этой «природы» лежит совершенно определенный вид человеческого общежития. Она характерна для специфического человеческого устройства. Современная форма индивидуализации, господствующая ныне структура Я-образа и Мы-образа обусловлены общественным стандартом цивилизационного процесса и соответствующего ему процесса индивидуальной цивилизации не в меньшей степени, чем догосударственные формы социального габитуса.

Возможно, следует сказать и о том, что для усилий по выработке собственных структур социального габитуса индивидов и в особенности баланса между Я и Мы на различных ступенях развития существенно, какая из форм этого баланса или социального габитуса отдельного человека в общем и целом считается лучшей и поэтому персонально более предпочтительной. Само собой разумеется, что тот, кто вырос на более поздней, современной ступени развития, выберет характерный для современной эпохи Я-ориентированный образ самого себя, тогда как Мы-ориентированный образ человека догосударственных обществ покажется ему чужим. Такого рода наблюдения и рефлексии высвечивают тот факт, что Мы- или Я-идентичность отдельного человека не является само собой разумеющейся, неподвижной данностью, как это кажется на первый взгляд. Это становится очевидным, как только данные проблемы вовлекаются в область социологического исследования — как теоретического, так и эмпирического.

\* В жизни (лат.). — Прим. ред.

Одна из особенностей XX века состоит в том, что в этот период интеграционные сдвиги осуществлялись не на одном, а одновременно на нескольких уровнях. С одной стороны, человечество, не предпринимая никаких специальных действий, достигло в некоторых регионах Земли такой степени развития, что применительно ко всем источникам власти – технического, военного, экономического и любого другого рода – вышло за пределы области, внутри которой номинально самостоятельные племена или семейные альянсы могли фактически сохранять свою независимость, конкурентоспособность, или, иначе говоря, свою функцию единицы выживания. С другой стороны, функция эффективной единицы выживания в настоящее время весьма недвусмысленно с уровня национальных государств все больше переходит к постнациональным альянсам государств и приобретает общечеловеческое значение. Чернобыльская катастрофа, массовая гибель рыб и загрязнение Рейна после неорганизованной попытки потушить пожар на одной из швейцарских химических фабрик – все это может служить отдельными уроками того, что национально-государственные единицы уже фактически передали свою функцию гарантов физической безопасности своих граждан и тем самым единиц выживания надгосударственным единицам.

Представителям европейских государств хорошо известно значение властного баланса и смещения власти в отношениях между государствами. Однако занимающие ведущие позиции политические и военные лидеры часто настолько перегружены сиюминутными проблемами, что они лишь изредка находят время составлять серьезные планы и определять действия с прицелом на долгосрочные тенденции развития. Быстрота, с которой во время второй мировой войны и

ствуют *in vivo*\*, и при этом иметь под рукой понятийные инструменты, позволяющие делать различия, то тогда будет легче понять, что переворачивание баланса между Я и Мы в пользу «Я» не является просто чем-то само собой разумеющимся или тем более — свойством человеческой природы. В основе этой «природы» лежит совершенно определенный вид человеческого общежития. Она характерна для специфического человеческого устройства. Современная форма индивидуализации, господствующая ныне структура Я-образа и Мы-образа обусловлены общественным стандартом цивилизационного процесса и соответствующего ему процесса индивидуальной цивилизации не в меньшей степени, чем догосударственные формы социального габитуса.

Возможно, следует сказать и о том, что для усилий по выработке собственных структур социального габитуса индивидов и в особенности баланса между Я и Мы на различных ступенях развития существенно, какая из форм этого баланса или социального габитуса отдельного человека в общем и целом считается лучшей и поэтому персонально более предпочтительной. Само собой разумеется, что тот, кто вырос на более поздней, современной ступени развития, выберет характерный для современной эпохи Я-ориентированный образ самого себя, тогда как Мы-ориентированный образ человека догосударственных обществ покажется ему чужим. Такого рода наблюдения и рефлексии высвечивают тот факт, что Мы- или Я-идентичность отдельного человека не является само собой разумеющейся, неподвижной данностью, как это кажется на первый взгляд. Это становится очевидным, как только данные проблемы вовлекаются в область социологического исследования — как теоретического, так и эмпирического.

\* В жизни (*лат.*). — Прим. ред.

Одна из особенностей XX века состоит в том, что в этот период интеграционные сдвиги осуществлялись не на одном, а одновременно на нескольких уровнях. С одной стороны, человечество, не предпринимая никаких специальных действий, достигло в некоторых регионах Земли такой степени развития, что применительно ко всем источникам власти — технического, военного, экономического и любого другого рода — вышло за пределы области, внутри которой номинально самостоятельные племена или семейные альянсы могли фактически сохранять свою независимость, конкурентоспособность, или, иначе говоря, свою функцию единицы выживания. С другой стороны, функция эффективной единицы выживания в настоящее время весьма недвусмысленно с уровня национальных государств все больше переходит к постнациональным альянсам государств и приобретает общечеловеческое значение. Чернобыльская катастрофа, массовая гибель рыб и загрязнение Рейна после неорганизованной попытки потушить пожар на одной из швейцарских химических фабрик — все это может служить отдельными уроками того, что национально-государственные единицы уже фактически передали свою функцию гарантов физической безопасности своих граждан и тем самым единиц выживания надгосударственным единицам.

Представителям европейских государств хорошо известно значение властного баланса и смещения власти в отношениях между государствами. Однако занимающие ведущие позиции политические и военные лидеры часто настолько перегружены сиюминутными проблемами, что они лишь изредка находят время составлять серьезные планы и определять действия с прицелом на долгосрочные тенденции развития. Быстрота, с которой во время второй мировой войны и

сразу после нее государства — лидеры нового великого мирового порядка, которые сегодня иногда называются сверхдержавами, то есть прежде всего Соединенные Штаты и Советский Союз, встали во главе иерархии государств, отбросив на второстепенную позицию внутри этой иерархии менее крупные, ограниченные в военном и экономическом отношении великие европейские страны, в особенности Францию и Англию, означала полное изменение расклада государств в их взаимном переплетении, на что, очевидно, не рассчитывали большинство европейских политиков и военных, да и, возможно, остальных людей. Если бы научное исследование изменения долгосрочных конфигураций, а следовательно, и долгосрочного изменения межгосударственных властных балансов получило бы тогда развитие, то нетрудно было бы предугадать эту трансформацию иерархии государств как следствие пусть и не предопределенного, однако и не такого уж невероятного поражения Гитлера. Подобным образом и сегодня — не как предопределенное, но как вероятное — может быть предсказано смещение властного равновесия в течение следующего столетия в пользу отдельных европейских государств и в пользу иных государств и групп государств с большим военными и экономическим потенциалом. Конкуренция, оказывающая давление со стороны неевропейских государств на отдельные национальные государства Европы, которая явно просматривается в случае с Японией, с высокой вероятностью будет обостряться во всех областях, к примеру в научной и культурной сфере.

