

ВИРТУАЛЬНОСТЬ СООБЩЕСТВ:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СДВИГ СОВРЕМЕННОЙ
СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Валерия Кораблёва¹

Abstract

The notion of community and its implications in various discourses are investigated. It is suggested that a 'community' may serve as an operational notion of the 'medium level' under conditions of the theoretical and methodological crisis of modern sociology: for instance, community studies in the United States and J. Habermas' concept of a 'communication community'. However, the most heuristic are the attempts of social theorists to see in a 'community' a model of alternative social structure opposing a monolithic system of hierarchically arrayed social aggregates inherent to the high modernity. In such interpretation, a 'community' refers to a flexible association of individuals, which is adequate to the state of 'information civilization' and 'fluid modernity', being *a minimum of sociality* under modern circumstances and providing individuals with *a sense of social rootedness without 'social fetters'* (A. Etzioni, M. Hardt, A. Negri, M. Castells). Such an approach should be supplemented with an interpretation of a community as *'togetherness'* – as a *topos of co-being*, a crack in the social structure of total representation that returns to a person the fullness of his/her life (J.-L. Nancy, G. Agamben). The two approaches identified in this study are exposed with the *parallax view* (S. Žižek) – using the author's concept of *a community as a virtual reality* serving as a referent of real for their epigones. Hypostasizing any element of social reality – whether an individual, a society or a community – initially is a limited position; their mutual overflow is highlighted instead.

Keywords: community, virtual reality, reification, representation, parallax view, togetherness, a topos of co-being.

Идея сообщества переживает сегодня своеобразный ренессанс в связи с теоретическим кризисом «классической» социологии на фоне существенной переконфигурации социальных структур. Снижение эвристичности традиционных социологических моделей, их неспособность описывать современное общество в свете фрагментации, индивидуализации, сетевизации, текучести и других тенденций стимули-

¹ Валерия Николаевна Кораблёва – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии гуманитарных наук Киевского национального университета им. Т. Шевченко (г. Киев, Украина).

руют *поиск нового языка*, способного «схватывать» обозначенные феномены. Среди разнообразных теорий «постиндустриального общества» особое место занимает **коммунитаризм**, центрирующий социальные изыскания понятием «сообщества».

Представая, с одной стороны, *идеологией, гипостазирующей современную идею братства* из лозунга Великой французской революции и символической формулы модерна (в противовес «свободе» либерализма и «равенству» коммунизма), а с другой – *социологической моделью*, предлагающей *оптимальный масштаб рассмотрения социального* в современных условиях, коммунитаризм работает в рамках логики «социологического натурализма». Подобная интерпретация сообщества должна быть дополнена реактуализированными идеями религиозной философии касательно *сообщества как анти-институционального феномена*, разлома социального, разрушающего пространство тотальной репрезентации (логику идентичностей и социальных связей). Введение базовой метафоры «виртуальной реальности» для обозначения сообщества позволяет нам выйти за рамки социологического дискурса и, с одной стороны, интерпретировать коммунитаризм как современную доктрину, реифицирующую сообщество как «атом социального», а с другой – сформировать исследовательскую метапозицию, с точки зрения которой обозначенные выше интерпретации сообщества являются взаимно комплементарными.

Данная статья не претендует на взвешенное и всестороннее освещение проблемы сообщества в социальной теории. Более того, задача исследования – предложить авторскую оптику сообщества как виртуальной реальности, привлекая релевантные идеи и концепции. Подобная селективная стратегия работы с материалом, предполагающая произвольный отбор и синтез нерядоположенных подходов, обозначена С. Жижekom как «параллаксное видение». Теоретико-методологическим основанием исследования является социальный конструктивизм (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), дополненный лаканианским постмарксизмом (Е. Лакло, Ш. Муфф, С. Жижек). Отметим, что общая стратегия работы нацелена не на отрицание значимости существующих подходов и интерпретаций сообщества, а на выявление границ их применения и демонстрацию концептуальных альтернатив, позволяющих новые теоретические синтезы.

«Идол сообщества» в социологии

Понятие «сообщество» принадлежит к разряду тех, содержащее наполнение которых считается самоочевидным в определённых дискурсах (и прежде всего в «ортодоксальной» социологии). По меткому наблюдению «инсайдера» В. Вахштайна,

«социологическое мышление оказывается одержимо *идолом сообщества*... Идол сообщества диктует следующую логику исследования: зафиксируйте интересующий вас феномен – идентифицируйте сообщество».

щества, вовлечённые в его социальное производство, – опишите эти сообщества – объясните через них феномен»².

