



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Лики культуры



ТОПОС УТОПИИ:
ПРОСТРАНСТВЕННАЯ МЕТАФОРИКА
В НОВОЕВРОПЕЙСКОМ СОЦИАЛЬНОМ
КОНСТРУИРОВАНИИ

К.В. ЛОЩЕВСКИЙ

Феномен человеческого общества, представляя собой одну из важнейших тем философского и в целом гуманитарно-теоретического мышления, всегда нуждался в адекватных средствах для своего описания. При этом специфика самого объекта дескрипции, который не дан исследователю в качестве эмпирически обнаруживаемого, внешнего по отношению к нему предмета, а представляет собой, по выражению Н. Лумана, «самоописывающийся и самонаблюдающийся объект», порождает серьезные проблемы в поиске таких средств. Начиная с Платона, исследователи раз за разом прибегают для этого к различным аналогиям и уподоблениям, характер которых свидетельствует о том, что, описывая генезис и структуру социума, они почти всегда ориентируются на представление об обществе как об особом рода пространстве. При этом следует отметить, что пространственные аналогии используют не только сторонники идеи природного (органического) происхождения и функционирования общества и государства, но и такие социальные конвенционалисты, как, например, Томас Гоббс или Жан-Жак Руссо, прямо отождествлявшие социум с неким специфическим телом, или организмом, а стало быть, имплицитно приписывавшие ему пространственный характер.

Более того, даже такая современная, коммуникативно и функционально ориентированная социологическая концепция, как теория систем Никласа Лумана, базируется, по сути, на фундаментальной пространственной метафоре. По словам Лумана, «система является формой различения, то есть имеет две стороны: систему (как внутреннюю сторону формы) и окружающую среду (как внешнюю сторону формы)»¹.

Таким образом, центральная системно-теоретическая дифференция «система/окружающая среда» предполагает именно то-

пологическое различие между внутренним и внешним, т.е. система, а именно такой системой и является общество в системно-теоретической социологии, всегда понимается как своего рода анклав, окруженный неким чужеродным пространством, что возможно только при наличии между ними достаточно отчетливой границы. В этой связи можно констатировать, что дифференция «внешнее/внутреннее» в данном случае оказывается пространственной модификацией еще более архаичного различия «свое/чужое», «мы/не-мы», посредством которой последнее модернизируется и рационализируется, включаясь тем самым в контекст современного научного знания. И этого не в силах отменить никакие инвективы самого Лумана по адресу пространственной инерции в мышлении социальных систем, его стремление элиминировать из сферы социального все, кроме аутопойетически воспроизводящих себя коммуникаций, включая самих людей: «Конкретные люди являются не частью общества, а частью его окружающей среды... Социальной операцией является лишь сама коммуникация... Сегодня следует исходить из того, что коммуникация определяет оставшееся значение пространства, а не наоборот, не пространство допускает и ограничивает коммуникацию»².

Оперативная закрытость системы, состоящей из собственных операций, которая является, согласно Луману, основополагающей характеристикой системно-теоретически понимаемого общества, так или иначе мыслится исходя из оппозиции внешнее/внутреннее, а следовательно, апеллирует к нашему интуитивному, до-рефлексивному чувству пространства.

При этом важно отметить, что социум не просто интерпретируется как специфическое пространство, но и сама эта интерпретация обусловлена определенным представлением о пространстве как таковом. Античное представление о космосе как об эвтонически пропорциональном, математически структурированном пространстве находило свое соответствие в идее рационально организованного полиса, структурные элементы которого так же гармонично согласуются друг с другом, как отдельные сегменты (места, топосы) вызывающего восхищение своим безукоризненным порядком космоса. При этом иерархическая организация полиса легитимируется идеей естественной гетеротопичности космоса, сосуществования в его пространстве принципиально неравноценных элементов, его вертикальной ориентацией. Подобным же образом и сформировавшаяся в лоне новоевропейского естествознания идея бесконечного гомогенного пространства, каждая точка которого ничем не отличается от любой другой и которое выступает в качестве нейтральной арены действия физических тел и сил, корреспондирует с концепцией эгалитар-

ного «демократического» общества. Последнее представляет собой не более чем совокупность атомарных автономных индивидов (или даже «систему самовоспроизводящихся коммуникаций»).

