

Социальная реальность. Институции интерсубъективности

А.В. Белокобыльский, В.С. Левицкий

В статье ставится вопрос о причинах дестабилизации основополагающих для западной культуры ценностно-мировоззренческих доминант, ответ на который связывается авторами с новым пониманием механизмов конструирования социальной реальности. В частности, предлагается сделать предметом философского исследования формы мысли и действия, позволяющие осуществиться субъективным интерпретациям реальности как основе интерсубъективной социальной реальности. Эти формы названы в статье институциями интерсубъективности. Анализируются уровни игрового усвоения интерсубъективных форм телесной, коллективной и общекультурной идентичности, уточняется роль хранителей и трансляторов культурной онтологии, изменяющих свой облик и способы социального функционирования в соответствии с актуальными для той или иной эпохи онтологическими представлениями. Обосновывается тезис о том, что в эпоху развития технологий массового воздействия на индивидуальные субъективности культурная идентичность и связанные с ней смыслы могут трансформироваться вплоть до существенных искажений (смены) основывающейся на них социальной реальности (включая ценностные и мировоззренческие убеждения), что может стать и уже становится фактором политической и экономической конкуренции в глобальном мире.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: смысл, социальная реальность, практика, интерсубъективность, онтология, культурная онтология, идентичность, игра.

БЕЛОКОБЫЛЬСКИЙ Александр Владимирович – доктор философских наук, профессор, глава Киевского отделения Украинского института стратегий глобального развития и адаптации, Киев, Украина.

alexwhdoc@gmail.com

ЛЕВИЦКИЙ Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации, Киев, Украина.

uisgda@gmail.com

Статья поступила в редакцию 3 мая 2018 г.

Цитирование: *Белокобыльский А.В., Левицкий В.С. Социальная реальность. Институции интерсубъективности // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 77–89.*

Как минимум, начиная с эпохи Просвещения, Запад уверенно завоевывает монополию на формирование образа мира. Этому, во-первых, способствовали все большие технические победы, опирающиеся на научную рациональность, во-вторых, физическое расширение западной цивилизации, в-третьих, но далеко не в-последних по значимости, Запад видел в себе (и предлагал другим культурам сделать то же самое) исторический архетип и логичный венец всех цивилизаций. В творчестве отцов социологии рубежа XIX–XX вв. максима западоцентризма получает всестороннее обос-

нование, Запад становится «судьбой мира». Наиболее последовательно это было аргументировано в работах М. Вебера, который придал рационализации западного типа всемирно-историческое значение, а модернизацию превратил в инвариантную модель цивилизационного развития [Вебер 2016].

Однако такая убежденность продержалась очень недолго: весь XX век она подвергалась всесторонней критике и к началу века XXI оказалась, пожалуй, на грани полного поражения. Первым системным ударом по ней стала Первая мировая война, в ходе которой пришло осознание того, что просвещенческому мифу о Новой Атлантиде (Вечном Мире) не суждено сбыться. Творчество «потерянного поколения» великолепно проиллюстрировало все те страхи, тревоги, заброшенность, отчаяние, которые пришли вместе с Парижской конференцией 1919 г. А ужасы Второй мировой войны заставили М. Хоркхаймера и Т. Адорно говорить о диалектике просвещения, согласно которой Аушвиц был необходимым следствием инструментального разума.

Позднее «аномалии» (если воспользоваться куновской терминологией), только множились. Жизненная практика мирового развития, с одной стороны, подсказывала все новые формы модернизации, не вписывающиеся в западную универсалистскую модель, с другой, далеко не все вчерашние колонии становились на путь модернизации, предполагающий демократические процедуры, секулярное публичное пространство и научную рациональность. Исламская революция в Иране [Голдштейн 2012], а ранее создание государства Израиль на основе религиозных императивов [Корм 2012] противоречили формуле классической теории секуляризации, согласно которой «чем больше модернизации, тем больше секуляризации» [Berger 1997].

Следует оговориться, что теория модернизации на фоне постоянной и разносторонней критики пережила два периода подъема в XX веке. Первый пришелся на послевоенные годы, когда модернизация стала своего рода квазирелигией, указывающей на идеальную цель развития миросистемы. Как убедительно показал Дж. Александер, «теория модернизации являла собой символическую систему, которая служила не только объяснению мира рациональным образом, но и его истолкованию таким образом, который обеспечивал “смысл и мотивацию”». Правда и сам автор указывает, что продержалась она недолго и где-то «между убийством президента Кеннеди и “летом любви” в Сан-Франциско в 1967 году, теория модернизации умерла» [Александер 2013, 537]. Второй многие авторы связывают с 1989 г. и крушением социалистического лагеря. Наиболее известная формула, эксплицирующая надежды либерального разума, связана с «концом истории», провозглашённым Ф. Фукуямой. Однако и данным упованиям не суждено было сбыться. Более того, вместо окончательной победы западной культурной парадигмы в образе либерально-демократического государства всеобщего благоденствия мир оказался перед лицом нового разделения, политической неоднозначности, небывалой релятивизации культурных ценностей и глобальных целей.

Ответ на вопрос, почему основания западного культурного разума, опыта, бытия – мировоззрение, ценности, цели – утратили незыблемость и начали превращаться в пусть дорогостоящий, но товар и инструментарий, мы попытаемся наметить в данной статье. Для этого необходимо понять, благодаря чему наши мировоззрение, ценности и цели обрели и сохраняли свой статус ранее, а также увидеть «узкие места» в процессах утверждения той «картины мира», которая гарантировала успешность и безальтернативность западного способа жизни.