Существует много долгосрочных стратегий, на которые нужно решаться, чтобы адекватно реагировать на эти проблемы. Более тесное слияние с США и большая зависимость от них — это одна из данных возможностей. Постепенно усиливающееся сплочение европейских государств в форме многоязычного союза

стран или многоязычного союзного государства — это уже другой ход событий. Третья возможность — продолжение существования европейских государств в их более или менее традиционной форме, то есть в качестве национальных государств, каждое из которых является номинально независимым и суверенным.

Третья из названных возможностей требует особенно пристального внимания, поскольку дальнейшее существование национальных европейских государств как формально независимых единиц выживания более всего отвечает современному социальному габитусу живущих в них людей. На протяжении многих веков и особенно в последнее столетие непрерывное развитие таких государственных образований, как Великобритания, Нидерланды, Дания или Франция, в качестве сравнительно автономных организационных единиц, мощный сдвиг в функциональной демократизации, интеграции почти всех слоев общества в единую государственную структуру — все это привело к выраженной настроенности индивидуальной структуры личности представителей всех слоев на совместную жизнь друг с другом в своем специфическом облике — скажем, как датчан, голландцев или французов. Одна только языковая общность влечет за собой крепкую привязанность индивида к своему государственному объединению в его традиционной форме. Сказанное относится и к настроенности на внутрисоциальную конкуренцию или настроенности личного ощущения на близкий человеку Мы-образ и собственную Мы-идентичность. Эмоциональные связи индивида со своим государством могут, конечно, быть амбивалентными. Зачастую они принимают форму любви-ненависти. Но какого бы рода они ни были, эмоциональная привязанность к своей стране остается живой и сильной. И она выглядит сравнительно бледнее или вообще отсутствует применительно к прообразу европейского союзного государства.

Здесь мы, следовательно, фактически сталкиваемся с более широким и выразительным примером того, что я охарактеризовал как эффект запаздывания.

Не вызывает сомнений, что при всех трудностях, которые стоят на пути более тесной интеграции европейских национальных государств, важную роль в данном процессе играют стратегические и экономические факторы. Препятствия здесь рекомендуется преодолевать на основе компромиссов, тем более что общественная реальность развития государств в направлении к постнациональным государственным альянсам весьма настойчиво высвечивает изъяны раздробленности Европы на более мелкие и более крупные национальные государства. Однако различия габитусов индивидов, которые формируют эти национальные государства, и глубокая национальная ангажированность отдельных людей, образующих Мы-идентичность с национальным государством, ответственны за те трудности, которые препятствуют образованию постнационального союза государств, в гораздо большей степени, чем это обычно полагают в дискуссиях о проблемах интеграции. Эти различия в национальном габитусе и в национальных Мы-идентичностях, подкрепленные глубокими эмоциями, не могут быть устранены лишь на основе компромиссов, актов воли или, говоря в самом широком смысле, с помощью одних, как их называют, рациональных средств. Они представляют собой завершение очень длительного процесса, итог развития различных национальных групп и личностных структур отдельных членов этих групп. Их способность сопротивляться образованию постнациональных союзов государств не в последнюю очередь основывается на том, что в прошлом в своей функции единиц выживания они полностью отвечали реальности. Трудность заключается в том, что, несмотря на то что в XX веке уровень интеграции традиционных национальных государств

во многом утратил свои функции единицы выживания, их отпечаток в ощущениях и характере соответствующих индивидов, так называемый «национальный характер», привел к консервации человеческого поведения, остающегося почти не затронутым изменениями общественной реальности.

Другими словами, и национально-государственный социальный габитус отдельных граждан национально-государства, и принадлежащие этому габитусу Мы-образ и Мы-идеал обладают собственным смыслом и, вследствие этого, силой инерции, которая, подчиняясь своей собственной логике, способна противодействовать дальнейшему общественному развитию в направлении к более высокой степени интеграции. Примеры лежат на поверхности. Многие функциональные области человеческого развития в наши дни, и весьма однозначно в европейском пространстве, требуют образования наднациональных единиц интеграции. Но Мы-образ и весь социальный габитус индивидов, подкрепленные глубокой эмоциональной поддержкой, неразрывно связаны с традиционной групповой идентичностью на национально-государственном уровне. Подобно тому, как задействованная на племенном уровне Мы-идентичность североамериканских индейцев, в которой отражены события далекого прошлого, совместная охота на буйволов, племенные войны и, не в последнюю очередь, функция племени как основной единицы выживания, противится дальнейшему развитию в смысле образования единиц выживания на государственном уровне, так и национально-государственные Мы-образ и Мы-идеал, в которых отражаются прошлые войны и, кстати, весьма ограниченные функции выживания нации, сопротивляются дальнейшему образованию постнациональных единиц, которые имели бы гораздо больше шансов обеспечить невоенную конкуренцию наций и более эффективное выживание, чем это осуществля-

ется национальными государствами. Различия ступеней развития и властных потенциалов в отношениях между индейскими племенными группами и американским государством, конечно же, гораздо более глубоки, чем это имеет место в отношениях между европейскими государствами и, возможно, недостижимым уровнем союза этих государств. Но трудности слияния на более высокой ступени интеграции в случае европейских национальных государств весьма определенно останутся закрытыми для мыслительной и особенно научной работы до тех пор, пока индивиды рассматриваются как множество «Я», лишенных своих «Мы», что не позволяет понять ту роль, которую играют баланс между Я и Мы, а значит, Мы-идеал и Мы-идентичность в ощущениях и поведении индивида.

Национальные государства, очевидно, пребывают в настоящее время в ситуации раскола. Продолжение жизни национального государства как суверенного, самоуправляемого и независимого общества, с одной стороны, имеет важную функцию для принадлежащего к нему человека. Зачастую эта принадлежность принимается без вопросов, и поэтому, видимо, будет полезно прервать это молчаливое согласие с тем, что кажется естественным и понятным, и подвергнуть открытой и беспристрастной оценке эту функцию принадлежности к нации причастных к ней людей. С другой стороны, на современной фазе развития человечества существуют весьма однозначные структурные особенности, которые действуют вопреки национально-государственному суверенитету и оказывают все большее давление на него с целью его ограничения. Сегодня этот основополагающий и богатый последствиями раскол пока еще ускользает от широкой предметно-ориентированной дискуссии. Он рассматривается не как факт или положение дел, а как предмет веры. В ходе его осознанного рассмотрения как фактической проблемы прорывается собственная ан-

гажированность людей, и поэтому он предстает в том же виде, что и эмоциональные споры по вопросам веры или партийных доктрин, в которых личная убежденность предшествует началу дискуссий и научных исследований. В этой связи достаточно будет указать на то, что проблему становления и функции национальных государств, а следовательно, и проблему различий национально-государственных типов, равно как и соответствующих различий в социальной структуре личности принадлежащих к ним людей, уже давно пора серьезно рассматривать в контексте процессуально-социологического исследования.