Одной из самых древних и в то же время живучих аналогий, с помощью которой осуществляется дескрипция трудноуловимого феномена социума, является его уподобление живому, в том числе и человеческому телу. Картину такого рода прямого уподобления мы можем наблюдать, например, в сцене увещевания плебеев экс-консулом Менением Агриппой во время их демонстративного ухода на Священную гору в 494 г. до н.э., описанной Титом Ливием во второй книге «Истории Рима от основания города»: «В те времена, когда не было, как теперь, в человеке все согласовано, но каждый член говорил и решал, как ему вздумается, возмутились другие члены, что все их старания и усилия идут на потребу желудку; а желудок, спокойно сидя в середине, не делает ничего и лишь наслаждается тем, что получает от других. Сговорились тогда члены, чтобы ни рука не подносила пищи ко рту, ни рот не принимал подношения, ни зубы его не разжевывали. Так, разгневавшись, хотели они смирить желудок голодом, но и сами все, и все тело вконец исчахли. Тут-то открылось, что и желудок не нерадив, что не только он кормится, но и кормит, потому что от съеденной пищи возникает кровь, которой сильны мы и живы, а желудок равномерно по жилам отдает ее всем частям тела. Так, сравнением уподобив мятежу частей тела возмущение плебеев против сенаторов, изменил он настроение людей»³.

В этой сцене соматическая модель социума представлена с максимальной физиологической экспрессией, что, по всей видимости, объясняется характером ситуации и особенностями аудитории, однако и в целом связь между общественно-политическим устройством и строением живого тела (а через него и пространственной структурой всего космоса в целом) в течение столетий выступала в качестве универсального фона, на котором разворачивались социально-политические дискурсы. Так, Платон, рассуждая в IV книге «Государства» о структурном соответствии полиса и человеческой души, прибегает к нозологической, а стало быть, в конечном счете, к соматической аналогии: «Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе... Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе»⁴. Платоновская социо- и психотопология, в которой каждый топос функционален, а каждая функция локализована в соответствии со структурой целого, неявно (а иногда и вполне открыто)

апеллирует к строению живого организма, в котором каждый телесный орган занимает надлежащее ему место и выполняет своиственные ему функции. Своей кульминации платоновский органицизм достигает в концепции универсума как гигантского живого существа, всеинтегрирующего и самодостаточного мирового животного, безукоризненно функционирующего космического организма, безупречное качество жизнедеятельности которого обеспечивается его структурно-топологическим совершенством.

Оставаясь на почве космологии и онтологии Платона, можно вспомнить, например, и о том, что знаменитое платоновское сравнение блага, понимаемого как беспредпосылочное начало и первая причина бытия всего сущего, с Солнцем, выступающим в качестве неиссякаемого источника живительного света, который позволяет глазу видеть расцветающий под солнечными лучами и становящийся благодаря им зримым мир эмпирических вещей, в течение долгого времени находило свое соответствие как в анатомической, так и в политической областях. Петер Слотердайк отмечает в этой связи, что вплоть до выхода в свет трактата Уильяма Гарвея «Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных» (1628), в котором была осуществлена реконструкция полного, т.е. завершающегося венозной системой, круга кровообращения, из чего следовало, что исходящая из сердца кровь возвращается к нему по замкнутому циклу, в анатомии и физиологии господствовало представление о сердце, продуцирующем и раздающем свою кровь всем прочим органам и внешним членам тела.

Политическим эквивалентом этой медицинской теории явилась концепция абсолютной монархической власти: по словам Слотердайка, «в эпоху господства идеи сильной монархии... представление о том, что отправленная кровь, пройдя круг, может возвращаться к своему отправителю... было тождественно нанесению оскорбления монаршему величию, а именно: если бы кровообращение было полным, то монарха, как и сердце уже нельзя было бы представить в качестве абсолютного дарителя, ибо он в той же степени должен был бы восприниматься в качестве получателя даров, поступающих к нему с периферии; в таком случае центр уже не мог бы править Божьей милостью как сердце, а правил бы как конституционное сердце, которое должно присягать на конституции кровообращения»⁵.