В ситуациях кризиса теоретической парадигмы неизбежна рефлексия над ее основаниями, и состояние современного философского дискурса подтверждает это ставшее уже классическим положение. Мы, следуя ему и отталкиваясь от инструментария собственных более ранних исследований, предлагаем уточнить в свете достижений современной философии сознания и когнитивистики некоторые положения трансцендентально-феноменологического метода – об универсальной природе трансцендентальных форм человеческого мышления и механизмах конструирования социальной реальности.

В частности, в статье формулируются и обосновываются три тезиса:

– *объективный мир репрезентируется в каждой индивидуальной субъективности в образе актуальной социальной реальности, онтологическая структура (тип предметности, отношений и связи между предметами, тип причинности и т.д.) которой релятивизирована по отношению к действиям индивида в границах его опыта как представителя определенной социальной общности;*

– *господствующие в социуме стандарты и стратегии смыслообразования первичны по отношению к мышлению отдельных индивидов и поддерживают целостность социальной реальности (а также связанного с ней сообщества) во времени;*

– *функции поддержания социальной реальности принадлежат институтам интeр-субъективности – социально закрепленным способам универсализации субъективных мышления и действий, в частности «институтам онтологической ответственности» – социальным институтам, транслирующим во времени культурные представления о предельных онтологических конструктах, конкурентная борьба между которыми определяет облик и судьбу существующего для человека.*

Ответ на поставленный выше вопрос о причинах дестабилизации ценностно-мировоззренческих убеждений связан с изменением взгляда на реальность, характерного для эпохи позднего модерна (постмодерна). Человек обычно не отдает себе отчета в том, что реальность эмпирически дана ему очень фрагментарно. То, что мы видим/слышим/ощущаем, всегда погружено в контекст более широких горизонтов реальности, фрагментом которого и выступает наличное в эмпирическом опыте, т.е. собственно видимое/слышимое/ощущаемое. Э. Гуссерль в свое время обратил внимание на роль антиципаций – предвосхищений или достраиваний – воспринятого до его целостного облика: проходя возле стены дома мы, как правило, не сомневаемся в наличии остальных трех и т.д. Позднее когнитивная психология (см., например, [Dennet 2005]) акцентировала значимость так называемых «когнитивных схем» – ментальных конструкций, включающих в себя эмпирическую ситуацию как собственный фрагмент и наделяющую этот фрагмент смыслом. Сегодня можно дополнить эти положения указанием на наличие когнитивных «метасхем», которые выходят за рамки любой эмпирической верификации, так как принципиально превышают наличествующее в опыте, а иногда распространяются на трансцендентные регионы (отрицание наличия трансцендентного можно считать частным случаем такой метасхемы) – культурных онтологий, связанных с представлениями о существующем в той или иной культуре [Білокобильський 2015].

Процесс формирования эмпирической ситуации для отдельно взятого разума в свете сегодняшних представлений о нейрофизиологии человеческого мозга можно описать в терминах теории Дэниела Деннета. Согласно его концепции, мозг не просто воспринимает потоки информации из внешнего мира, но и вырабатывает своеобразные «наброски» (драфты от англ. **drafts**), оформляющие получаемую информацию в качестве смыслонаделяющего контекста. Драфты генерируются различными частями мозга в разных сочетаниях и избыточном количестве: «...в течение мгновений набрасывается что-то вроде множества сетей, которые, в свою очередь, становятся объектами непрерывного редактирования со стороны других процессов мозга. <...> Важно то, что вектор этих процессов направлен в неопределенное будущее, а их эволюционный смысл – поддержка информационного контакта с информацией, идущей изнутри организма и из внешней среды с целью предугадывания ее возможных изменений и поддержания в готовности адаптационных механизмов...» [Юлина 2004, 128]. Позднее Деннет подкорректировал теорию драфтов концептом «славы в мозге» – среди множества драфтов существует конкуренция, в результате которой один из возможных вариантов получает «всеобщее признание» и некоторое время доминирует среди других стратегий – этот период и символизирует для «победителя» славу в мозге. Новая теория получила название «теории сознания эха фантазии» – *Fantasy echo theory of consciousness* или «теории церебральной популярности (*cerebral celebrity*)» [Dennet 2005].

Ошибки антиципаций восприятия и нерелевантность когнитивных схем могут быть исправлены, что же касается метасхем, то, по всей вероятности, человек не может по своему

желанию выйти за их границы, так как собственно идентификация эмпирических ситуаций осуществляется в границах тех концептуалистик (систем понятий), которые составляют обратную сторону онтологии и обуславливают саму возможность мышления.

Однако ни сами онтологические метасхемы, ни связанные с ними понятийные системы не следует представлять как нечто строго артикулированное и эксплицированное, тем более для каждого отдельного сознания. По всей вероятности, мы не можем добиться полной интеллектуальной прозрачности ни в области представлений о мире как целом, ни в области восприятия эмпирической реальности как его части.

Так как восприятие эмпирической ситуации (фиксация некоторой чувственной информации в качестве эмпирической ситуации) имеет субъективную природу, человек в этих процессах так или иначе ориентируется на собственный опыт. Содержание и объем задействованных понятий, полнота сформированной когнитивной схемы и ее релевантность метасхеме всегда индивидуальны и зависят от личностных характеристик индивида. Можно даже предложить уточнить введенное Г. Фреге разделение смысла и значения некоторого знака дополнительным различием «общекультурного смысла» и *смысла субъективного*. Общекультурный смысл можно определить с помощью апелляции к актуально неисчерпаемому множеству способов вовлечения предмета в культурный опыт, тогда как «субъективный смысл» ограничивается опытом конкретного человека. Нетрудно заметить, что пока речь идет о человеческом мире и реальности, все наши восприятия и действия будут опираться именно на субъективные смыслы.