Мощный интеграционный сдвиг, который в наши дни охватил все человечество, благоприятствует тем единицам выживания, которые намного превосходят национальные государства по уровню организационной интеграции, территориальной протяженности, числу принадлежащих к ним людей, а тем самым и по величине внутреннего рынка, социальному капиталу, военному потенциалу и во многих других отношениях. Не сплачиваясь в более крупные и богатые мультинациональные государства, единицы выживания на ступени развития национальных государств более не могут соизмеряться с организациями государств более высокой ступени, в первую очередь с США и Советским Союзом. Давление технического и экономического развития и в целом давление межгосударственной конкуренции требуют перехода со ступени национальных государств к интеграции людей в объединенные государства. Но это давление незапланированного развития наталкивается на противоположное давление со стороны национально-государственной Мы-идентичности, и последнее до сих пор как правило, оказывалось сильнее. Если при переходе от племени к государству сопротивление племенных традиций, укорененных в социальном габитусе, совести и ощущении отдельных людей, едва ли имело шанс утвер-

дить стабильную независимость племени, то в случае перехода от национально-государственного к континентально-государственному или постнациональному единству возрастают шансы того, что стабильность структур личности будет сохраняться вопреки интеграционному давлению следующей, более высокой ступени развития.

14

Сопротивление сплавлению собственной единицы выживания с некоторой более значительной единицей — или даже растворению в ней — в своей основе, конечно же, связано с определенным ощущением того, что вырождение и тем более исчезновение племени или государства как автономного единства означает потерю смысла страданий и деяний прошлых поколений, которые совершались в рамках и во имя данной единицы выживания. Еще раз можно вспомнить о насильственном втягивании индейцев в американское государство. Исчезновение собственной культурной традиции в ходе интеграции в единство более высокой ступени в этом, как и в других подобных случаях, фактически означает своего рода коллективную смерть. Забываются великие деяния отцов и матерей, отдававших ради племени свои жизни. Могучие духи и боги, стоявшие на страже племени в хорошие и плохие времена, превращаются в имена-тени, упоминание которых не пробуждает ни страха, ни надежды. Ритуальные принадлежности, когда-то вызывавшие богатую гамму чувств, становятся музейными курьезами, выставленными на обозрение непонимающего наблюдателя. Отчасти это следствие того обстоятельства, что на уровне племени создавалось сравнительно мало культурных ценностей общечеловеческого значения. Я бы сказал, точнее: относительно мало, ибо на этой ступени, конечно, существуют творения

высочайшей ценности и значения, выходящего за пределы племени. Но они редки, а начинающееся растворение индейских племен в обширном государственном обществе во многих отношениях означает разрыв с традицией, выцветание групповой идентичности индейцев того или иного племени и ведет к решающей трещине в цепи поколений.

Подобно племенам, растворяющимся в государствах, государства на более высокой степени развития сами оказываются под давлением тенденции слияния. В обоих случаях во время перехода к более высокой интеграционной ступени теряет очертание или исчезает то, что для ощущений многих вовлеченных в эти общности людей имеет высокое идентификационное значение. Идентичность их Мы-образа оказывается под угрозой. Однако подобный Мы-образ, который зачастую принимает форму более короткого или более длинного процесса, обладает не только индивидуальными, но в то же время и весьма важными социальными функциями. Он открывает отдельному человеку прошлое, далеко выходящее за пределы личного, индивидуального прошлого опыта, и одновременно несколько продлевает жизнь людям из прошлого, вовлекая их в настоящее. Ведь такие единицы, как племена и государства, имеют не только функцию выживания в прямом смысле этого слова. Они являются единицами выживания не только в силу того, что в их рамках людям, как правило, предлагается сравнительно высокая степень физической безопасности, защиты от насильственных действий или защиты в случае болезни и старости, но и потому, что принадлежность к этой Мы-группе в силу континуальности ее традиций предоставляет отдельному человеку шансы на выживание в гораздо более широком смысле, чем простое физическое существование, то есть выживание в памяти продолжающей жить цепи поколений. Континуальность группы выжива-

дить стабильную независимость племени, то в случае перехода от национально-государственного к континентально-государственному или постнациональному единству возрастают шансы того, что стабильность структур личности будет сохраняться вопреки интеграционному давлению следующей, более высокой ступени развития.

## 14

Сопrotивление сплавлению собственной единицы выживания с некоторой более значительной единицей — или даже растворению в ней — в своей основе, конечно же, связано с определенным ощущением того, что вырождение и тем более исчезновение племени или государства как автономного единства означает потерю смысла страданий и деяний прошлых поколений, которые совершались в рамках и во имя данной единицы выживания. Еще раз можно вспомнить о насильственном втягивании индейцев в американское государство. Исчезновение собственной культурной традиции в ходе интеграции в единство более высокой ступени в этом, как и в других подобных случаях, фактически означает своего рода коллективную смерть. Забываются великие деяния отцов и матерей, отдававших ради племени свои жизни. Могучие духи и боги, стоявшие на страже племени в хорошие и плохие времена, превращаются в имена-тени, упоминание которых не пробуждает ни страха, ни надежды. Ритуальные принадлежности, когда-то вызывавшие богатую гамму чувств, становятся музейными курьезами, выставленными на обозрение непонимающего наблюдателя. Отчасти это следствие того обстоятельства, что на уровне племени создавалось сравнительно мало культурных ценностей общечеловеческого значения. Я бы сказал, точнее: относительно мало, ибо на этой ступени, конечно, существуют творения

высочайшей ценности и значения, выходящего за пределы племени. Но они редки, а начинающееся растворение индейских племен в обширном государственном обществе во многих отношениях означает разрыв с традицией, выцветание групповой идентичности индейцев того или иного племени и ведет к решающей трещине в цепи поколений.

Подобно племенам, растворяющимся в государствах, государства на более высокой ступени развития сами оказываются под давлением тенденции слияния. В обоих случаях во время перехода к более высокой интеграционной ступени теряет очертание или исчезает то, что для ощущений многих вовлеченных в эти общности людей имеет высокое идентификационное значение. Идентичность их Мы-образа оказывается под угрозой. Однако подобный Мы-образ, который зачастую принимает форму более короткого или более длинного процесса, обладает не только индивидуальными, но в то же время и весьма важными социальными функциями. Он открывает отдельному человеку прошлое, далеко выходящее за пределы личного, индивидуального прошлого опыта, и одновременно несколько продлевает жизнь людям из прошлого, вовлекая их в настоящее. Ведь такие единицы, как племена и государства, имеют не только функцию выживания в прямом смысле этого слова. Они являются единицами выживания не только в силу того, что в их рамках людям, как правило, предлагается сравнительно высокая степень физической безопасности, защиты от насильственных действий или защиты в случае болезни и старости, но и потому, что принадлежность к этой Мы-группе в силу континуальности ее традиций предоставляет отдельному человеку шансы на выживание в гораздо более широком смысле, чем простое физическое существование, то есть выживание в памяти продолжающей жить цепи поколений. Континуальность группы выжива-

ния, которая, помимо прочего, находит свое выражение в континуальности языкового развития, в легендах и преданиях, в истории, музыке и многих других культурных ценностях, фактически представляет одну из функций выживания такого рода группы. Продолжение жизни некоторой группы из прошлого в воспоминаниях той или иной современной группы наделяет это воспоминание функцией коллективной памяти. Если прежде независимая человеческая группа отказывалась от своей самостоятельности, будь то из-за слияния с другими аналогичными единицами или вследствие ассимиляции более могущественной групповой единицей, то это затрагивало не только тех, кто живет в настоящем. Многое из того, что случилось с прошлыми поколениями и что продолжает жить, сохраняясь в коллективной памяти, в Мы-образе группы, меняется или теряет свой смысл, если изменяется идентичность группы, а тем самым и ее Мы-образ.