Распространенность использования модели живого тела для объяснения и иллюстрации функционирования социально-политических формообразований не в последнюю очередь связана с тем, что оно представляет собой специфическое пространственно-функциональное единство, структурные элементы которого, отдельные органы, одновременно и строго функциональны, и

жестко локализованы. Иными словами, тело — это особенным образом организованное пространство, фундаментальными характеристиками которого являются его замкнутость, т.е. четкая граница между ним и всем прочим пространством, и функционально-гетеротопическая структура, предполагающая тесную связь между пространственным расположением своих моментов и той ролью, которую они играют в жизнедеятельности целого. В теле живого организма функции его органов визуализированы и доступны непосредственному наблюдению, вследствие чего оно оказывается весьма привлекательной моделью для демонстрации функциональной структуры социально-политической общности.

При этом особенно важным и показательным является тот факт, что к соматическим (и, в конечном счете, пространственным) аналогиям прибегают не только сторонники идеи естественного генезиса социальных единств, с самого начала рассматривавшие общества как особого рода живые организмы, но и представители прямо противоположного направления социально-политической мысли, а именно — сторонники теории общественного договора. Томас Гоббс, приступая к своим рассуждениям о «материи, форме и власти государства церковного и гражданского» (а соединение материи и формы уже предполагает разговор о некоем теле, о телесной сущности), о генезисе и природе политической общности как таковой, предпосылает им аналогию между государством как политической общностью и «искусственным человеком», отличающимся от естественного только своими размерами и силой⁶. При этом легитимность такой аналогии, в свою очередь, обосновывается тезисами об искусстве как подражании природе и жизни как простом движении членов, «начало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части»⁷. С этой точки зрения автомат, механизм представляет собой непосредственный аналог живого организма, обладающий искусственной жизнью, а это означает констатацию принципиальной возможности имитации последнего, которая и реализуется в создании искусственного животного, Левиафана, гигантского политического тела.

Различие между организмом (одушевленным телом) и механизмом тем самым может быть сведено к различной локализации вышеупомянутого «начала движения членов». Если у живого тела оно располагается в «в какой-нибудь основной внутренней части», то механизм приводится в движение извне, т.е. представляет собой тело, в котором оппозиция внешнего и внутреннего нейтрализована, поскольку его внутреннее пространство ни в коей мере не является для него в большей степени «своим», чем внешнее. Организм же (живое тело) — это специфически (локально-функционально) организованное пространство, для которого раз-

личие между внешним и внутренним (между «своим» и «чужим», между «системой» и «окружающей средой») имеет конститутивное значение.

Таким образом, представление о политически организованном социуме как о теле живого организма трансформируется у Гоббса в концепцию политической общности как искусственно созданного механизма, живущего искусственной жизнью, т.е. функционирующего в соответствии с заданной извне программой. Тем самым старая организмическая аналогия усложняется: социум (а для Гоббса *commonwealth*, *civitas* – это и государство, и община, совокупность людей, объединенных неким общим интересом, в данном случае – зафиксированным в специальной конвенции желанием обеспечить собственную безопасность) уподобляется искусственному механизму, который, в свою очередь, представляет собой имитацию тела живого организма.

Однако при более внимательном рассмотрении этого механизма обнаруживается, что механистичность отнюдь не исчерпывает всей его сущности, ибо его пространственная конституция, несомненно, предполагает принципиальную значимость различия между внутренней и внешней сферами. Если в организме внутренне локализованным «началом движения членов» является душа, согласно Гоббсу, «дающая жизнь и движение всему телу», то в «искусственном человеке» – государстве – ее аналогом оказывается верховная власть, «искусственная душа», которая, подобно «естественной» душе, изнутри направляет деятельность всех его органов и не в силах выйти за пределы области своей компетенции, ограниченной пространством данного социально-государственного тела.