Соответственно, и идентифицируемые в действиях объекты, входящие в экстенционал актуализированного «субъективного смысла», будут лишь приблизительно соответствовать «эталонному» (общекультурному) объему понятия. Более того, если присмотреться к самому акту восприятия как идентификации эмпирической ситуации в качестве осмысленной, то придется еще более его субъективизировать. Момент идентификации чего-либо в качестве чего-то осмысленного, который и может символизировать момент восприятия, можно уподобить мгновению (в значительной степени спонтанному и *не до конца осознанному*) узнавания¹. С той лишь существенной оговоркой, что узнавание человека может и не произойти (мы скажем, что не знакомы с ним), тогда как «узнавание» вещи или ситуации происходит почти всегда, так как вне этого «узнавания» мы практически лишены возможности осмысленно говорить о вещи или ситуации. «Узнавание» предполагает субъективное «знакомство» — знание вещи или ситуации благодаря предыдущему знанию, практике, опыту: воспринимая нечто, мы идентифицируем его как часть нашего более раннего опыта и делаем так всегда (в случае отсутствия необходимых для верной идентификации практик подбирая более-менее со своей же точки зрения уместные).

Именно практики (которые всегда осуществляются в социальном пространстве, т.е. ввиду наличия других людей и их деятельности), в которых накапливал знания и умения индивид, составляют основу его способности взаимодействовать с миром, подсказывая тактику и стратегию обращения с открывающимися посредством смыслов вещами и ситуациями. С другой стороны, возможность «узнавания» поддерживает бытие *универсума общих практик* и самого *сообщества* как целостности.

Таким образом, вместо процесса отражения в субъективном сознании идеального или материального мира мы видим процесс узнавания релевантных определенным действиям обстоятельств, которое подтверждается или не подтверждается в процессе реализации наших намерений. Если попытаться описать процесс восприятия и связанного с ним действия процедурно, то речь идет о том, что мы дедуктивно (хотя и, по большей части, бессознательно) «выбираем» из резервуара опыта «подходящую» когнитивную схему и сценарий возможных действий, а затем во взаимодействии с окружающими людьми его реализуем. При этом «истинность» наших представлений о мире (релевантность задействованных практик и когнитивных схем) всегда опосредована успешностью практик. Последние же успешны не только в силу их «соответствия реальности», но и в силу продуктивности социального взаимодействия в рамках сообщества, а также нашей успешно-

сти как социальных коммуникаторов. Актуализированные в границах конкретной субъективности когнитивные схемы, признаваемые частичными репрезентациями канонической для некоторого сообщества онтологической метасхемы, включающие активность других социальных субъектов в качестве своей неотъемлемой части и позволяющие субъекту осуществлять социально значимую деятельность, выступают как единственно доступный для человека облик реальности. Реальность, таким образом, воспроизводится в действе, вне которого – вне реализации собственной индивидуальной воли – мы не можем существовать и любые «знания» лишь прикладываются к нашей «практике воспроизводства реальности».

Исходя из сказанного выше, *социальную реальность можно определить как ежедневно воссоздаваемую в конкретных субъективностях intersубъективную ментальную конструкцию, актуальное состояние которой зависит от «настроенности» этих субъективностей*. Исчезновение всех индивидуальных «игроков» уничтожает конкретную социальную реальность, а трансформации процессов ее конструирования (которое всегда осуществляется исключительно на «базе» носителя индивидуальной субъективности) могут внести в нее существенные изменения².

Можно возразить, что в таком случае социальная реальность должна быть субъективной и легко трансформироваться, например, из соображений социальной целесообразности, а ее элементы (даже такие, как мировоззренческие максимы и ценности) признаваться принципиально релятивными, и коль скоро это не так, задаться вопросом: «На чем же основывается ее неумолимая объективность и наше нежелание отказываться от связанных с этой объективностью убеждений?»

По всей вероятности, объективность той социальной реальности, которая является для нас как «мир», опирается на закрепленные в общественной памяти алгоритмы индивидуальных практик, точнее, ролей в практиках коллективных, успешность исполнения которых строго контролируются социумом. Недостаток феноменологического метода заключается в том, что начальный акт рефлексии осуществляется над материалом, который содержит в себе неявное «знание», полученное нами в процессе социализации, и очень непросто найти именно тот объем этого знания, который подлежит «заключению в скобки» в процессе феноменологической редукции. В первую очередь потому, что это знание мы усваиваем неосознанно, в процессе «игровых» взаимоотношений с другими людьми во время первичной социализации. Можно задаться вопросом, стоит ли называть полученные навыки, которые А. Шюц именует «социально одобренным знанием», уточняя, что не имеет никакого значения, является ли оно истинным³, собственно, с знанием, так как скорее речь идет о совокупности навыков, в том числе и интеллектуальных. Однако именно здесь и следует искать гарантов стабильности intersубъективного облика социальной реальности: *устойчивость и объективность социальной реальности базируется на нашей аподиктической дорациональной вовлеченности в общиe «игры» (игровые поля, вне которых мы утрачиваем способность быть людьми)*. Термины «игра» и «игровое поле» представляются уместными с точки зрения указания на неосознанную вовлеченность ребенка в практики социализации. Они являются аллюзией на «языковые игры» Л. Витгенштейна, в которых ребенок овладевает языком⁴ и связанными с ним практиками⁵.

