

а именно — процесс морального творчества, созидания новых норм, ценностей и идеалов, нравственных новаций. Нравственный разум, не приводящий к нравственному поступку, может обернуться своей противоположностью, вот почему так важно рассмотреть в единстве процесс формирования сознания (основных ценностей, этических норм, принципов и категорий) и поведения. Нравственные ценности декабристского поколения, подтвержденные их жизнью, являлись своего рода моральной планкой в нравственной культуре России. Ведь именно декабристы впервые определили идеалы и ценности служения как важнейшего фактора совершенствования социальных отношений.

Концепт служения демонстрирует большую сложность системы нравственной саморегуляции. Он развивается и наполняется новым содержанием в нравственной культуре России на каждом новом этапе ее развития. Концептуальное поле данного понятия шире предложенного в статье ракурса рассмотрения. Реалии современной нравственной жизни страны требуют дальнейшего осмысления сочетания традиционного и новационного в нравственной саморегуляции.

Профессиональное сообщество и современная социальная онтология*

Положенцев А. М.

Основная задача, которая ставится в данной работе, состоит в том, чтобы дать удовлетворительную онтологию некоторых современных социальных феноменов, таких как всевозможные коллективные субъекты, одним из типов которых является и профессиональное сообщество. Данные феномены не случайно рассматриваются нами как субъекты, поскольку именно это их онтологическое свойство является главным в вопросах прикладной этики в тех случаях, когда мы вынуждены говорить о природе социальной ответственности, общественной морали и, шире, о социальной реальности, определяемой (а может быть — творимой?) данного типа субъекта-

* Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ (Проект № 12-03-00505).

ми, обозначаемой термином постмодернити. Тот вопрос об онтологическом статусе общества, который в свое время был инициирован в Коллеге социологии¹, несмотря на свою «ненаучность» и закрытость для парадигмы социальных наук, для философии и этики является острым и актуальным, так как именно от его решения зависит смысл многих проблем и их решений в социальной и прикладной этике. Насколько мы можем доверять этим субъектам? Не несет ли контакт (неизбежный в условиях современного социального существования) с этими субъектами опасностей для индивидов, этих традиционных агентов социальных отношений? Действительно ли действия этих квазисубъектов носят разумный характер и они способны нести ответственность за свои поступки? Да и способны ли они на поступки? Достаточен ли их социальный статус для моральной оценки их действий? Обладают ли они вменяемостью и дееспособностью? Как (а главное — чем) в действительности может быть обеспечена их ответственность? Происходящие сдвиги в современной социальной реальности ставят огромное количество вопросов, многие из которых могут показаться чересчур наивными, тогда как ответы на них — чересчур запутанными.

В данном исследовании мы берем пространство профессиональной коммуникации как специфический вид социального пространства, в котором осуществляются социальные и экзистенциальные стратегии индивидов, в определенной мере изолированные (абстрагированные) от личных, политических и пр. влияний. Презумпцией современной социальной и/или социологической онтологической парадигмы является утверждение о всеобщей связи социальных групп и институтов. Мы не оспариваем существование этой связи. Мы лишь сомневаемся в том, возможно ли в таком случае социальное исследование, которое никогда не будет в силах описать эту связь уже потому, что само исследование будет фактором, влияющим на связи институтов и групп? Поэтому, оставляя за рамками вопрос об этой связи как непродуктивный, мы концентрируем внимание на особенности тех социальных практик, с помощью которых формируются те или иные формы различий. В данном случае эти практики выполняют функцию социального языка, который обеспечивает социальную семантику (вспомним, что «в языке нет ничего, кроме тож-

¹ См.: Батай Ж. Сакральная социология и отношения между «обществом», «организмом» и «существом» // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 34–48.

деств и различий»¹, а «когда у общества нет цветовой дифференциации штанов, то у него нет цели...»). Различие и независимость будут не менее важными факторами социальной реальности, чем равенство и всеобщая взаимосвязь. И не в социально-экономическом плане (устранение неравенств и иерархий как цели буржуазных революций), а в социально-онтологическом: как социально-политические практики формирования субъекта и личности (в политическом и этическом смысле).

Более того, сама энергия формирующихся групп черпается из установления и закрепления различий. Группа замыкается, создавая тем самым саму себя². Она игнорирует связь, разрушает ее, пытается исключить внешнее воздействие, создает свой язык, свои нормы, в том числе и моральные. Однако затем, включаясь в процесс легитимации, она начинает постулировать свою взаимосвязь с целым и служение интересам всего общества. Именно к таким выводам приходили исследователи профессиональных сообществ во второй половине XX в. (Т. Парсонс, Дж. Миллерсон). Сообщества «традиционных» профессий (врачи, профессора, юристы и священники) покоятся на трех китах: специальные знания, профессиональная автономия и профессиональная этика³. Именно их компетенция, гарантированная труднодоступным и длительным образованием, обеспечивает для профессиональных сообществ особые отношения с властью, закрепленные в профессиональной автономии, а также особое социальное положение, поскольку их деятельность признается общественно необходимой, направленной на достижение социально значимых целей, на служение обществу и пр. Из этих трех моментов нас в дальнейшем будет интересовать в первую очередь социальное значение специального профессионального знания. Мы не беремся оценивать его с эвристической стороны, а только с социальной. Нас оно будет интересовать в той мере, в какой именно это знание будет служить основой для формирования профессионального сообщества как дискурсивного.

Но, помимо социальной, нас будет волновать еще одна сторона данного вопроса, вводящая нас в сферу лингвистической прагмати-

¹ Соссюр де, Ф. Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1998. С. 120.