Подобная реификация сообщества, придание ему статуса «социальной вещи» (Э. Дюркгейм), самоочевидного источника социальных действий и эффектов превращают данное понятие в ключевой инструмент социологической теории, обладающий значительным эвристическим потенциалом. Рассмотрение любой человеческой деятельности как социальной предполагает сведение феномена к функции определённого сообщества.³ Показательна в данном контексте экспансия социологического мышления на сферу философии, которая долгое время сохраняла автономный статус умозрительной деятельности, не производящей утилитарный общественный продукт, а значит, не подвластной «социологической юрисдикции». Амбициозный (и по замыслу, и по охвату материала) проект профессора социологии Пенсильванского университета Р. Коллинза с красноречивым названием «Социология философий» предлагает рассмотрение философии как результата деятельности определённых сообществ.⁴ При этом акцентируется функциональная производность *содержания* философского знания от сообщества. Утверждается, что те, кого *принято считать* великими философами, на самом деле оказались в нужное время в нужном месте (в терминологии Р. Коллинза, в «узле» интеллектуальной сети) и смогли удачно артикулировать идеи, *циркулирующие в сообществе*, и получить *социальное признание* этих идей и себя как их «автора». Как отмечается в работе, «мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создаёт мыслителей в качестве своих узлов»⁵. Поэтому

«мы не можем овеществлять (*reify*) индивидов, героизируя деятеля, который будто бы является жёстко определённым носителем силы воли и сознающего прозрения, причём столкновение его с другими людьми будто бы оставляет лишь пыль на его психической оболочке»⁶.

Подобное истолкование *сообщества как «первичной реальности»*, исходной и для отдельного индивида, и для социальных агрегатов большего масштаба, оказалось востребованным современными социальными исследованиями. Причём в современных условиях это представляется «снятием» ключевой социологической дихотомии «субъект/структура» через введение *операционального понятия «среднего уровня»*.

² Вахштайн В. Производство сообществ: Событие, язык, коммуникация, *60 параллель*, 2 (2011), 77.

³ На этом, к примеру, построена постпозитивистская философия науки, стремительно трансгрессирующая в направлении социологии науки.

⁴ Коллинз Р. *Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения*, Перев. с англ. Н.С. Розова, Ю.Б. Вертгейм, Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

⁵ Коллинз, указ. соч., 46.

⁶ Там же, 61.

Традиционная познавательная модель строится на бинарной оппозиции «субъект/объект». Все преמודерные версии мировоззрения основаны на определённом априорном образе мира, объективность которого гарантирована трансцендентным Абсолютом. Это та данность, в которой отыскивается место человека и предлагаются версии интерпретации субъект-объектных отношений (впрочем, и сама внеположенность человека миру, его субъектность являются элементами модерного мировоззрения). Расшатывание традиционного миропонимания через отрицание Абсолюта привело к смещению предмета интересов в плоскость субъекта, его преобразовательной активности, направленной на окружающую действительность – природную (идеологема научно-технического прогресса), а затем социальную (идеология революционных преобразований). Так, субъект в гносеологической модели сменяется *полисубъектом*, а объект выносится за скобки как несущественный. Среда человеческого обитания, нетождественная природе, осмысливается в ряде социальных дисциплин, в том числе в социологии. Здесь появляются две *альтернативные интерпретации социума*: как объективной реальности, имеющей автономный онтологический статус (подобно природе), и как интересубъективной реальности, имеющей своим истоком субъекта, коммуницирующего с другими субъектами. Классическая социология настаивает преимущественно на первом варианте, движимая позитивистскими идеалами объективного знания, элиминирующего субъективность. Этот подход конституирован теориями Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, в современной интерпретации – структуралистскими и синергетическими построениями (Н. Луман и др.).

«Сообщество» и кризис современной социальной теории

Сегодня истолкование общества как «комода из красного дерева», имеющего множество ящичков (Л. Февр), подвергается существенной критике, строящейся на различных основаниях. Подвергаются сомнению: объективность социума (как стереотип, следствие процессов натурализации общества); идеалы научной рациональности (напр. в части эмпирической верификации); социальная теории как разновидности метанарратива; социология как составляющая проекта Модерна и т. д. Теоретическая рефлексия современного общества как «текучего», фрагментированного, неустойчивого *проблематизирует применимость традиционных социальных теорий и методологий*. На фоне деклараций многочисленных «концов» и «смертей»⁷ (в том числе и «конца социального») социальная теория обновляется, *абсорбируя методологические*

⁷ Современный американский писатель Дэвид Брукс в своей книге *Бобо в раю. Откуда берётся новая элита* высмеивает подобную стратегию, называя её «кликшеством», оказывающим «важный эффект драматической безвозвратности», и саркастично добавляет рецепт успеха: «Главная сложность состоит в том, чтобы найти что-то, что ещё не

стратегии рядоположенных дискурсов. К подобным попыткам следует отнести аксиологизацию⁸, культурологизацию, семиотизацию социальной теории. Всё это происходит на фоне метапарадигмального сдвига с макро- на микроуровень исследования социальных процессов: от позиции исследователя, парящего над реальностью и сверху оценивающего происходящее, всегда держа в фокусе макромасштаб реальности, до антропологической позиции «рядом», «на уровне» с происходящим (этнометодология, драматургическая социология, символический интеракционизм и т. д.).