На фоне этого яснее становится своеобразие данного конфликта. Он хорошо известен на уровне отдельных наблюдений, то есть как процесс более низкого уровня синтеза. Однако отсутствует представление о нем с точки зрения более высокого синтеза. Отчасти это объясняется тем, что языковые средства предлагают удобные понятия, которые лишь с мнимой удовлетворительностью разрешают имеющую здесь место проблему, в действительности же они проходят мимо нее. Так, под рукой сразу же оказывается понятийная пара «рациональное – иррациональное». Можно было бы просто сказать, что подчинение давлению могучих интеграционных процессов является рациональным, а сопротивление им – иррациональным. Но сама эта понятийная пара представляет собой пример эффекта запаздывания, о котором я говорил выше. Она происходит из более ранней эпохи, в которой человек, очевидно, представлялся суще-

ством, которое от природы обладает разумом и благодаря ему всегда способно действовать адекватно обстоятельствам. Если же люди действуют иначе, то они – неразумны, или, другими словами, поступают иррационально. В этой понятийной схеме нет места человеческим эмоциям, аффектам, инстинктам и прочим чувствам, как бы их ни называли. Здесь нет места и людям, которые располагают Я-образом и Мы-образом, с их более или менее глубокой эмоциональной подпиткой. Если людям оставить выбор лишь между рациональным или иррациональным поведением, то это будет означать, что с ними обращаются как с детьми, о которых иногда говорят, что они бывают то послушны, то непослушны. Однако применительно к собственной групповой идентичности и, в самом широком смысле, к собственному социальному габитусу у людей нет свободы выбора. Его нельзя просто поменять, как одежду.

Отсюда также следует, что проблему фиксации индивидуальных способов ощущения и поведения в рамках объединения людей с важными функциями выживания даже после передачи значительной части этих функций на более высокий уровень интеграции невозможно мысленно разрешить, если рассматривать эту проблему как в основе своей проблему интеллектуальную, скажем как проблему ценностных убеждений. Растворение собственной Мы-группы в Мы-группе более высокого порядка в данном случае будет пониматься просто как обесценивание чего-то очень высококачественного. Однако речь здесь идет о чем-то гораздо большем. Покуда с единицей более высокого порядка не связываются никакие чувства личной идентичности, никакие Мы-ощущения, выцветание или даже исчезновение Мы-группы более низкого порядка действительно воспринимается как род смертельной угрозы, как коллективный упадок и тем самым, конечно же, как тяжелейшее чувственное опустошение.

Если сопротивление интеграции более высокого уровня считать преимущественно проблемой, решаемой посредством мышления, интеллектуальной проблемой, то оно никогда не будет понято правильно. Ибо с точки зрения интеллекта часто слишком однозначным представляется положение, что интеграция на более высоком уровне в мире, в котором уже существуют другие единицы выживания более высокого уровня, является неизбежной и несет явные преимущества. Конечно, было бы уместным и с интеллектуальной точки зрения легко объяснимым, если бы американские индейцы сиу или ирокезы повесили в шкаф свою традиционную одежду, заменили бы свои традиционные обычаи американскими привычками и просто окунулись бы в высокоиндивидуализированную конкурентную борьбу американского общества. Было бы также абсолютно прозрачно в своей рациональности и, возможно, даже не лишено преимуществ, если бы европейские национальные государства сплотились, используя ходкое выражение, в более крупный союз «Соединенных Штатов Европы». Но трудность в большинстве случаев состоит в том, что приобретенное в ходе размышления понимание фактической оправданности более широкой интеграции наталкивается на упорное сопротивление, которое опирается на глубокие эмоциональные переживания, наделяющие данную интеграцию признаками упадка, потери того, о чем можно не переставая сокрушаться. И в подобной ситуации, пожалуй, и не может возникнуть желание перестать сокрушаться.

Ключевая проблема, как видно, кроется в особенностях перехода от одного уровня интеграции к другому. В переходное время часто наступает довольно длинная фаза, в продолжение которой группы более низкого порядка претерпевают значительные эмоциональные стрессы в отношении своей смыслообразующей Мы-единицы, тогда как группы более высокого

порядка в тот же самый момент оказываются еще неспособными взять на себя функцию чувственно выраженной и столь же смыслопридающей Мы-единицы. Задумаемся, скажем, о различиях в эмоциональном базисе высказываний «Я англичанин», «Я француз», «Я немец» и высказывания «Я английский, французский, немецкий европеец». Все обозначения отдельных европейских национальных государств имеют для принадлежащих к ним людей сильное эмоциональное значение, которое может быть позитивным, негативным или амбивалентным. Такие высказывания, как «Я европеец, латиноамериканец, азиат», напротив, сравнительно бедны эмоциональным содержанием. Единица интеграции континентальной ступени может быть понята как практическая необходимость, но, в отличие от более старых национальных единств, она не связана с интенсивными Мы-ощущениями. И все-таки не так уж не реалистично представление, что в будущем такие выражения, как «европеец» или «латиноамериканец», приобретут более сильное эмоциональное содержание, чем они имеют в настоящее время.

15

Но и это еще не все. Современный интеграционный сдвиг, наряду с двумя представленными, имеет еще один, третий уровень. При более пристальном анализе становится отчетливо видно, что и благо, и несчастья граждан отдельного государства, включая Советский Союз и Соединенные Штаты, уже абсолютно не зависят от той защиты, которую это государство способно предоставить своим гражданам, в том числе даже такое потенциальное континентальное государство, как Европа. Уже сегодня шансы на выживание в значительной мере зависят от происходящего на глобальном уровне. Именно совокупное человечество

представляет ныне высшую авторитетную единицу выживания.

Выше я говорил о возрастающей имперманентности, сменяемости и добровольности многих Мы-отношений, включая – в определенных границах – государственную принадлежность. Но высшая ступень интеграции, принадлежность к человечеству, всегда остается перманентной и неизменной. Однако привязанность к этому наиболее всеохватывающему Мы-единству настолько слаба, что лишь очень незначительное число людей, кажется, осознает эту социальную связь.

Фактический ход общественного развития в течение последних двух столетий неуклонно вел к постоянно возрастающей зависимости всех человеческих групп друг от друга. Усиливающаяся интеграция человечества не только как самого всеобъемлющего, но и как в высшей степени влиятельного уровня интеграции проявляется как в позитивном, так и негативном аспектах. Глобальное переплетение всех государств уже на очень ранней ступени их развития достаточно отчетливо прослеживается на примере глобальных центральных учреждений. Организация Объединенных Наций пока еще слаба и во многих отношениях неэффективна. Но всякий, кто изучает рост влияния центральных учреждений, знает, что процессы интеграции, завершающиеся созданием центральных институтов на некотором новом уровне, зачастую берут разбег в течение нескольких столетий, прежде чем приобретают определенную эффективность. При этом никто не в состоянии предусмотреть, не будут ли центральные институты, которые образовались в ходе мощного интеграционного процесса, снова уничтожены не менее мощным дезинтеграционным процессом. Это касается не только ООН, но и других глобальных центральных учреждений в их раннем виде, например Всемирного банка, всемирных организа-

ций здравоохранения, Красного Креста или «Международной амнистии». Но эта усиливающаяся интеграция человечества обнаруживается также и в негативных явлениях. Факт борьбы за глобальное лидерство и гонка вооружений двух держав-гегемонов в преддверии возможной глобальной войны — только один из симптомов. Другой симптом состоит в технической возможности самоуничтожения всего человечества или условий для его жизни вследствие развития оружия со все большим радиусом действия и все более мощным разрушительным потенциалом, — возможности, которая в результате гонки вооружений в первый раз за всю историю развития человечества может рассматриваться как вполне реальная.