Именно в процессе *вхождения* в игровые поля (социализации) вырабатывается представление о социальной игре как определенном измерении или аспекте объективного мира и о себе как акторе действия, т.е. определенная идентичность, в том числе благодаря ограничивающим идентичность запретам, накладываемым реальностью и обществом. По всей вероятности, первым «игровым полем» выступает горизонт обучения обращению с собственным телом. Ограничения здесь связаны с дискомфортом и болью, а человек, усваивая (путем подражания и взаимодействия с родителями) элементарные способы взаимодействия с миром, учится владеть своим телом и адекватно реагировать на его активность, а также концентрировать активность разных органов чувств на значимом объекте. В это же время вырабатывается навык произнесения и соотнесения с чувственными комплексами, репрезентирующими фрагменты реальности, слов, оперирования ими (мышление и речь) как часть *практик телесной идентичности*. На этом этапе «вхождения в реальность» боль выступает критерием

успешности/неуспешности действия, а страх является симптомом угрозы. Формируется «онтологическая» аксиома опасности/неопасности/приятности любого предмета.

Второе поле — горизонт элементарных социальных навыков, навык коммуникации с другими людьми, сосуществования и взаимодействия в коллективе. Критериями успешности на пути обретения *коллективной (социальной) идентичности* выступают стыд и радость поощрения. На этом уровне практик реальности вырабатывается навык соотнесения своих слов, мыслей и действий с коллективными требованиями. Мораль (нравственность) выполняет роль свода правил, а совесть — критерия соответствия индивидуальных действий легитимированным коллективом правилам. Онтологическая максима этого уровня — *любой объект/действие являются моральными или аморальными*.

Третье «игровое поле» очерчивает горизонт личностного взаимодействия с миром, на основе навыка оперирования с абстрактными значениями. На этом уровне вхождения в реальность формируется *общекультурная (т.е. не полностью детерминируемая коллективным субъектом сообщества) идентичность (индивидуальность или личность)* и усваиваются императивы неутилитарных ценностей, формируются навыки соотнесения своих действий с внеконтекстуальными регулятивами, согласно которым *любой объект/действие (не) ценны, правильны, прекрасны*.

Социальная реальность, вхождение в которую осуществляется через описанные этапы, складывается из символических значений и структур, а также состояний, эмоций, интенций, телесных пресуппозиций с ними связанных, *выработанных в социальном бытии определенного сообщества, закрепленных в мышлении и действиях отдельных людей и актуализируемых в их совместных практиках по «освоению мира»*, направленных на продолжения со-бытия в свете представлений о личном комфорте, благоприятных межличностных отношениях и сохранении общественно ценного, а также связанных с сохранением собственной телесной, коллективной и культурной идентичности. В социальной реальности *не существует смыслов, свободных от описанных экзистенциальных коннотаций, усваиваемых индивидом в процессе вхождения в «игровые поля культуры»*.

Мир для нас состоит не из «материальных» вещей, данных раз и навсегда, а из элементов социальной реальности, ограничивающих индивида на уровне 1) интуиций «непроницаемости», «сопротивляемости» внешнего мира, которые связаны с особенностями нашей физиологии и конституируют *телесность* мира «вещей», позволяя нам идентифицировать себя как определенное физическое тело в пространстве и времени. Мы боимся боли и разрушения, но именно потому все наши практики и смыслы окрашены в тона самосохранения, понимания опасности, стремления к комфорту и т.д.; 2) интуиций со-бытия с другими, что позволяет нам идентифицировать себя как часть того коллективного субъекта, который наделяет нас энергией собственной жизни. Мы ищем любви, стыдимся, согласовываем свои действия с действиями других; 3) интуиций наличия ценного, прекрасного, должного, которые даны и понятны в нашем внутреннем мире, но не принадлежат нам, так как могут быть утверждены только в интересубъективной реальности, атрибутами которой они и являются. Они — часть объективности того, что существует благодаря нашему стремлению их утвердить своей мыслью, действием, чувством.

Существующее каждый раз актуализируется в нашей деятельности, мышлении, коммуникации. *Существует ли существующее вне этих актуализаций?* Можно согласиться с тем, что существует, но об этом существовании *мы ничего не сможем сказать*. Здесь мы вплотную подходим к обострившемуся в последнее время спору реалистов (новых реалистов, например, Маурицио Феррариса) и конструктивистов (традиция Канта — Витгенштейна). Суть этого спора заключается в том, имеем ли мы доступ к «вещам в себе» или доступ к ним полностью преграждают концептуальные схемы, лингвистические и социальные правила и т.д. Ответ может быть следующим: с одной стороны, мы всегда имеем дело с социально нагруженным знанием о мире — сегодня мы говорим о природных катаклизмах, а не о гневе богов и духов, ищем

психологические основания душевных расстройств, а не изгоняем бесов и т.д., т.е. мы конструируем реальность. С другой, мы не можем отменить объективности ураганов и землетрясений, должны считаться с волей других людей, законов и т.д. Реальность реальна, но ее облик культурно изменчив. Мы утверждаем, что «вещи» *существуют* в наших знаниях, мыслях, действиях, коммуникациях, но существуют объективно. Именно здесь они обретают некую сущность и «проявляются» в виде законной части реальности. Мы, в силу особенностей своей физической и социальной природы, не можем отменить это существование, но вне нас о сущности существующего как и о самом существующем говорить бессмысленно.