Проблематизация больших социальных агрегатов (класс, нация и др.) приводит к смещению исследовательской оптики либо к *отдельному индивиду* как истоку и одновременно оптимальному масштабу рассмотрения социального⁹, либо к *сообществам* того или иного рода. Очевидно, что истолкование современного индивида как «свободного радикала», вступающего в неустойчивые ассоциации, приводит к *поглощению социологии антропологией*. Поэтому сохранение автономии социального знания осуществляется через обращение к понятию «сообщество». Здесь стоит отметить терминологическую разнородность. Если в английском, французском и немецком языках такой тип совокупности маркируется достаточно унифицировано (*community, communauté, Gemeinschaft*), то в русском языке есть ряд близких терминов («общность», «община», «сообщество» и прямая транслитерация с английского «комьюнити»), смысловая разница между которыми не вполне прояснена.¹⁰

Сообщество как микромодель общества

Отмеченный ренессанс понятия «сообщество» неоднозначно интерпретирует его *соотнесённость с «обществом»*, причём именно этот ракурс исследования представляется наиболее эвристичным в современных условиях. Для структурирования возможных подходов можно предложить аналитическую модель, состоящую из *двух* критериев: 1) аналогия/противопоставление (содержательный критерий); 2) социологический/внесоциологический подход (критерий дисциплинарной принадлежности/ангажированности).

кончилось» (см.: *Как стать «современным интеллектуалом?»*, [Электронный ресурс] Точка доступа: <http://ttolk.ru/?p=18468>).

⁸ См. напр.: Чукин С.Г. Поворот к ценностям в западной социальной философии: теоретические модели «хорошего общества». Социальная наука и ценности: вместе или порознь?, *ХОРА*, 3/4 (9/10) (2009).

⁹ Как отмечает, напр., Р. Будон, такие сложные феномены, как нация, – это «макроскопический след микроскопических действий индивида»; см.: Boudon R. *The Analyses of Ideology*, Transl. by M. Slater. Cambridge: Polity Press, 1989, 7.

¹⁰ В украинском языке свободно функционируют все обозначенные термины. Ситуация усложняется неоднозначным переводом слова «общность» как «спільність» и «спільнота» (первый вариант акцентирует общие признаки, второй – социальное объединение).

Наиболее разработанный вариант демонстрирует преемственность с классической социологией – с переносом исследовательских акцентов с общества в целом на его отдельные элементы. Этот подход размечает реальность по «*принципу матрёшки*»: культура состоит из субкультур, а общество состоит из сообществ. При этом сообщество понимается как структурная единица социума, одновременно представляющая его моделью, «обществом в миниатюре» (пусть даже с «колоритом», свойственным конкретной сфере, но акцидентальным относительно неизменной сущности (со)общества¹¹). Такой подход получил распространение не только в социологии (его рафинированное выражение – распространённые в США *community studies*), но и в социальной философии (к примеру, «коммуникативные сообщества» Ю. Хабермаса). Существенное отличие заключается в том, что *community studies, во-первых*, реифицируют сообщества, не проблематизируя их сущность и истоки, а принимая как данность, акцентируя исследовательское внимание на «*concerns*» (аспектах, вызывающих беспокойство, напр. здоровье, девиантном поведении, мобильности и т. д.), а *во-вторых*, привязывают их к определённой территории. Как отмечает представитель «социологии города» Р. Парк:

«Простейшее возможное описание сообщества следующее: это собрание людей, занимающих более или менее чёткую область. ... Сообщество – это не простое собрание людей, но собрание институтов. Не люди, но институты являются конечным и решающим фактором, отличающим сообщество от других социальных констелляций»¹².

Социально-философский подход, напротив, не склонен к «укоренению» сообщества. Предполагается, что сообщества формируют и структурируют символические ландшафты, а их натурализируемой «эссенцией» является (беспрепятственная) коммуникация.¹³

Gemeinschaft vs Gesellschaft

Концептуальная дихотомия *Gemeinschaft/Gesellschaft*, предложенная Ф. Тённисом¹⁴, может быть осмыслена как *противопоставление сообщества как общины и общества как искусственного агрегата*. Согласно немецкому социологу, в общине (*Gemeinschaft*) люди выстраивают непосредственные, эмоционально окрашенные отношения. Социальные связи в таком сообществе основываются

¹¹ Подобное, несколько постмодернистское, написание – (со)общество – удачно (и лаконично) отражает суть данного подхода.

¹² Парк Р. Организация сообщества и романтический характер, *Социологическая теория: история, современность, перспективы*, Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2008, 45.

¹³ См., напр.: Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*, Перев. с нем. под ред. Д.В. Складнева, послесл. Б.В. Маркова, Санкт-Петербург: Наука, 2000.

¹⁴ Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues's Verlag, 1887.