К особенностям современной ситуации среди прочего относится также то обстоятельство, что и на глобальном уровне Мы-образ, Мы-идентичность большинства людей не успевают за реальностью фактического уровня интеграции. Мы-образ остается далеко позади реальности глобальных взаимозависимостей, то есть в том числе и возможного разрушения общего жизненного пространства отдельными человеческими группами. Уровни интеграции клана, племени или государства, как было сказано, подпитываются сильными позитивными или негативными эмоциональными ощущениями общей принадлежности, живыми Мы-ощущениями, которые в том или ином аспекте направляют действия индивидов. Сплочение на более высоких уровнях и, среди прочего, также растущая интеграция человечества могут быть вполне осознаны как факты. Но как объект для ощущений принадлежности и ориентир для индивидуального действия человечество все еще пребывает на самой ранней стадии. Организация совести людей, прежде всего ведущих политиков, офицеров и предпринимателей всего мира, почти исключительно соотнесена с отдельным, их собственным государством. Чувство

ответственности по отношению к подвергающемуся угрозе человечеству продолжает оставаться минимальным. Каким бы высоко реалистичным ни было это чувство, габитусу, ориентированному на собственную нацию, оно представляется нереалистичным, если не наивным. Широкий незапланированный интеграционный сдвиг человечества, правда, вынуждает создавать союзы, а также мультинациональные военные организации. Но для их членов отдельное государство как Мы-ориентир все еще продолжает оставаться на первом плане. Оба ведущих государства-гегемона, Советский Союз и США, имеют такой военный перевес над остальными, что полуправда суверенитета отдельных стран уже более практически не прикрывает военную несамостоятельность их более мелких союзников. Ведущие руководители обеих сверхдержав, а также их военные лидеры едва ли оставляют своих союзников в сомнении, что для них интересы отдельной страны, их собственного государства, имеют преимущество перед интересами всех остальных.

Давление со стороны ориентированного на отдельное государство социального габитуса представляется сегодня многим людям настолько непреодолимым и неотвратимым, что они принимают его в качестве чего-то такого, что, подобно рождению и смерти, дано от природы как нечто само собой разумеющееся. Человек даже не задумывается об этом. Как предмет исследования этот габитус с его силами принуждения людей никого не интересует. Эти силы относятся к реалиям социальной экзистенции людей. Предположение, что они могли бы измениться, расценивается как наивное. Однако принудительные силы габитуса — творение человека. Когда-то в прошлом они ориентировались на интеграционный уровень клана. На последующих этапах истории высшими интеграционными единицами были племена, на которые настраи-

вались совесть и чувства людей. Лишь совсем недавно единицами интеграции, которые, пусть даже и в амбивалентной форме, вызывают особенно сильные Мы-чувства, требуют сравнительно развитого чувства долга, верности и солидарности всех граждан, стали государства. Мы-образ людей изменился. И он может измениться снова. Однако подобные трансформации не осуществляются мгновенно. Здесь мы имеем дело с процессами, которые зачастую охватывают многие поколения. Процесс изменения в прошлом имел определенную направленность. Более крупные социальные единицы перенимали у более мелких функцию первичных единиц выживания. Сейчас нет необходимости в том, чтобы этот процесс продолжался в том же направлении. Но нельзя и говорить о том, что это невозможно. Передача функций первичной единицы выживания социальным единицам, которые представляют более всеобъемлющую ступень интеграции, регулярно вызывает к жизни противоречия, которые я выше подверг разносторонним исследованиям при изучении Мы-отношений. В данном случае постоянно возникают диспропорции между фактическим перенятием первичных функций выживания социальными единицами новой интеграционной ступени и упорной концентрацией Мы-идентичности индивидов на единицах более ранней ступени.

Подобные диспропорции влекут за собой, как правило, крупные ошибки в управлении поведением. Как было сказано, в настоящее время социальные функции выживания все сильнее смещаются от национальных государств европейского типа в сторону гегемониальных государств североамериканского и русского типов и уже все более однозначно — в сторону глобального человечества. Современное человечество действительно все более отчетливо выступает как эффективный уровень интеграции высшего порядка. То, что ответное развитие Мы-образа отдель-

ного человека не успевает за общечеловеческой интеграцией, то, что крайне медленно развиваются связанные с человечеством Мы-чувства и отдельный человек еще слабо идентифицирует себя с людьми как таковыми, независимо от их принадлежности к какой-либо подгруппе человечества, коренится, помимо прочего, в самом характере человечества, если его рассматривать как социальную единицу. На всех других ступенях интеграции Мы-чувство развивается в силу усвоения опыта угрозы собственной группе со стороны других групп. Человечество же, напротив, не подвергается угрозе со стороны других, внешних человеку групп, но лишь со стороны некоторых подгрупп внутри него самого. Фактический эффект — возможное уничтожение человечества — в любом случае был бы один тот же, неважно, исходит ли угроза от частей самого человечества или, скажем, от жителей другой звездной системы. Но ликвидация войн между подгруппами человечества и возникновение и развитие общечеловеческого Мы-чувства, безусловно, протекали бы проще, если уничтожение угрожало бы человечеству откуда-нибудь извне. В данный момент ему угрожает уничтожение лишь со стороны его собственных локальных групп. Это, несомненно, препятствует развитию группового Мы-чувства к человечеству как целому и затрудняет осознание того факта, что человечество все больше превращается в первичную единицу выживания всех людей как индивидов и всех своих подгрупп.

Насколько можно видеть, еще не понят правильно тот факт, что наличие оружия, способного уничтожить условия жизни человечества как целого, даже в мирное время должно побуждать к размышлению о том, соответствуют ли фактическим общественным реалиям человеческой жизни социальный габитус и Мы-чувство, в основном ориентированные на отдельное суверенное государство. Или, возможно, следует

предположить, что речь здесь снова идет об отставании организации чувств и совести, социального габитуса индивида в целом, от социальных структур и, прежде всего, от интеграционного уровня, который является результатом незапланированного процесса развития человечества?