Взаимодействие с другими людьми является неотъемлемой частью правил «игр» на каждом из этапов вхождения в реальность. Подчинение воли и действий усвоенным в игровых практиках *стандартам* коммуникации, мышления, действия легитимированным в определенном сообществе, придает нашим мыслям и действиям интесубъективный характер и формирует социальное пространство. Способы мышления и действия, авторство которых нельзя приписать индивидам, но которые при этом позволяют достигать взаимопонимания, Венсан Декомб назвал «институциями смысла» [Descombes 1996]. Опираясь на дефиницию французского философа и несколько расширяя ее, можно определить способы гармонизации индивидуальных усилий, усваиваемые в процессе «вхождения в реальность», в качестве трансцендентальных (априорных и всеобщих) для культурного универсума форм, благодаря которым облик мира закрепляется надындивидуальным образом в качестве *институций интесубъективности*. Эти алгоритмы придания субъективной реальности социального статуса являются общекультурным достоянием, для сохранения и трансляции которого сообщества вырабатывают специальный инструментарий и ответственные за сохранность социальной реальности структуры.

Формы *телесного* вхождения в реальность определяют типические для сообщества способы взаимодействия с «вещами», наличествующими в реальности (в том числе, например, с экранными персонажами), простейшие эстетические реакции и, возможно, некоторые составляющие того, что получило название «габитуса» — ориентиры желательного/нежелательного, часть мимики и жестикуляции, определенные составляющие вкуса, связанные с представлением о телесной идентичности. По всей вероятности, значительная часть «гендерной идентичности» закладывается на этом этапе социализации в качестве «реальности пола». Институции интесубъективности уровня *коллективной идентичности* детерминируют способы воспроизведения ситуаций легитимных для сообщества совместных (социальных) действий. Субъективные интенции на этом уровне гармонизируются вокруг алгоритмов формирования «перформативных» контекстов, превращающих действия индивидов в более-менее «ритуальные» роли воспроизведения социальной структуры. В том числе к этим алгоритмам следует отнести и способы придания некоторым мыслям и предложениям интесубъективного значения путем их структурирования и обоснования в соответствии с каноническими образцами — стратегиями рациональности (подробнее см. [Белокобыльский 2008]). Выполнение условий, наделяющих индивидуальные действия социально значимым смыслом — преклонения перед святынями, дарения, вступления в брак, доказательства теоремы или экспертной оценки — те задачи, которые решают транслируемые во времени институции интесубъективности этого уровня. *Высший* уровень интернализации предполагает приобщение к каноническим образцам мышления о реальности в целом и связанным с ними способам социального действия. Если первые два уровня интернализации предполагают лишь незначительную модификацию усвоенных образцов мысли/действия, то третий уровень предоставляет индивиду контекстуальное знание, наделяющее значимым смыслом предыдущие уровни воспроизводства социальной реальности, и позволяет (иногда прямо заставляет) их трансформировать.

Практики телесной и коллективной идентичности предполагают определенные представления об «онтологическом контексте» (метасхеме) в котором они остаются уместными (легитимными), однако это либо имплицитное «знание», либо более-менее фоновое представление, не требующее артикуляции в ритуальной ситуации.

Например, на «телесном» уровне человек может допускать наличие пола у мультипликационных персонажей или даже неодушевленных предметов (как фигуру речи), но при этом не может задаться осмысленным вопросом о необходимости половых различий у людей и соотношении полов у героев мультфильма и настоящих людей. Даже высшие из ритуальных знаний второго уровня, предполагающие знания о «мире в целом» — например, в ритуалах обновления космоса у некоторых архаичных народов — не предполагают возможности принципиальной модификации самого ритуала. Институты интерсубъективности, предоставляющие человеку способы мышления о целом в метафизических, онтологических, гносеологических, этических и эстетических категориях, формируют контекст практик, которые необходимы сообществу наименее часто, но зато в наиболее ответственные моменты его жизни — моменты критических испытаний, связанных с внутренними и внешними факторами. Так как в большинстве жизненных ситуаций человеку хватает интуитивных, так сказать, «фоновых» представлений о мире как целом, эти, назовем их онтологическими, знания обычно не связаны в жесткую систему и не представляют собой стройной «теории мира». Однако именно эти знания систематизируют структуру социальной реальности, указывая место эмпирической ситуации в иерархии культурных значений и превращая близкие в физическом отношении комплексы информации, например, дерево в одном случае в сакральный предмет, а в другом — в источник древесины.

Знания подобного рода поддерживаются готовыми образами, которые транслируются в культуре определенными институтами, ответственными обычно за хранение не только онтологического знания, но и связанных с ними практик. В том виде, в котором они включены в практические знания описанных ранее уровней социальных игр, они исполняют роль культурного априори и изменения, даже достаточно существенные трансформации самих игровых полей, вряд ли серьезно скажутся на онтологических метасхемах. Однако изменения представлений о целом оказывает влияние на все уровни культурных смыслов и практик.

Именно поэтому институты, ответственные за хранение «онтологических стандартов», как правило, выделены в обособленные социальные институты (подобные архаическим институтам знахарства, шаманства или религиозным институтам), наделены высочайшим социальным авторитетом в силу близости к высшему знанию/реальности, как последние и главные арбитры в любых возможных в сообществе спорах. По большому счету институты хранения «онтологических смыслов» играют роль маяков, связывающих мириады частных субъективностей в целостную социальную систему и на ментальном, и на физическом уровне. Учитывая значимость визуализаций существующего в его целостности (включая эмпирически ненаблюдаемые регионы), техник поддержания онтологической веры и репрессивных практик для отступников, на институты онтологической ответственности можно распространить все те функции и полномочия, которые Ризебротт связывал с религиозными организациями: они сосредотачивают в своих руках специфические знания, символы и образы, культурные объекты и пространства, обучение и лицензирование специалистов (см. [Ризебротт 2005, 45]). Несмотря на то, что указанные функции и полномочия существенно трансформируются во времени: знания и символы — от сакральных онтологических мифов до канонов священных писаний и фундаментальных теорий; объекты и пространства — от табуированных территорий до алтарей и коллайдеров и т.д., их социальное значение сохраняется.