на традиции, языке, близости (физической и духовной). В противоположность этому, общество (*Gesellschaft*) основано на институционально опосредованных, аффективно нейтральных связях. Используя типологию действия М. Вебера, Тённис отмечает, что целерациональность свойственна обществу с его *Kürwille* (раздробленная воля суверенных личностей), а остальные типы рациональности присущи общине с её *Wesenswille* (сущностной волей). При этом формируются принципиально разные типы солидарности: механическая – в первом случае – и органическая – во втором. Теоретизация очевидно производилась с позиции *Gesellschaft*, но с точкой по идеальному, почти утопическому *Gemeinschaft*.

Представленные идеи Ф. Тённиса реактуализируются во второй половине XX века в связи с размыванием общественной солидарности. Тоталитарные проекты прошлого столетия, поставившие под вопрос современные виды солидарности, актуализировали теоретические поиски альтернативных социальных моделей – на фоне индивидуализации западного общества, раздробления общественных агрегатов («сфер») на множество эгоцентричных «пузырьков пены» (П. Слотердаjk). Общим знаменателем концептуализаций в данном направлении явилась *критика государства и отчуждённых форм социальности*. Однако и здесь можно выделить два теоретических направления – социальное и философское. Первое представлено работами А. Этциони, который предлагает заменить общество общиной, «растянутой» до масштабов общества, что зафиксировано в авторском термине «*суперкомьюнити*». Предлагается замена «большого, безликого и пассивного общества» неким «активным обществом», опирающимся на союз локальных общностей всех типов.¹⁵ Впрочем, ещё А. де Токвиль выдвигал сходные идеи:

«В городках конкурирующий индивидуализм ... балансировался и гуманизировался воздействием эгалитарной этики ответственности перед общиной»¹⁶.

В данном теоретическом ключе могут быть рассмотрены и новые версии социальной структуры, предложенные М. Хардтом и А. Негри («множества» как временные ассоциации индивидов, способные противостоять глобальной «империи»¹⁷), а также М. Кастельсом и его последователями («размытые солидарности», социальные сети и потоки как альтернатива жёсткой пирамидальной иерархии)¹⁸.

¹⁵ Etzioni A. *The Spirit of Community: the Reinvention of American Society*, N. Y., 1993, 134.

¹⁶ Токвиль А. де, *Демократия в Америке*, Москва: Прогресс, 1990, 86.

¹⁷ Хардт М., Негри А. *Множество: война и демократия в эпоху империи*, Перев. с англ. В.А. Иноземцева, Москва: Культурная революция, 2006.

¹⁸ Кастельс М. *Информационная эпоха. Экономика, общество и культура*, Москва.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2000.

Сообщество как топос совместности

Особый интерес в контексте рассматриваемой проблематики представляет обращение к понятию сообщества авторов, не идентифицирующих себя с социологическим дискурсом, в частности Жан-Люка Нанси¹⁹ и Джорджо Агамбена²⁰. Теоретические построения обозначенных философов объединяют определённый утопизм и христианские мотивы (в первом случае – латентные, во втором – явные). Это *вызов* одновременно и эгоистичному индивиду – современному *Нарциссу*, – и *Обществу* как тоталитарному проекту стирания личности, её растворения в социальном бытии. Критикуется антропологизация как ключевая методологическая стратегия современного социогуманитарного знания, рассматривающая социальные феномены сквозь призму отдельного индивида. Ж.-Л. Нанси заостряет свою мысль:

«Индивид – всего лишь осадок реакции разложения сообщества... Вопрос сообщества есть важное отсутствующее звено метафизики субъекта»²¹.

Джорджо Агамбен артикулирует подобные идеи следующим образом:

«Лицемерной фикции, поддерживающей миф об уникальной и незаменимой природе индивидуального, единственная функция которого в нашей культуре – гарантировать возможность некоего всеобщего представления индивидуального, Бадаля противопоставляет абсолютную незаменимость, лишённую представления и представимости, – абсолютно непредставимое сообщество»²².

Сообщество рассматривается как со-бытие, бытие-вместе (*l'être-en-commun*), причём именно «вместе» есть топос обретения себя. Человек не имеет имманентной сущности, он принципиально трансцендентен: трансцендируя навстречу другому, превращая внутреннее во внешнее, люди обретают «совместность» (*togetherness*). Возникает очевидная аллюзия на теологические идеи троичной сущности Бога, в котором разные ипостаси существуют нераздельно и неслиянно. Известен сюжет о том, что Бог задумал человека по образу и подобию Своему, а сотворил по образу, и человек сам может/должен достичь Богоподобия (будучи наделённым свободой воли). В обозначенном контексте актуализация человеческой сущности может быть достигнута не в границах единичного «Я», а посредством выхода за эти границы²³ – через достижение

¹⁹ Нанси Ж.-Л. *Непроизводимое сообщество*: Нов. изд., пересм. и дополн. Перев. с франц. Ж. Горбылевой, Е. Троицкого, Москва: Водолей, 2009.

²⁰ Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*, Перев. с итал. Дм. Новикова, Москва: Три квадрата, 2008.

²¹ Нанси, указ. соч., 27.

²² Агамбен, указ. соч., 29 (курсив мой. – В. К.).