Это означает, что, учреждая в результате заключения общественного договора социально-политическую общность, участники конвенции не просто создают некий нейтральный инструментальный механизм, предназначенный для решения ставящихся перед ним извне задач, а порождают принципиально новую реальность, новое пространственно протяженное тело, включающее в качестве своих структурных моментов их самих и отделенное от внешней по отношению к нему среды онтологически значимой границей. «Commonwealth» Гоббса – это не просто механическая сумма всех его учредителей, это организованное на совершенно новых основаниях пространство, обладающее собственной, пусть и «искусственной» душой, т.е. внутренним принципом своей жизнедеятельности. А это означает, что для него конститутивно различие между внешним и внутренним, между «системой и окружающей средой».

Более того, само определение внутреннего в его отличии от внешнего связано с наличием этого «начала движения», этого

одушевляющего пространство и властвующего над ним центра: внутреннее — это то пространство, на которое распространяется власть души, «формы тела» (в аристотелевском смысле), внешнее — то, что ей неподвластно (по словам Н. Лумана, которые выглядят в этом контексте вполне уместными, «никакая система не может оперировать за своими границами»). Левиафан, «политическое тело», окружен внешней средой, «пространством Бегемота», театром перманентных тотальных военных действий, пространством, в котором отсутствует какой бы то ни было порядок, закон, ибо на него не распространяется власть никакого организующего центра, который интериоризировал бы его, сделал бы его «своим». В акте учреждения политической общности создается новое пространство, вычленяется новый топос, хаос естественного состояния преобразуется в некий порядок, в космос в буквальном смысле этого слова. Поэтому заключение общественного договора представляет собой акт не только социально-политического, но топо- и космогонического значения, не случайно Гоббс сравнивает те «договоры и соглашения, при помощи которых были первоначально созданы, сложены вместе и объединены части политического тела» с «fiat», произнесенным Богом при акте творения⁸.

Впрочем, сам Гоббс, по всей видимости, не придавал слишком серьезного значения пространственным импликациям, вытекающим из уподобления политически организованного социума искусственному телу, которое, в свою очередь, представляет собой имитацию тела живого организма. Возможно, это не в последнюю очередь связано с тем, что для Гоббса различие между организмом и механизмом еще не имело того принципиального значения, которое оно получило позднее, прежде всего в философии немецкого идеализма, сформулировавшей его именно при помощи противопоставления внешнего и внутреннего.

В этой связи следует отметить прежде всего 65-й и 66-й параграфы кантовской «Критики способности суждения», где это противопоставление корреспондирует с оппозицией цели и средства⁹. Рассуждая о вещи как цели природы, Кант указывает, что для этого она (или, по словам Канта, «тело само по себе и своей внутренней возможности»¹⁰) должна представлять собой организм, т.е. не просто быть машиной, имеющей только движущую силу, а обладать «распространяющейся (fortpflanzende — буквально «разрастающейся». — К.Л.) формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом)»¹¹.

Это его свойство связано с *внутренним* совершенством природы, которым обладают вещи, возможные только как цели природы, т.е. органические существа, и которое, согласно Канту, не-

возможно объяснить по аналогии с какой-либо естественной способностью, ибо организация природы не аналогична никакой известной нам каузальности. Органические существа обладают внутренней целесообразностью, находящей свое выражение в их пространственном строении и связи их органов, в их «внутренней форме», которая в силу этого представляет собой «организацию» в буквальном смысле этого слова, не объяснимую посредством механической причинности. Весьма примечательно, что говоря о невозможности рассматривать эту организацию природы по аналогии с каузальностью, Кант противопоставляет ей аналогию с целями природы и в этой связи достаточно неожиданно обращается к примеру из социально-политической области: он вспоминает о недавнем образовании нового государства, Соединенных Штатов Америки, и признает правомерность использования термина «организация» для обозначения магистратов и всего государственного аппарата, «ибо каждое звено такого целого должно быть не только средством, но и целью и, содействуя возможности целого, определяться идеей целого по своему месту и своей функции» (курсив мой. — К.Л.)¹².