Бесперебойное функционирование институтов онтологической ответственности, регламентирующих структуру повседневных практик воспроизводства социальной реальности и сохранения ее во времени, гарантирует стабильность социальной группы и жизнедеятельности входящих в нее индивидов. Даже коррекция, не говоря уже о сломе индивидуальных механизмов поддержания реальности, всегда так или иначе «завязанных» на онтологические смыслы, может разрушить социальную реальность как таковую. Для уничтожения культурного универсума или сообщества совсем не обязательно физически уничтожать людей или ареал их обитания.

И здесь самое время вернуться к вопросу, поставленному в начале статьи. Устойчивость нашего облика реальности основывается на институциях intersубъективности, которые, по крайней мере в виде социальных институтов онтологической ответственности, достаточно уязвимы в эпоху современных технологий, позволяющих достучаться до каждой отдельной субъективности если не на уровне трансцендентальных структур, то в социальных сетях, с помощью глобальных СМИ и массовой культуры. В свете сказанного выше, нетрудно заметить, что значимость субъективного участия в деле созидания социальной реальности, связанная с ограничениями, которые накладывает конечность индивидуальных знаний и опыта, неизмеримо повышает роль фактора привлечения внимания к тем или иным формам тактики и стратегии социального поведения. Распространяя роль «научных тем», в которых Дж. Холтон видел своеобразные песчинки, вокруг которых формируется тело «жемчужин» научных теорий на весь культурный универсум [Холтон 1981], следует подчеркнуть значимость «моды» и «события» для артикуляции той или иной части инструментария созидания смыслов реальности. Если воспользоваться примером реки, предложенным Людвигом Витгенштейном, в которой роль русла играют предложения «глубинной грамматики», а воды — эмпирические предложения, то ситуативную актуализацию тех или иных эмпирических ситуаций можно сравнить с прокатывающимися по воде волнами.

Механизмы масштабных трансформаций социальной реальности сегодня включают этапы артикуляции определенной ситуации, которая актуализирует некоторую проблему и связанный с ее постановкой и решением инструментарий. И исходная ситуация, и связанные с ней практики рассматриваются в свете определенных онтологических императивов, после чего в социальные практики и связанные с ними субъективности вносятся определенные изменения. Артикуляторами проблемы могут выступать эксперты, политики, лидеры мнений, актуализаторами — СМИ. Что же касается институций онтологической ответственности, выносящих вердикты и корректирующих практики /мышление/реальность, то их роль сегодня опосредована деятельностью различных ангажированных аналитических центров, а также институтов публичного поощрения/осуждения, наподобие премиальных комитетов и международных судов.

В наше время, как и в любую другую эпоху, можно выделить различные виды «онтологической конкуренции», направленные на более или менее глобальную перестройку определенных сообществ, обещающих участникам борьбы политические и экономические дивиденды. Это и появившиеся буквально несколько лет назад религиозно-мотивированные проекты глобального развития, стремящиеся откорректировать, а то и прямо заменить укоренившиеся на Западе ценностно-мировоззренческие максимы [Водоразделы секуляризации 2018]. Это и менее масштабные попытки навязать альтернативные устоявшимся представления об истории, добре и зле, связанные с активностью значимых культурно-политических центров современного мира, подобных США, ЕС, России и Китаю.

Данная статья не ставит целью детальный анализ функционирования институтов онтологической ответственности. Тем не менее, принимая во внимание указанные в начале статьи кризисные тенденции, необходимо хотя бы эскизно наметить авторское понимание процессов онтологических трансформаций, неизбежно связанных с деятельностью указанных институтов, а также в эвристических целях попробовать привести несколько иллюстраций.

В истории можно достаточно точно указать периоды радикальной трансформации онтологических убеждений масштабных сообществ, когда происходила кардинальная ломка их социальной структуры. Для западной цивилизации к таковым можно отнести, например, смену античного онтологического дуализма, характерного для эпохи господства мифа, христианским монизмом или же более позднюю рациональную трансформацию религиозного монизма в монизм секулярный, приведший к рождению науки Нового времени со всеми вытекающими последствиями. Усиление антропоцентрической рационализации универсума культурных смыслов западной цивилизации соответственно увеличивало и значимость разума в процессах онтологических трансформаций. До определенного времени человеческий разум вообще рассматри-

вался скорее как фактор естественного приближения к универсальным идеалам, наличие и безоговорочная привлекательность которых сохраняли свою мифическую природу. Однако роль литературных, политических, философских и т.д. движений поступательно усиливалась, и они становились новым значимым фактором онтологических трансформаций.

К середине XX в., после двух войн и критического переосмысления природы и целей человеческого разума, вопрос конструирования социальной реальности встал на повестке дня не только в теоретической, но и в практической плоскости. Рассмотренные ниже примеры касаются, возможно, одних из наиболее животрепещущих тем современности и ни в коем случае не являются надуманными или искусственными. Однако сегодняшнее звучание они приобретают не только в силу естественного процесса актуализации ценностей, потенциально наличествующих в культурном опыте, но и в результате целенаправленной их артикуляции доступными средствами и в подходящий момент, в том числе современными средствами индивидуального воздействия на конкретные сознания (с помощью СМИ, Интернета, социальных сетей и т.д.). Очень важным представляется и понимание того факта, что «аранжировка» этих и других существенных элементов смыслового универсума влияет на конфигурацию самого универсума, открывая путь к целенаправленным «демиургическим» вмешательствам в социальную реальность. Кроме того, рассмотренные темы – легитимация нетрадиционной половой ориентации и практически сакральное осмысление отношений между нациями – очевидно изменяют структуры «полей» телесной и коллективной идентичности. В этой связи следует заметить, что если традиционные институции онтологической ответственности, подобные жречеству, церкви или даже академиям наук, видели своей задачей служение чему-то высшему – божественным силам и истине, то сменяющие их сегодня исследовательско-аналитические центры задаются целью направленного воздействия на прагматическую (созданную в деятельности людей) реальность, существование которой они исключительно и утверждают «онтологически».