²³ Подробнее см.: Korabljova V.M. Reactualisation of the Christian Model of Family in the Globalization Context, *Вісник Харківського національного*

«совместности» (*Mitsein* или даже *Mit-Dasein*, как формулирует это Нанси²⁴). Современные теологические изыскания предлагают созвучные идеи. Так, украинский исследователь А.С. Филоненко в развёртываемой им евхаристической антропологии²⁵ настаивает, что современное богословие основано не на опыте богопознания, а на опыте богообщения как *модели всякого общения* – с творением и другими людьми:

«Личность есть то, что являет себя только в событии подлинной встречи, когда я переживаю радость, я ликую, но *другой* человек в этой встрече, смотря на меня, ликующего, становится свидетелем ликования как явления моего подлинного лица, проступающего сквозь личину повседневности... Личность не раскрывается вне социальности подлинной встречи, которая, в свою очередь, определяется возможностью богообщения»²⁶.

Подобные мысли изложены Иоанном Зизиуласом в работе *Бытие и общение*, где отмечается:

«а) Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как “индивидуальность”, данная сама по себе... б) Общение, исходящее не от “ипостаси”, т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к “ипостасям” – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия»²⁷.

Другая параллель, возникающая при осмыслении теоретического подхода к сообществу Ж.-Л. Нанси и Дж. Агамбена, связана с психоаналитической концепцией Жака Лакана. Значимо в данном контексте различие Реального и Символического, ведь предлагается *протест против тотального «представления и представимости»*, символических репрезентаций, заглушающих целостную личность, – правда, с различными интерпретациями Реального (в психоанализе – это ужасное и травмирующее бессознательное, в современном богословии – Бог). Близко к предлагаемым теоретизациям «совместности» как *agio* – «зазора» (Дж. Агамбен) – лакановское понятие «*экстимности*» – внутреннего внешнего, несимволизируемого остатка Реального в самой сердцевине человеческой личности.

университету ім. В.Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. Темат. вип.: Шляхи релігії в ХХ–ХХІ століттях, 714 (2006), 250–257.

²⁴ Нанси, указ. соч., 148.

²⁵ Филоненко А.С. *Богословие общения и евхаристическая антропология*, [Электронный ресурс] Точка доступа: <http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/117-fil6>.

²⁶ Там же.

²⁷ Зизиулас Иоанн, митрополит, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006, 12.

Сообщество как виртуальная реальность

Обозначенные в данном исследовании подходы, в первом приближении напоминающие пёструю мозаику методологий и предположений, препятствующих возможному синтезу, могут быть сведены воедино *параллаксным видением*²⁸. Здесь может быть использован жижекский методологический подход, предлагающий объединять разные точки зрения, между которыми невозможны никакие синтезы и медиации, путём смещения авторской перспективы. Для этого воспользуемся *методологией социального конструктивизма и метафорой виртуальной реальности*.

Предлагаем обозначить творимые человеком реальности как «виртуальные», при этом социальная реальность провозглашается не фоном, абсолютным референтом реального, а, наоборот, ключевой «виртуальной реальностью» с наибольшим количеством эпигонов. На первый взгляд это может показаться излишним умножением сущностей, избыточным термином, а также жадой эпатажа и погоней за несвежей интеллектуальной модой. Попробуем опровергнуть возможные упреки.

Как остро отметила современная российская исследовательница Е.А. Чеботарёва, сегодня «виртуальное» превратилось в модное означающее, преследуемое множеством гетерогенных обозначаемых. И поскольку предметный референт «виртуального» не легитимирован в научной области, возможно его сочетание с различными авторами, эпохами и предметными областями.²⁹ Это коррелирует с требованиями современной глэм-науки (Д.И. Иванов), которая должна ориентироваться на требования маркетинга и конститутивного для него рыночного сознания, ставящего во главу угла яркость, образность, привлекательность и т. д.³⁰ Вместе с тем «виртуальное» – не просто забытый схоластический термин, реактуализированный бурным развитием современных технологий. В рамках данного исследования это эвристический концепт, позволяющий по-новому расставить акценты и выявить новые импликации.

Во-первых, понятие «виртуальное» фиксирует онтологический статус реальности, отличной от естественной, вне-человеческой – сопротивляющейся человеку, не зависящей от его воли, объективной (слово *object* с английского языка может переводиться как «отрицать», «сопротивляться»). Виртуальная реальность почти всегда определяется как «не совсем» реальность, недо-реальность, то, что имеет бытие, но не существование, потенциальное, а не действительное, и т. д. В таком понимании «виртуальное» противопо-

²⁸ Жижек С. *Устройство разрыва. Параллаксное видение*, Москва: Европа, 2008.

²⁹ Чеботарёва Е.Э. *Виртуальная реальность и социальная действительность*: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11, Санкт-Петербург, 2005.

³⁰ Иванов Д.И. *Глэм-капитализм*, Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2008.