Из этого можно сделать вывод, что и для Канта уподобление политической общности организму, т.е. пространственной целостности, для которой решающее значение имеет различие между внешним и внутренним и структурные моменты которой, с одной стороны, четко локализованы, а с другой, строго детерминированы в функциональном отношении и служат исключительно интересам целого, отнюдь не утратило своей актуальности.

Что же касается Томаса Гоббса, то он еще не проводит столь четкого различия между органическим и механическим, во многом следуя антропологическим представлениям Декарта, рассматривавшего человека как одушевленный и руководимый интеллектом механизм («жизнь есть лишь движение членов»¹³), и перенося эти представления на создаваемое по человеческому образу и подобию искусственное разумное животное (а животные с картезианской точки зрения суть не что иное, как механизмы), государство-Левиафан, одушевленное, по словам Карла Шмитта, благодаря суверенному представительному лицу¹⁴, т.е. ничем не ограниченной в своих нормативных для всех компонентов политического тела (членов политической общности) актах верховной власти. Поэтому и для Гоббса принципиально важно, что создаваемая людьми для обеспечения собственной безопасности одушевленная машина ни в коей мере не является всего лишь средством, простым инструментом, используемым своими создателями и пользователями для достижения тех или иных своих целей, а представляет собой обладающее суверенной волей и ставящее перед

собой свои собственные цели существо, которое, в свою очередь, использует в качестве средств для их достижения своих творцов.

Здесь в конструкции Гоббса намечается определенный пространственный парадокс, стремление к разрешению которого, по видимому, во многом способствовало появлению все новых и новых версий теории общественного договора: осуществляющий верховную власть суверен оказывается одновременно и внутренним центром, одушевляющим тело социума и приводящим в движение его отдельные органы, и внешним по отношению к нему самостоятельным субъектом (и, забегая вперед, с этой точки зрения может быть интерпретирован и уже упоминавшийся выше тезис Лумана, гласящий, что конкретные люди не являются частью общества, а принадлежат его окружающей среде). Между сувереном и политической общностью устанавливается странное пространственное отношение, которое уже не укладывается в схему форма/материя и не соответствует основному принципу топологии власти: власть есть способность распоряжаться «своим», внутренним, и она не распространяется на «чужое», внешнее, а в данном случае мы сталкиваемся именно с нарушением всякого мыслимого соотношения между внешним и внутренним. Левиафан одновременно и включает в себя всех членов политической общности (здесь, пожалуй, будет уместно вспомнить о знаменитой иллюстрации к «Левиафану», на которой государство изображено в виде облаченного в корону и держащего в руках монаршие инсигнии гигантского человека, составленного из множества человеческих фигурок), и является некоей трансцендентной ей властной инстанцией.

Можно сказать, что здесь мы сталкиваемся со своего рода социально-политическим измерением неразрешимой психофизической проблемы: с одной стороны, «искусственная душа» искусственного человека-государства не может быть локализована внутри его тела, а с другой, без этой души как без своего движущего центра оно не в состоянии функционировать как органическое целое. В этом смысле (хотя и не только в этом) трактат Гоббса действительно представляет собой у-топию, т.е. описание немыслимого, невозможного и, стало быть, несуществующего топоса, непредставимого пространственного образования.

С этой точки зрения представляется полезным рассмотреть ту существенную трансформацию, которую этот образ государства как своего рода органического механизма (или, если угодно, механического организма) претерпевает у другого крупнейшего сторонника идеи конвенционального генезиса социума и государства, Жана-Жака Руссо. Руссо также неоднократно говорит о социальном и политическом организме¹⁵, но в его интерпретации