Например, конструирование современного отношения к ЛГБТ сообществу проходило по трем магистральным направлениям, терминологическому, правовому и психологическому. Так, Карл Ульрих в своей серии книг «Исследование загадки любви между мужчинами» (1860-е), предложил термин «уранизм», а в 1886 г. немецкий публицист Карл Мария Кертбени впервые использовал термин «гомосексуалист»; в 1901 г. Магнусом Хиршфельдом был предложен термин «третий пол», который с тех пор стал широкоупотребимым. Такое терминологическое разнообразие продержалось до конца 60–70-х гг. XX в. После Стоунволлских бунтов появилась необходимость поиска термина, который мог бы служить самоназванием для сексуальных меньшинств и при этом не иметь негативных коннотаций. Так был сконструирован, общеизвестный сегодня термин-аббревиатура – ЛГБТ. С правовой точки зрения XX век прошел под эгидой декриминализации гомосексуальных связей. Сегодня ЛГБТ движение открыто выступает за включение норм на уровне национальных законодательств (национальные конституции), закрепляющих права сексуальных меньшинств. На страны, в которых до сих пор гомосексуальные связи не декриминализованы, оказывается давление международного сообщества, с требованием соблюдать «права человека». Наконец, важнейшей вехой на пути исключения гомосексуальности из списков патологий и девиаций и укоренение ее как социальной и психической нормы стало сделанное в 1973 г. предложение члена комитета Американской психиатрической ассоциации Р. Спитцера не считать ее психическим расстройством, а в 1992-м Всемирная организация здравоохранения исключила гомосексуальность из списка заболеваний. Вся эта кропотливая работа велась параллельно с коррекцией дискурса общественного сознания, в котором гомосексуальность все увереннее занимала место социальной нормы. Важную роль здесь сыграл бестселлер Алана Холлингхёрста «Линия красоты» пропагандирующий гомосексуализм, который в 2004 г. был удостоен Букеровской премии, а через год стал основой для мини-сериала ВВС, сделавшего его всемирно известным.

Все это лишь небольшая часть всемирного движения, имеющего сегодня сотни ипостасей и миллионы сторонников. В результате реализации специфически интерпретированного принципа свободы воли человека (относящегося к сфере культурной онтологии западной цивилизации) в качестве нормы были легализованы отношения, которые в материнских для западной культурах — иудейской и христианской — были однозначно табуированы. Символом произошедших изменений можно считать обвинение Алана Тьюринга, осужденного в 1952 г. за совершение «грубой непристойности» (гомосексуальности) и его же посмертную амнистию королевой Елизаветой II 24 декабря 2013 г.

Можно констатировать, что в последние годы вмешательство в процессы утверждения собственной идентичности и связанные с ними механизмы воспроизводства различных уровней социальной реальности стало не только нередким, но была создана среда, в которой осуществляется своеобразная конкуренция методов воздействия на людей для извлечения политической и экономической выгоды. В качестве примера можно привести участвовавшие случаи артикуляции американскими учеными и экспертами экзистенциального значения Украины для высшего советского и немецкого руководства в 20–40-е гг.

Подводя итоги исследования, можно сказать, что именно стандарты и алгоритмы, транслируемые во времени институтами интересубъективности (способы взаимодействия с реальностью, собой и другими людьми, обеспечивающие самосохранение, навыки и правила, превращающие субъективные ситуации в социально значимые стратегии смыслообразования, обоснования и легитимации, онтологические визуализации и т.д.), образуют «каркас» социальной реальности, позволяющей индивиду осмысленно ориентироваться в мире, а сообществу — получить гармонизированную интересубъективную модель социальных практик. Так как львиная доля указанных стандартов усваивается в процессе игрового научения, то связанные с ними культурные смыслы, интуитивно понятные на индивидуальном уровне (как связанные с привычными навыками и практиками), не могут быть формализованы. Осознание реальности, включая интеллектуально непрозрачные ее элементы, осуществляется в понятиях и образах, связанных с господствующими в обществе онтологическими представлениями, опирающимися на механизмы индивидуального утверждения социальной реальности, но оформляемыми в соответствии со стандартами, транслируемыми институтами онтологической ответственности. Фактически усилия по гармонизации собственной субъективности с другими на основе стандартов интересубъективности представляют собой ядро человеческих практик утверждения реальности. И именно с хрупкостью этой основы в эпоху глобальных средств воздействия на индивида связаны те риски, с которыми столкнулась сегодня западная цивилизация. Похоже, что именно осознание открытости трансцендентальных структур мышления и культурного действия для внешнего влияния и готовность воспользоваться этим открытием со стороны Запада и запустили, возможно, роковую для него же волну глобальной конкуренции.

Примечания

¹ Всем известна ситуация перехода от непонятного нагромождения линий, цветов и фигур, например, на картинке к осмыслению изображения, пониманию того, что же изображено. После этого перехода вернуться к изначальному хаосу в восприятии практически невозможно.