ложно «реальному» (хотя последнее в нашем повседневном опыте не представлено, но предстаёт теоретическим конструктом – полюсом возможных спектров степени «реального»). И именно здесь актуализируется выражение «как бы» – наиболее распространённое слово-паразит в современной речи, проявление «стыдливости языка по отношению к референту»³¹, психоаналитическая «оговорка» (*slip of the tongue*) Символического в отношении Реального. Симуляция без симулированного, согласно нашему подходу, – это и есть виртуальная реальность (что содержательно близко бодрийеровскому симулякру). Отсутствие референта, прообраза вызвано тем, что *симулируется не результат, а способность* (симуляция божественной способности эманировать миры).

Во-вторых, виртуальную реальность отмечает так называемый эффект погружения: при помещении внутрь мы перестаём осознавать условность этой реальности, её нереальность. Этот эффект натурализации чрезвычайно значим, поскольку позволяет исследовать процессы и механизмы реификации. Отметим, что здесь важно «переключение режима», изменение «порядка реальности»: под социальной неадекватностью мы понимаем не ложное восприятие физических параметров (напр. слепота), а именно смешивание «режимов реальности» – то, что И. Гофман называет «поломкой фрейма» (напр., когда на первом кинопоказе ленты братьев Люмьер люди бежали от поезда).

В-третьих, понятие «виртуальная реальность» предусматривает бинарную логику включения/выключения (сравним с распространёнными в современной социологии терминами ин- и аут-группы).

В-четвёртых, понятие «социальный конструкт» нагружено механистически-инженерными коннотациями, акцентирующими проектный характер, человека-творца и важность согласованности составных частей, а также возможность до- и перекомпоновки последних (подобно конструктору). В противоположность этому, «виртуальная реальность» позволяет работать с символами и смыслами, нивелируя начальный момент творения и персону создателя (снимая лишние коннотации при рассмотрении социальной действительности как объективированной, деантропоморфизированной реальности). Отметим в скобках, что один из основателей социального конструктивизма А. Шюц использовал понятие «бодрствование» как критерий «внимания к жизни», органично ложающийся в логику «виртуальной реальности» (распространено использование сновидения как метафоры виртуальной реальности).

«Виртуальная реальность» используется нами в отношении сообщества и других антропогенных реальностей как *метафора*, что предполагает дистанцирование от предметной реальности и импликаций, предусмотренных наличным дискурсом (киберпространство, сетевые сообщества и проч.). На первый взгляд, меткая

³¹ Агамбен, указ. соч., 57.

метафора может исказить мысль и благодаря своей яркой наглядности уводить в ложные направления ввиду избыточных аллюзий.³² Впрочем, как справедливо отмечают современные российские исследователи:

«Необходимо избавиться от иллюзии, что метафорическое может быть полностью элиминировано из концептуальной схемы или полностью заменено рационально-логическим. Совокупность онтологических допущений может быть заменена лишь другой совокупностью онтологических допущений, исходная метафора – новой метафорой»³³.

В истории социальной мысли метафоры играли значительную роль при раскрытии сущности общества: наиболее известными и эвристичными оказались метафоры *организма* (Г. Спенсер), *системы* (Т. Парсонс), *поля* (П. Бурдьё), *театра* (И. Гофман, Г. Дебор). На наш взгляд, базовая метафора делает теоретические положения более наглядными и завершает теорию, являясь определённой «точкой сборки» объекта, предмета, методологии и общей стратегии исследования.

Антропогенное истолкование (со)общества основывается на исследовательской гипотезе, что человек является *виртуальным креатором*.³⁴ Это единственное существо, способное выстраивать виртуальные реальности, эмануруя собственную сущность (ещё один парафраз человеческого Богоподобия). Тема самоопустошения, выливания себя во что-то другое, внешнее по отношению к себе, как средство обретения собственной сущности, эманация как самоосуществление являются, по мнению П. Рикёра, ключевыми темами немецкой философии, начиная ещё с теоретических построений немецких мистиков, напр. Я. Бёме.³⁵ Эта тематика основывается, естественно, на теологическом дискурсе: так, Св. Павел в *Послании к Филиппийцам* отмечает, что Бог самоопустошается во Христе. Человек, задуманный по образу и подобию Божьему, не имея собственной экологической ниши в мире, создаёт собственный мир, представляя собственные творческие способности. Возможно, человек стремится достичь Богоподобия, конкурировать с Господом через демонстрацию альтернативных реальностей. В рамках такого подхода нет принципиальной разницы между социальной и киберреальностью как проекциями человеческой сущности. Просто сегодня появились мощные технические возможности, позволяющие меньше использовать «материальное априори» (Э. Гуссерль),

³² Критику Марксовой метафоры *здания* (состоящего из базиса и надстройки) Л. Альтюссером см.: Althusser L. *Ideology and Ideology State Apparatuses*. In: S. Žižek (ed.) *Mapping Ideology*, London, N. Y.: Verso, 1994, 106.

³³ Бондаренко Н.Г., Пржиленский В.И. *Социальная реальность: образы и концептуализация*, Москва–Ставрополь: Изд-во СГУ, 2009, 6.