акценты существенно смещаются. Акт общественного соглашения, в результате которого учреждается ассоциация граждан, не только является истинным основанием общества, но именно в силу этого акта народ становится народом. В трактовке Руссо этот демогенез подразумевает слияние изначально свободных индивидов в единое целое, в нераздельную часть которого превращается каждый член вновь учрежденной ассоциации. В результате вышеназванного акта это Целое получает свое единство, свое общее Я, свою жизнь и волю. В силу наличия у него перечисленных атрибутов это Целое представляет собой лицо (юридическое), Политический организм, именуемый государством (в пассивной форме), сувереном (в активной) и державой (в отношениях с себе подобными). Таким образом, для Руссо политический организм также является носителем особого рода воли, однако теперь эта воля представляет собой конгломерат воли всех членов ассоциации, а это так или иначе предполагает деперсонализацию и деанимацию этого организма, власть которого над самим собой и своими отдельными частями и органами ограничивается самим фактом этой ее коллективности, ибо любое его решение должно приниматься в результате консенсуса всех его компонентов (пусть даже и неполного).

Руссо, как и Гоббс, называет государство политической машиной, но если машина Гоббса представляет собой пространственное образование, центр которого парадоксальным образом трансцендентен ему самому, то у Руссо речь фактически идет о дисперсии этого властного центра по всему пространству политической конструкции. Ее властный центр фактически лишь номинально является таковым, ибо всегда реализует совокупную волю всех компонентов Целого, а следовательно, занят только трансляцией исходящих от них властных распоряжений, т.е. говоря словами самого Руссо, действует не как суверен, но как магистрат. Политический организм Руссо представляет собой пространство тавтократии, ибо и субъектом, и объектом власти является одна и та же совокупность членов политической общности, народ, демос. При этом Руссо подчеркивает, что общественное соглашение дает Политическому организму неограниченную власть над всеми его членами, подобно тому как природа наделяет каждого человека неограниченной властью над всеми членами его тела.

Однако в этой связи встает вопрос о, так сказать, организмичности этого организма, ибо не совсем понятно, каким образом это составное целое, в котором изначально равноценные и равноправные компоненты логически и темпорально (т.е., по сути, онтологически) предшествуют самой целостности, способно обладать внутренней целесообразностью, предполагающей принци-

пиальную гетеротопию, иерархию жестко локализованных внутренних органов, выполняющих свои функции в интересах целого (а такая иерархия основывается на фундаментальной дифференции между важным и не важным, между более и менее важными в функциональном отношении топосами).

Согласно Руссо, политическая общность как целое лишена каких бы то ни было собственных интересов, отличающихся от интересов составляющих ее индивидов (ибо «суверен есть не что иное, как коллективное существо»). В этом смысле она есть не более чем инструмент, нейтральный механизм, используемый ее учредителями для решения собственных задач. Но в таком случае различие между внешним и внутренним утрачивает для нее конститутивное значение, а следовательно, она утрачивает тот основной отличительный признак, который характеризует организм как специфически организованное пространство, а кроме того, проблематизируется само понятие верховной власти, поскольку власть есть не что иное, как способность распоряжаться своим, «внутренним», и неспособность контролировать чужое, «внешнее».

Сам Руссо развивает свою соматически-организмическую аналогию, обращаясь к вопросу о неделимости суверенитета и о границах верховной власти суверена: с его точки зрения суверен неделим и все попытки разделить его (на силу и волю, законодательную и исполнительную власть, управление внутренними делами и осуществление внешних контактов и т.д.) напоминают попытки создать какое-то фантастическое существо, сложенное из частей, взятых из разных мест. «Это похоже на то, как если бы составили человека из нескольких тел, из которых у одного были бы только глаза, у другого – руки, у третьего – ноги и ничего более»¹⁶. Для Руссо ясна нежизнеспособность такого организма, в котором очевидным образом нарушен основополагающий для его жизнедеятельности принцип функционально-топологической детерминации всех его компонентов. Для сохранения этого принципа Руссо вводит различие между мнимыми «частями» власти и ее реальными «проявлениями», каковыми оказываются те или иные политико-правовые акты суверена. Но тем самым гетеротопия политического организма вступает в конфликт с монотопией неделимого суверена, имманентного (в отличие от гоббсизанского) гражданской общине. В результате руссоистская тавтократическая модель генезиса и функционирования политически институционализированного общества также не может избежать пространственной апории: как тело политического организма, подчиненное власти суверена, общество представляет собой гетеротопическую иерархическую структуру, а как сам этот суверен, реализующий в своих властных актах общую волю ассоциации

граждан, оно есть неделимое, гомогенное целое, атомарный топос, любая структуризация которого несет опасность его тотальной дезинтеграции.