² Эта мысль может быть проиллюстрирована эпизодом из фильма «На 10 минут старше» (эпизод «На десять тысяч лет старше» авторства Х. Вернера). В 1981 в джунглях Амазонии впервые произошёл контакт племени уру-эу-вау-вау с европейской цивилизацией. Через 20 лет численность племени сократилась наполовину из-за болезней, а коллективные верования, оживающие в ритуале, предстают как нелепые, дикие и кровавые.

³ «...Не имеет совершенно никакого значения, является ли социально одобренное или почерпнутое знание действительно истинным» [Шюц 2004, 518].

⁴ «...Весь процесс употребления слов в языке (2) можно представить в качестве одной из тех игр, с помощью которых дети овладевают родным языком. Я буду называть эти игры “языковыми играми” и говорить иногда о некоем примитивном языке как о языковой игре» [Витгенштейн 2003, 227].

⁵ «“Языковой игрой” я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен» [Витгенштейн 2003, 227].

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Александр 2013 – *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Праксис, 2013 (Alexander J. *The Meanings of Social Life: a Cultural Sociology*. Russian translation).

Вебер 2016 – *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т.; [пер. с нем.]; сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина. Т. 1. Социология. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016 (Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Russian translation).

Витгенштейн 2003 – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Языки как образ мира. М.: СПб., 2003. С. 220–548 (Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Russian translation).

Голдштейн 2012 – *Голдштейн У.* Секуляризация и иранская революция // Неприкосновенный запас. 2012. № 6. С. 51–78 (*Goldstein W. Secularization and the Iranian Revolution*. Russian translation).

Корм 2012 – *Корм Ж.* Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна. М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2012 (Corm G. *La question religieuse au XXIe siècle: Géopolitique et crise de la postmodernité*. Russian translation).

Різебродт 2005 – *Різебродт М.* Повернення релігій. Фундаменталізм та «Боротьба культур» / Пер. з нім. Р. Мов'як. Львів: Ахілл, 2005 (Riesebradt M. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*. Ukrainian translation).

Холтон 1981 – *Холтон Дж.* Тематический анализ науки / Пер. с англ. А.Л. Великович, В.С. Кирсанов, А.Е. Левин. М.: Прогресс, 1981 (Holton G. *Thematic Analysis of Science*. Russian translation).

Шюц 2004 – *Шюц А.* Избранное: Мир, святящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004 (Schutz A. *Symbol, Reality and Society*. Russian translation).

Primary Sources

Berger, Peter (1997) “Epistemological Modesty: an Interview with Peter Berger”, *The Christian Century*, 29 Oct., p. 974.

Dennet, Daniel (2005) *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, London.

Descombes, Vincent (1996) *Les institutions du sens*, Éditions de Minuit, Paris.

Ссылки – References in Russian

Белокобыльский 2008 – *Белокобыльский А.В.* Основания и стратегии рациональности Модерна. К.: Парапан, 2008.

Білокобильський 2015 – *Білокобильський О.В.* Трансцендентне в структурі європейського культурного простору // *Intelektualiści i młoda inteligencja budowniczymi społeczeństw obywatelskich*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, 2015. S. 146–150.

Водоразделы секуляризации 2018 – Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы: монография. Под ред. А. Белокобыльского, В. Левицкого. М.: Академический проект, 2018.

Юлина 2004 – *Юлина Н.С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004.

Social Reality. Institutions of Intersubjectivity

Oleksandr V. Bilokobylskyi, Victor S. Levytskyi

The article raises a question about causes of destabilization of value-worldview dominants that are fundamental for Western culture, which authors connect with the understanding of social reality construction mechanisms. In particular, it is suggested to make forms and actions, which help to implement subjective interpretations of reality as a basis of intersubjective social reality, a research problem of philosophical study. These forms are called institutions of intersubjectivity in the article. Game levels of learning intersubjective forms of body, collective and general cultural identity are analyzed, the role of custodians and translators of cultural ontology that change their appearance and ways of social functioning in accordance with the ontological ideas that are relevant for one or another era, is clarified. Authors justify a thesis regarding a question, which states that during the age of development of technologies of mass impact on individual subjectivity cultural identity and senses connected to it can transform up to the essential distortions (changes) of social reality based on them (including value and ideological beliefs), that can and already became a factor of political and market competition in global world.

KEY WORDS: meaning, social reality, practice, intersubjectivity, ontology, cultural ontology, identity, game.

Oleksandr V. Bilokobylskyi – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Kyiv Branch of the Institute of Strategies of Global Development and Adaptation, Kyiv, Ukraine.

alexwhdoc@gmail.com

Victor S. Levytskyi – CSc in Philosophy, Director of the Institute of Strategies of Global Development and Adaptation, Kyiv, Ukraine.

uisgda@gmail.com

Received at May 3, 2018.

Citation: Bilokobylskyi, Oleksandr V., Levytskyi, Victor S. (2018) “Social Reality. Institutions of Intersubjectivity”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2018), pp. 77–89.

DOI: 10.31857/S004287440001538-6

References

Bilokobylskyi, Oleksandr V. (2008) *Foundations and Strategies of Modern Rationality*, Parapan, Kyiv (In Russian).

Bilokobylskyi, Oleksandr V. (2015) “Transcendent in the structure of European cultural space”, *Intelektualiści i młoda inteligencja budowniczymi społeczeństw obywatelskich*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa, pp. 146–150 (In Ukrainian).

Bilokobylskyi, Oleksandr V., Levytskyi, Victor S. (2018) *Watersheds of Secularization: Western Civilizational Project and the Global Alternatives: Monograph*, Akademicheskii proekt, Moscow (in Russian).

Julina, Nina S. (2004) *Mind-Breakers of the Consciousness problem: Daniel Dennett's Concept*, Canon+ , Moscow (In Russian).