³⁴ Корабльова В.М. Людина як віртуальний конструктор, *Філософська думка*, 6 (2007), 25–33.

³⁵ Рикер П. *Ідеологія та утопія*, Перев. з англ. В. Верлоки, Київ: Дух і Літера, 2005, 44.

вещное «оснащение» (М. Хайдеггер, И. Гофман) – то есть мир физических объектов, природу, – взамен противопоставляя им симулированное пространство нематериальных объектов.

Здесь уместно привести собственное определение виртуальной реальности – во избежание терминологической путаницы и для кристаллизации смысла приведённых утверждений. Не следует отождествлять виртуальную реальность с киберреальностью – существование первой не требует специальных информационных технологий, и поэтому она является более широким, родовым, понятием относительно киберреальности. Свидетельством отсутствия качественной разницы между социальной и виртуальной реальностями являются нарастающее структурирование киберпространства, стратификация и иерархизация киберсубъектов по типу и алгоритму социальной структуры. Киберпространство как лагуна свободы, свободная от влияния социума, быстро социализировалась, а затем институализировалась (сначала возникли правила и «мандаты» (т. е. роли и соответствующие ожидания), затем – структуры и санкции).

Методологической триадой для определения статуса виртуальной реальности является классическая дихотомия «субъективная реальность/объективная реальность», дополненная понятием «интерсубъективная реальность», присущим постклассическим философским изысканиям. При этом следует различать феноменальную (объективно-субъективную) реальность и социальную (интерсубъективную) реальность. Первая может быть постигнута как продукт интерсубъективной реакции субъекта (человеческой психики) на объекты окружающего мира. Именно на пересечении субъекта и объекта, на их слиянии и взаимной корреляции строится мир явлений (феноменальный мир), который, по сути, и является так называемым «природным миром». Именно эта феноменальная реальность (явленность вещей нам, «физическая реальность» как модель восприятия, оформленная нашим сознанием) становится первичной и естественной для человека, именно она является изначально данной подлинностью. Социальная реальность также, наравне с феноменальной, является смешанным субъективно-объективным типом реальности, однако они принципиально отличны. Феноменальная реальность изначально моносубъектна, она основывается на взаимодействии когнитивного субъекта и объективного мира, выстраивается через постижение мира в опыте. Несмотря на то что этот познавательный опыт и его результаты затем соотносятся с опытом и результатами других индивидов, образуя аддитивную феноменальную реальность, которая может в определённой степени называться интерсубъективной, начальной точкой референции является всё же единичный индивидуальный опыт, с которым каждый раз соотносится и которому соразмерна любая новая информация.

В противоположность этому, интерсубъективная реальность – это сумма единичных субъективностей, объективированных наружу, а также, если воспользоваться наработками диа-

логической парадигмы, и всё, что происходит «между», в «топосе совместности». Итак, можно отождествить интерсубъективную реальность с социальной и противопоставить её физической (природной), поскольку существует определённая естественная реальность, созданная без участия человека; это определённая данность, в которой начиналась эволюция человеческого сообщества. Но интерсубъективная, социальная реальность – это данность, в которой начинается жизнь каждого отдельного человеческого существа. По своей природе эта реальность субъективна, однако в отношении каждого отдельного человека она является объективной, и степень её интериоризации выступает мерой вхождения в общество, степенью социализации субъекта.

Если рассмотреть дискурс виртуальной реальности, то сначала она противопоставлялась, в частности, социальной реальности. Подобное понимание социальной реальности как точки референции «реального» достаточно прочно вошло в научную литературу и повседневный «здоровый смысл», что и затрудняло рассмотрение самой социальности как виртуала. Теоретические обсуждения виртуальной реальности начинаются во второй половине XX века, что связывается с появлением так называемых «высоких технологий». Сам термин «виртуальная реальность» предложен Жароном Ланье в конце 1980-х. Понятие оказалось чрезвычайно удачным и быстро прижилось в философском лексиконе, стимулировав шквал работ, посвящённых данному феномену. Как это часто происходит, новая категория была ретроспективно спроецирована на весь историко-философский процесс, в результате чего нашлись исследования виртуала у Платона, Фомы Аквинского, Николая Кузанского и др. Подобный ход «ретроспективной историзации» может быть истолкован как попытка придать историческую глубину (а следовательно, обоснованность) новому дискурсу, опереться на власть «архетипического суждения».

Если согласиться с нашим подходом, согласно которому человеческое бытие изначально предполагает виртуальность, возникает закономерный вопрос: почему эта проблема всплыла на поверхность только сегодня? Мы видим здесь *две* основные причины. *Во-первых*, благодаря постмодернизму и общей стратегии критики «проекта Просвещения», точка референции сама стала плавающей, всевозможные «эталонные» были дискредитированы, а всё вокруг подвергнуто сомнению, в результате чего был ослаблен дискурс «реальности» социальной реальности: с одной стороны, она стала объектом философской рефлексии, с другой – эта рефлексия лишилась столетних стереотипов и штампов. *Во-вторых*, появилась киберреальность как квинтэссенция виртуальной реальности, как виртуал в чистом виде, полностью лишённый «физики». Любое вещество в чистом виде, «без примесей», является более подходящим объектом научного исследования, и в этом смысле киберреальность сделала возможным более полное исследование феномена виртуальной реальности.