Что касается отношений между государствами, то мы, безусловно, до сих пор живем в рамках традиций суверенных монархий. В эпоху высокотехнических войн, ведущихся оружием, угрожающим условиям жизни всего человечества, мы налаживаем межгосударственные отношения примерно так же, как это делалось во времена Петра I или Людовика XIV, когда пушки были мощнейшим военным инструментом. Во внутригосударственных коммуникациях отношения между правящими и управляемыми изменились кардинальным образом. В повседневное знание нашего времени вошло положение о том, что внутригосударственные отношения могут меняться лишь в соответствии с правилами, обязательными для всех участников. Напротив, внешняя политика в очень значительной степени ускользает из-под контроля управляемых. В межгосударственной сфере правящие во многом еще остаются абсолютными властителями, с весьма широким пространством принятия самостоятельных решений. Этот факт легко прикрывают тем, что в эту сферу посвящен и небольшой круг парламентариев, которым правители предоставляют информацию, удобную для них и соответствующим образом препарированную. Но во имя государственной безопасности вся информация остается привилегией лишь небольшого круга посвященных, члены которого, даже если и принадлежат к различным партиям, связаны друг с другом сильным Мы-чувством.

Расхождение между функциональной демократизацией внутренней политики и во многих отношениях абсолютистской практикой в сфере внешней полити-

ки имеет далеко идущие последствия. Правительства и их тайные службы обладают монополией на знания о фактической или гипотетической военной силе конкурирующих государств, на знание, во имя национальной безопасности остающееся недоступным массе населения. В ходе формирования межгосударственных отношений даже в парламентских многопартийных государствах важные структурные своеобразия абсолютистской внешней политики получают свое дальнейшее развитие. Это имеет значение и для конечного влияния этой политики на отдельное суверенное государство, ныне — на отдельное национальное государство. Ориентированная на государство, планомерно воспроизводимая организация совести, которая представляет идентификацию с отдельным государством как высший долг гражданина государства, вносит свой вклад в то, что гонка вооружений и низвержение в пучину войны словно оказываются по ту сторону сферы человеческой власти. Доверенные лица военного, политического и экономического истеблишмента, и только они, посвящены во все явные или предположительные обстоятельства, которые принуждают к следующему витку гонки вооружений. Массы населения не в состоянии перепроверять просеянную информацию, которая оправдывает политику правительства. Они не в силах противостоять призыву сохранять верность нации. В результате они попадают в заколдованный круг, в котором действия, обеспечивающие выживание собственной группы, неизбежно оказываются действиями, угрожающими выживанию противоположной группы, и наоборот.

Трудность заключается в том, что эта традиция межнациональных отношений, которая от эпохи абсолютных монархий почти в неизменной форме дошла до нашего времени, при современном состоянии развития вооружений влечет за собой угрозу, которая не была столь ощутима во времена фитильных орудий.

Вопреки всем уверениям, мало вероятно, что высшие генералы способны предвидеть последствия применения ядерного оружия. Опыт чернобыльской катастрофы свидетельствует о том, что применение ядерного оружия окажется разрушительным по отношению не только к врагам, но и к союзникам и всему собственному населению. Мы планируем и действуем в рамках этой традиции, как будто использование современных вооружений может, как это было прежде, ограничиваться лишь разрушениями на враждебных территориях. Несомненно, теперь это не так. Понятию человечества, безусловно, все еще присущ налет сентиментального идеализма. Это несколько препятствует его дальнейшему развитию и превращению в более эффективное и согласующееся с реальными фактами средство познания в эпоху, когда радиоактивные облака в самое короткое время из России перемещаются в Англию. Град ядерного оружия, посланный на Америку, при определенных обстоятельствах может привести к возвращению этого оружия в Россию в виде радиоактивных осадков. Трудно себе представить, что радиоактивное заражение Европы не будет иметь длительного и вредного воздействия на Россию, а, возможно, также и на Китай и даже на Японию и, наоборот, что заражение России не скажется на Европе. Говорить сегодня о человечестве как о самой всеобъемлющей единице выживания весьма реалистично. Но габитус индивидов, их идентификация с ограниченными подгруппами человечества — прежде всего, с отдельными государствами — не поспевают за этой реальностью. И именно это несоответствие можно причислить к самым опасным структурным особенностям переходной ступени, на которой все мы в настоящее время находимся.

И все-таки есть однозначные признаки того, что идентификация людей выходит за рамки государственных границ и наступает время групповой Мы-

идентичности на общечеловеческом уровне. Об этом свидетельствует и то значение, которое постепенно приобретает понятие прав человека. В заключение имеет смысл немного повнимательнее присмотреться к тому, что подразумевается под требованием соблюдения прав человека. В его современной форме оно включает в себя представление о том, что следует устанавливать пределы всесилую государства в обращении с его отдельными гражданами, индивидами. При более раннем переходе от более низкого к более высокому интеграционному уровню осуществлялось такое же ограничение власти некоторых из членов объединения более низкого уровня по отношению к другим его представителям. Государство претендовало на очень широкие полномочия по отношению к индивидам, которые его образовывали. Когда говорят о правах человека, то утверждается, что отдельный человек как таковой, как представитель человечества, может притязать на права, которые ограничивают полномочия государства по отношению к этому индивиду, причем неважно, каковы законы государства. Сюда, как правило, относят право отдельного человека искать себе жилище или работу там, где он хочет, то есть право свободного передвижения, повсеместного проживания и выбора профессии. Другое известное право — это право на защиту отдельного человека от тюремного заключения во имя его государства, если это не легитимировано публично проведенной судебной процедурой.

Возможно, еще недостаточно четко провозглашено, что к правам человека относится также право на свободу от физического насилия или просто угрозы применения средств физического насилия и право отклонять требования участвовать в насилии или угрожать насилием по отношению к другим. Это право на свободу собственной личности или собственной семьи от применения к ним средств насилия или их

угрозы вновь делает наглядным, что переход к новой, более высокой интеграционной ступени в то же время влечет за собой переход к новому положению индивида в его обществе. Мы уже видели, что развитие от клана и племени в направлении к государству как важнейшей единице выживания привело к выходу отдельного человека из догосударственных объединений, в которые он был вовлечен пожизненно. Переход к примату государства в случае с кланами и племенами означал сдвиг в сторону индивидуализации. Как мы видим, восхождение человечества на ступень доминантной единицы выживания представляет собой точно такое же движение в сторону индивидуализации. Индивид, как человек, обладает правами, которые не могут быть отчуждены государством. Мы пока еще пребываем в ранней фазе этого перехода к всеохватывающей ступени интеграции, и еще только начинается выработка того, что понимается под правами человека. Но свободе от насилия и угрозы насилия до сих пор, по-видимому, уделялось слишком мало внимания как одному из прав, которое с течением времени — даже вопреки противоположным тенденциям государств — будет иметь огромное общечеловеческое значение.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Прежде, возможно, то обстоятельство, что отвечающие действительности понятия более высокого уровня синтеза происходят от слов гораздо более низкого уровня синтеза (хотя уже в языках групп, находившихся на весьма ранней стадии развития, существуют магические понятия очень высокого уровня синтеза), стали бы рассматривать в качестве закона. Однако на самом деле речь идет о том, что просто само познание имеет характер наблюдаемой регулярности процессов образования понятий и, сверх того, некой регулярности, которая не может быть повернута вспять. Процесс подобного рода тоже не всегда протекает прямолинейно. Понятие неспецифического понятия для определен-  
быть сужено, скажем, до специального понятия для определен-

## ИЗМЕНЕНИЯ БАЛАНСА МЕЖДУ Я И МЫ

ной группы явлений, которое при этом не лишается своей всеобщности. Понятие индивидуального, которое когда-то прежде соотносилось с неповторимостью всякого отдельного предмета, с течением времени сузилось до обозначения неповторимости отдельного человека.