Таким образом, социально-политическая конструкция Руссо, в свою очередь, оказывается в определенном смысле утопичной, если понимать под утопией (как и в случае Гоббса) невообразимую пространственную организацию пространственно мыслимого социума. Тот же Петер Слотердаjk, критически оценивая традиционные, как конвенционалистские, так и органицистские, социальные дескрипции отмечает, что их авторы «слепы на один – пространственный, а в более общем смысле, ситуационный или контекстуальный – глаз»¹⁷.

В развитие этой мысли можно было бы констатировать, что новоевропейские социальные конструкторы, постоянно прибегая в своих построениях к пространственным метафорам, тем не менее, с одной стороны, остаются недостаточно чувствительными к реальным пространственным – топологическим и морфологическим – измерениям социума, а с другой, почти не проявляют заинтересованности в экспликации пространственных аспектов своих собственных теорий. Между тем при ближайшем рассмотрении выясняется, что любая социальная дескрипция, даже сугубо функциональная, неизбежно содержит в себе такого рода пространственные аспекты, ибо что бы ни служило моделью для описания общества – живое тело, рукотворный механизм или самореферентная система – она всегда характеризуется рядом признаков, отсылающих нас к классическому аристотелевскому определению места, гласящему, что «место есть нечто вроде сосуда»¹⁸, граница некоего внешнего тела, объемлющего другое тело, и так или иначе именно в горизонте этой первичной пространственности описываются и интерпретируются все без исключения социальные феномены.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Луман Н.* Понятие общества // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А.О. Бороноева. – СПб., 1994. – С. 25 – 42.

² Там же.

³ *Тит Ливий.* История Рима от основания города. 32, 9 – 12. В 3 т. Т. I. – М., 1989. – С. 85.

⁴ *Платон.* Государство. 444 cd // *Платон.* Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – М., 1994. – С. 219 – 220.

⁵ *Слотердаjk П.* Сферы. В 3 т. Т. 1. Микросферология. – СПб., 2005. – С. 123 – 124.

⁶ См.: *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1991. – С. 6.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С. 7.

⁹ См.: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 5. – М., 1966. – С. 397 – 403.

¹⁰ Там же. – С. 398.

¹¹ Там же. – С. 399.

¹² Там же. – С. 400.

¹³ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – С. 6.

¹⁴ См.: Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб., 2006. – С. 152.

¹⁵ См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. Трактаты. – М., 1998.

¹⁶ Там же. – С. 68.

¹⁷ Слотердаик П. Сферы. Т. 3. Плюральная сферология. – СПб., 2010. – С. 287.

¹⁸ Аристотель. Физика 209bb 30 // Аристотель. Соч. Т. 3. – М., 1981. – С. 126.

Аннотация

В статье рассматривается использование пространственных аналогий в описаниях генезиса и структуры общества, принадлежащих крупнейшим социально-политическим теоретикам Нового времени, прежде всего, Томасу Гоббсу и Жану-Жаку Руссо. При этом обнаруживается, что традиционное представление о социуме как об особом рода пространстве неизбежно ведет к возникновению неразрешимых социально-топологических апорий. Констатируется, что любая социальная дескрипция, даже сугубо функциональная, всегда содержит в себе определенные пространственные аспекты, оказывающие существенное воздействие на интерпретацию феномена человеческого общества как такового.

Ключевые слова:

общество, пространство, организация, топология, система.

Summary

The article discusses the use of spatial analogies in the descriptions of the genesis and structure of society, belonging to the largest socio-political theorists of modern times, especially Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau. It is found that the traditional view of social life as a special kind of space will inevitably lead to the emergence of intractable socio-topological aporia. Nevertheless, the article states that any social description, even a purely functional, always contains a certain spatial aspects, which have significant impact on the interpretation of the phenomenon of human society as such.

Keywords:

society, space, organization, topology, system.