Здесь уместна параллель с фантастическим рассказом Станислава Лема *Странные ящики профессора Коркорана из Воспоминаний Ийона Тихого*. В работе 1957(!) года издания рассказывается о том, как профессор Коркоран проводил эксперимент по созданию искусственного мира как материального воплощения монадологии Лейбница. Идея учёного заключалась в создании электронных сознаний, отделённых друг от друга в железных ящиках, которые получали бы электрические импульсы из специальных устройств и реагировали на них как на ощущения внешнего мира:

«Если бы вы подняли крышку барабана, то увидели бы только блестящие ленты, покрытые белыми зигзагами, словно нагёками плесени на целлулоиде, но это, Тихий, знойные ночи юга и рокот волн, это тела зверей и грохот пальбы, это похороны и пьянки, вкус яблок и груш, снежные метели, вечера, проведённые в семейном кругу у пылающего камина, и крики на палубе тонущего корабля, и горные вершины, и кладбища, и бредовые галлюцинации, – Ийон Тихий, там весь мир!»³⁶

Важным моментом общей конструкции является то, что конкретные импульсы – «события» – не предопределены заранее: селектор случайным образом соединяет различные ящики с различными катушками. Кроме того, сами ящики могут влиять на развитие событий, имея определённую «свободу воли». Вследствие эксперимента в одном из ящиков персонаж «учёного» начал конструировать искусственную реальность, что, естественно, привело «творца» (профессора Коркорана) к мыслям о собственном месте во Вселенной. Похожие идеи сегодня широко представлены в фантастической литературе и массовом кинематографе («Матрица», «Тринадцатый этаж», «Начало» и др.). Подобно тому как Великие географические открытия во времена Возрождения, показав существенно различные культуры и общества, стимулировали развитие исследований собственной, европейской, культуры, поставив под сомнение её самоочевидность, – информационная революция XX века, создав правдоподобные симулированные реальности, тем самым поставила под сомнение реальность того, что до сих пор считалось очевидно реальным. И именно философии как тысячелетней интеллектуальной традиции разоблачения мнимых очевидностей принадлежит ключевая роль в реагировании на этот социокультурный «вызов» современности.

Параллаксное видение сообщества

Подытоживая, следует отметить, что понятие «сообщество» сегодня оказалось необычайно востребованным в разных дискурсах, что сопровождается имплицированием ему существенно отличных смыслов. Наиболее эвристичными представляются попытки соци-

³⁶ Лем С. *Из воспоминаний Ийона Тихого: I. Странные ящики профессора Коркорана*, [Электронный ресурс] Точка доступа: <http://lib.guru.ua/LEM/korkoran.txt>.

альных теоретиков увидеть в сообществе модель альтернативной социальной структуры, противостоящей современной монолитности иерархически выстроенных крупных социальных агрегатов. В такой интерпретации «сообщество» обозначает гибкую ассоциацию индивидов, адекватную состоянию «информационной цивилизации» и «текучей современности», – *минимум социальности* в современных условиях, дающий *чувство социальной укоренённости без «социальных путей»*. В то же время такой подход должен быть дополнен «взглядом извне», интерпретирующим сообщество как «совместность», осмысленную как *топос со-бытия, разлом общественной структуры тотальной репрезентации*, возвращающий человеку полноту бытия.

Два обозначенных подхода соединяются в данном исследовании паралаксным образом – через авторскую концепцию *сообщества как виртуальной реальности*, выступающей референтом реального для своих эпигонов. Предложенный подход может быть интерпретирован как метапозиция, уравнивающая все подходы по критерию достоверности для своих последователей (ин- или аутопозиция), он также демонстрирует возможности комплементарности изложенных концепций. Не стоит противопоставлять экзистенциальное и социальное как несовместимое: гипостазирование и эссенциализация любого из элементов социальной реальности – индивида, социума или сообщества – представляются изначально ограниченной позицией, более продуктивно показать их *взаимное перетекание*. Предлагаемый теоретический ход основан на том, что человеку изначально имманентна социальность: она внутри его, а не навязана извне. Трансцендируя, эмануруя себе вовне, люди образуют «пространство совместности», виртуальное по своему статусу, но реальное по своим последствиям.

Таким образом, не сообщество должно быть понято как микро-модель общества, а, напротив, общество как макросообщество, которое для своего воспроизводства и эффективности функционирования задействует механизмы симплификации (редукции индивида к набору социальных ролей и статусов) и реификации (натурализации виртуального). При этом данным процессам всегда противостоит «обратный ход» контрреификации, разламывающий общественную тотальность и формирующий спонтанные – исчезающие и возникающие вновь – топосы совместности.