2. Здесь можно видеть, что с процессуально-социологической точки зрения «тип» и «стадия» совпадают.

3. Когда я обращаюсь к более ранней стадии своего рассмотрения проблемы индивида и общества в первой части этой книги, то обнаруживаю, что там процессуально-социологический подход не выделен достаточно отчетливо. В этом, более раннем тексте я обнаруживаю следы более старой социологической традиции, в рамках которой проблемы людей в определенном отношении ставились еще таким образом, словно речь шла о проблемах физики. Освобождение социально-научного метода постановки проблем из этих узких рамок в моем раннем тексте уже имело место. Но оно еще не было проведено с той радикальностью, с которой это стало возможно осуществить на сегодняшней ступени развития знания.

4. К примеру, для того, чтобы уйти от употребления выражения «менее развитые страны», говорят о «развивающихся странах». Социологи использовали слово «эволюция», чтобы избежать употребления стигматизированного понятия «развитие», забывая тем самым о различии между биологической эволюцией и социальным развитием.

5. См.: *Norbert Elias. Was ist Soziologie?* München, 1972. S. 132 ff.

6. Когда кто-либо говорит о себе «Я», то это может показаться самым спонтанным, почти лишенным рефлексии высказыванием, на которое только может быть способен человек. Но оно абсолютно не отличается от других высказываний, скажем, от высказываний во втором или в третьем лице, в том смысле, что оно имеет своей предпосылкой самодистанцирование. Как известно, маленькие дети часто сперва учатся применительно именно к себе самим употреблять обозначения, например имена, которые служат взрослым для обращения к детям или разговора о них. Правильное владение понятием «Я» часто приходит несколько позднее, поскольку оно требует, чтобы ребенок использовал соотношенное с ним самим речевое выражение, которое отличалось бы от речевых выражений взрослых, которые они используют, обращаясь к детям или разговаривая о них.

7. В самом общем смысле своеобразием мощной философской традиции от классической теории познания вплоть до метафизических философий новейшего времени, независимо от того, ориентированы ли они трансцендентально, экзистенциально или феноменологически, является то, что их представители исходили, прежде всего, из образа человека как обособленного индиви-

## ИЗМЕНЕНИЯ БАЛАНСА МЕЖДУ Я И МЫ

да. Во всяком случае, множество людей предстает в философии как множество идентичных особых случаев всеобщих законов или закономерностей. При рождении этой традиции ее крестной стала классическая физика. Ее образ мыслей в соединении с теологическим мышлением и дал соответствующий осадок в виде современной философии. Попытка Лейбница включить это множество людей в философское рассмотрение потерпела неудачу. Представление о беззаконном характере монад было труднопреодолимым. Также оказалась неудачной попытка Гегеля включить в философское рассмотрение социальные процессы.

8. *Сартр Ж.-П.* Тошнота // *Сартр Ж.-П.* Стена. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1992. С. 105.

9. *J. P. Toussaint.* La Salle de Bain. P., 1985. P. 95.

10. Правда, в Японии отношения между работодателями и рабочими до сих пор еще сохраняют во многом бессрочный характер.

11. То, что Макс Вебер представил в виде протестантской этики, в своей ранней форме, в XVII в., было, скорее, симптомом, чем причиной изменения социального габитуса людей в направлении к более высокой индивидуализации. Особую роль здесь играло торговое сословие, рвавшееся наверх и прилагавшее для этого большие усилия.

12. В прошлом социологи часто склонялись к тому, чтобы рассматривать государство как нечто, не имеющее никакого отношения к области социологических проблем. Некоторые из них продолжают придерживаться этого убеждения. Здесь, видимо, играет свою роль в том числе и старая понятийная традиция. Предметной областью социологии, как правило, считается общество. Это понятие общества несет в себе нюансы, представляющие общество в таком свете, как будто государство и общество с трудом способны сосуществовать друг с другом. Государство изображается чем-то стоящим вне общества и даже противостоящим ему. Общество, со своей стороны, если судить по этим нюансам, рисуется чем-то внегосударственным, обладающим собственными закономерностями, которые не подчиняются государственным законам или распоряжениям правительства.

Борьба за власть в прежние эпохи и понятийная традиция, которая ее отражает, продолжают свое существование в подспудном противопоставлении понятий «государство» и «общество». В XVIII в. в таких речевых оборотах, как «гражданское общество» (*civil society*), понятие общества фактически нередко использовалось в качестве ключевого идеологического понятия для выражения того, что всевластную государственную машину пытаются предрезать. Если немного приоткрыть понятийные маски и посмотреть, какие личные человеческие проблемы скрываются за противопоставлением этих двух, внешне совершенно безличных, соотне-

ренных лишь со своим предметом понятий, «гражданское общество» и «государство», то в этом случае мы тотчас приблизимся к ответу. Ораторам восходящего среднего слоя такие понятия, как «гражданское общество» или «государство», служили интеллектуальными средствами борьбы в их полемике с высшими слоями той эпохи, монархами и аристократией, которые монополизировали властные средства государства. Подтекст этих расхождений, может быть даже противоположности государства и общества, представляющий дело так, как будто государство представляет собой нечто, лежащее вне общества, а общество — нечто, существующее помимо государства, еще и сегодня не совсем исчез из употребления данных понятий. Есть много примеров того, что борьба за власть в прошлые эпохи может оказывать не только косвенное, но и абсолютно непосредственное влияние на современное употребление понятий. Антигосударственный привкус понятия общества демонстрирует, безусловно, лишь один пример из множества подобных. Он, конечно же, внес свой вклад в то, что систематическое социологическое исследование государств стало редкостью, хотя в наши дни государственная стадия развития, известная под названием «государства всеобщего благосостояния», привлекает внимание социологов.

Возможно, устойчивость представления о негосударственном статусе понятия «общество» не была бы такой прочной, если бы с идеологической функцией не была бы одновременно связана функция полностью соответствующего предмету и в этом смысле научного открытия. Поворот, который слово «общество» претерпело в XVIII в. и который нашел выражение в таком понятии, как «гражданское общество», направленном против высших классов и созданного ими государства, с одной стороны, безусловно, демонстрировал возросшее самосознание буржуазии, значение которой неуклонно росло. С другой стороны, этот поворот отражал пробуждающееся понимание силы и независимости общественных процессов и структур, протекание которых зачастую сводило на нет желания и планы самых могущественных людей. Идеологическое наследие понятия общества, конечно же, породило много сумятицы. Негативная позиция по отношению к государству чересчур долго препятствовала пониманию того, что государства — это социальные учреждения с определенными функциями, а процессы государственной организации являются такими же социальными процессами, как и многие другие. То обстоятельство, что вплоть до настоящего времени у нас не было никакого связующего понятия, которое как государства, так и племена характеризовало бы в качестве единиц выживания, как раз представляет небольшой пример понятийного вреда, который наносит неverified идеологическое наследие. Но те же самые понятийные искажения, которые на долгое время

изъяли государства вместе с другими единицами выживания из проблемной области социологии, одновременно открывали дорогу для понимания того, что в человеческих обществах речь идет о процессах и структурах совершенно особого рода. Это дало возможность некоторым образом «оседлать» особую научную область — человеческое общество. Сомнительное разделение общества и государства было той ценой, которую нужно было заплатить, чтобы расчистить дорогу для понимания того, что совместная общественная жизнь людей в планетарном масштабе представляет самостоятельную сферу, которая не существует вне человеческих индивидов и которая не может быть понята, исходя из отдельных людей, или редуцироваться к ним.

13. Нетрудно найти обоснования личных проблем, требований по изменению собственного социального габитуса в мире, в котором локальная мобильность людей выше, чем когда бы то ни было прежде. Все большее число людей всех регионов Земли путешествует, неважно — с краткосрочными или долгосрочными целями. Но даже если они в одиночку или с семьей приезжают в другую страну, то местными жителями, равно как и самими собой, они абсолютно однозначно воспринимаются не просто как индивиды, а как представители совершенно определенной группы. Это происходит отнюдь не из-за их паспорта, но в силу того, что их социальный габитус образует дистанции специфического рода между ними и гражданами страны пребывания. Трудностей совместного проживания, которые вытекают из различий социального габитуса, люди пытаются избежать посредством того, что стремятся поселиться вблизи других представителей их собственной группы, то есть рядом с носителями того же социального габитуса.

Впоследствии в связи с подобными групповыми поселениями в принявшей их стране у групп иммигрантов второго или третьего поколения возникают проблемы. Они вырастают под защитой своей группы. Образ родителей учит их перенимать целостную традицию и социальный габитус этой группы, которые отражаются в структуре их собственной личности. Но в то же время они ходят в школы в той стране, где живут. Язык, формы обращения, нравы и обычаи страны пребывания также как бы само собой встраиваются в их личностную структуру. Так возникает взрывной материал личных конфликтов и конфликтов поколений. Родительские модели и модели новой родины сплавляются и некоторым образом сталкиваются друг с другом внутри личности отдельного человека. Такого рода переработка влияний или конфликт моделей поведения в отдельных случаях, конечно же, выглядят весьма специфично. Некоторые представители второго поколения иммигрантов во многом продолжают оставаться интегрированными в свою группу соотечественников, которая од-

## ИЗМЕНЕНИЯ БАЛАНСА МЕЖДУ Я И МЫ

новременно представляет собой группу родственников и родителей. Обособление второго и, в определенных обстоятельствах, третьего поколения иммигрантов из группы соотечественников затруднено уже в силу того, что ограничены готовность принять их в свои ряды и, в конечном счете, возможность этого принятия со стороны местного населения. Следует добавить, что страна иммиграции для второго и третьего поколения становится уже местом рождения и родиной. Но постоянно возникающие в данном случае трудности и конфликты касаются не только отношений этих поколений к местному населению страны иммиграции; с большой регулярностью они возникают и внутри группы иммигрантов, прежде всего внутри их семей. Проблема половых отношений молодых девушек представляет собой в этом плане особенно яркий пример.

14. За информацию об этой секте я благодарен Нико Штеру и Фолькеру Мейя.

## ОТ РЕДАКТОРА НЕМЕЦКОГО ИЗДАНИЯ

Первая часть настоящего тома была написана в 1939 году или незадолго до этого. Ее публикация, планировавшаяся в одном шведском журнале, тогда не была осуществлена, так как сам проект издания этого журнала не был реализован. В основу данной публикации положен сохранившийся оригинальный манускрипт 1939 года, подвергнутый незначительной и несущественной корректуре и дополненный рядом позднейших вставок. Важную вспомогательную роль при подготовке рукописи к печати сыграла сделанная в 1939 году в Швеции копия с оригинала, которую Нильс Рунебю (Стокгольмский университет) в 1983 году отредактировал и подготовил к печати, размножив ее в большом количестве машинописных экземпляров.

Вторая часть была создана, пройдя, предположительно, несколько стадий переработки, в более позднее время, приблизительно в 40-х – 50-х годах. Отдельные пассажи данного текста представляют собой переработанные фрагменты первой части.

Третья часть была написана зимой 1986/87 г. специально для этой книги.

*Михазль Шрётер*



## НОРБЕРТ ЭЛИАС

Знаменитый немецкий социолог Норберт Элиас (1897—1990) родился в Бреслау, в университете изучал социологию под руководством Альфреда Вебера. После прихода национал-социалистов к власти эмигрировал из Германии и работал в Англии и Голландии. Свой подход к социологическому анализу он определяет как «фигурационную социологию», в которой изменение не столько общества, сколько социальных «конфигураций» описывается как непреднамеренный результат взаимодействия между взаимозависимыми индивидами. основополагающее произведение Элиаса — двухтомное исследование «О процессе цивилизации» (1935/1936) поначалу не привлекло к себе особого внимания, однако к моменту появления английского издания (два тома вышли в 1978 и 1982 годах) «школа Элиаса», посвятившая себя разработке «фигурационной социологии», пустила глубокие корни в Англии и Голландии. Основной темой «О процессе цивилизации» является отношение между становлением европейских государств и изменениями в индивидуальных образцах поведения, включая новые формы этики и самообладания. Исследование этой проблематики получило свое развитие в работе «Придворное общество» (1969). Теоретические основы фигурационной социологии изложены Элиасом в работе «Что такое социология?» (1979). Среди других работ Элиаса наиболее известны «Одиночество умирающего» (1982), посвященная исследованию изменения отношения к смерти в западноевропейской культуре и «Вовлеченность и отчуждение» (1986).

В настоящий момент работы Норберта Элиаса, наряду с трудами таких его именитых предшественников, как Макс Вебер и Вернер Зомбарт, признаны классикой исторической социологии и являются одними из наиболее часто цитируемых. В данную книгу включены исследования, не вошедшие в «Процесс цивилизации». Они посвящены ключевой проблеме социологии — проблеме отношения между обществом и составляющими его индивидами. Автор подробно исследует изменение баланса индивидуальной и групповой идентичности на протяжении последних трех столетий, тщательно прослеживая при этом возрастание чувства индивидуальности, которым сопровождалась историческая эволюция современных западных обществ. Эти работы могут быть интересны в качестве общего теоретического введения в его историко-социологические исследования, которые предвосхитили ряд позднейших знаменитых работ, посвященных становлению системы современных западных обществ и существующих внутри них форм социального контроля и типов политической рациональности.

Научное издание

Норберт Элиас  
ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

Перевод с немецкого А. *Иванченко*,  
А. *Антоновского*, А. *Круглова*  
Общая редакция М. *Хорькова*

Оригинал-макет А. *Иванченко*

Издательская группа «Праксис»  
ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 15.02.2001. Формат 60 × 84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,5  
Тираж 1500 экз. Заказ 239

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС“»  
127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ОАО «Типография „Новости“»  
107005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

ISBN 5-901574-01-X



9 785901 574010