² См. социологическую теорию о роли границ в формировании социальных групп в сборнике: Этнические группы и социальные границы / под ред. Ф. Барта. М., 2006. (1969).

³ Мансуров В. А., Юрченко О. В. Социология профессий. История, методология и практика исследований // СОЦИС. 2009. № 8. С. 38.

ки (в частности, в область теории речевых актов Дж. Остина и Дж. Серля). Здесь мы имеем дело с перформативными высказываниями, которые обладают онтологической силой, создающей подобного рода субъектов. Особого внимания заслуживает тот факт, что здесь перформативом обязательно должно быть высказывание в письменной форме. Для создания современной социальной реальности необходимо письмо (и не только для постулирования законов и утверждения правомочий квази-субъектов, но и для регистрации существования и прав обычных граждан). Ведь данный модус языка стал таким же необходимым атрибутом современных государств, как и наличие аппарата управления и государственных символов. В связи с этим разговоры об утилитарной власти письма не должны перекрывать его сакральных (и, конечно, социальных) природы и функций. Также нас в нашем исследовании будет интересовать момент нормотворческой деятельности формирующихся групп. Мы обратим внимание на то, как, с помощью каких социальных практик совершается профессиональное абстрагирование. Следует лишь заметить, что такое абстрагирование является не только требованием научного исследования, но и одним из условий профессионализма («ничего личного» как девиз «мастера»). Мы также оставляем за рамками анализа сами действия, связанные с выполнением профессиональных обязанностей. Профессионал (это его установка) должен быть «по ту сторону» моральных норм, если те мешают достижению *хорошего* результата (то, что Кант называл «гипотетическим императивом» или действия, относящиеся к сфере искусства, техники, а не свободы). Врач не просто *может* (имеет право), но и *должен* наблюдать обнаженное тело пациента, священник или психоаналитик *обязан* выслушать рассказ о порочной и тайной стороне жизни прихожанина или клиента, хотя при общении с коллегами он должен поменять «коммуникативный фрейм». Эти вещи являются для нас очевидными и не подлежащими сомнению. Однако мы должны сделать два предварительных замечания, касающихся специфики (или природы) коммуникативного профессионального пространства, исследуемого в социально-этическом анализе. Во-первых, нам объективно доступно для исследования дискурсивное пространство профессионального сообщества. Именно в нем мы ищем и находим его этику. А во-вторых, профессиональное сообщество для нас является не просто социальным пространством, объединяющим людей по их роду деятельности (для исполнения особых социальных практик), но еще и площадкой для реализации различ-

ных социальных амбиций и целей, неким социальным лифтом, ведущий к тому роду социальных благ, которые сами находят в основном дискурсивное выражение (например, *слава и почет, символический капитал* и пр.). То есть пространство профессиональной деятельности является пространством дискурсивным в двух измерениях: оно состоит из речевых актов (они — его материя) и оно стремится к «идеальным» (более высоким в социальном и экзистенциальном смысле) речевым актам.

Действительно, мы часто сталкиваемся со своеобразной метафоричностью, когда ведем речь (или, наоборот, слушаем) о социальных феноменах. Мы сталкиваемся с мощными социальными силами, такими как «народ», «революция», «история», «капитал», «государство» и т. д. Однако вопрос об их эмпирической верификации повисает в воздухе. Они являются в прямом смысле социальными трансценденциями, с которыми индивиды должны вступать в коммуникации. Мы, конечно же, не собираемся давать ответ о природе и сущности этих образований. Нас волнует исключительно феноменальная сторона дела. Социальная реальность современных обществ наполнена сообщениями с этими образованиями не в меньшей степени, чем общества традиционные наполнены сообщениями с сакральными ноуменами. Да, все мы согласны с тем, что бытие ноуменальных объектов (вещей-в-себе) находится под большим вопросом. Но культуры, ориентированные на взаимодействие с мирами сакральными, наполнены эмпирическими свидетельствами взаимоотношений с ними. И даже имеют вполне устойчивую к кризисам и эффективную экономику обмена с сакральными мирами¹. Молитва или жертва могут играть в таких экономиках роль и орудия производства, и капитала. Так же обстоит дело и с феноменальным бытием наших гиперсубъектов, в первую очередь государств. Они закрепились за определенными территориями (получили статус их *genius loci*), благодаря чему приобрели видимость реального существования, растворились в этой территории, поставили своих посредников в лице ветвей власти, армии и полиции, при этом оставшись, по сути, трансцендентными объектами, ноуменами. Схожую картину мы можем наблюдать в экумене две-четыре тысячи лет назад, с той лишь разницей, что функции тамошних гипер-

¹ См.: Мосс М. Эссе о даре. Форма и основания обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература», 1996. А также: Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис; Логос, 2003; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.

субъектов выполнялись местными пантеонами¹. Постсовременные общества построены на взаимодействиях с гипер-субъектами так же, как и общества традиционные были построены на взаимодействиях с мирами сакральными. А если верить социальной онтологии Эмиля Дюркгейма, то в обоих случаях мы имеем дело с тем же самым феноменом сакрализации публичной сферы. Боги, мертвые и государства — явления одного порядка.

Следует сказать, что нынешний тип взаимодействия с сакральными субъектами создает новые каналы и коды, с помощью которых осуществляются коммуникации с этими трансценденциями, и благодаря тотальному характеру этих сообщений мы имеем иллюзию их реальности. Впрочем, не такую уж и иллюзию. Вкратце лишь заметим, что одним из таких видов коммуникации с социальными гиперсубъектами является документооборот. Эти сообщения распространяются по особым каналам связи (различные официальные присутственные места), формируются на особом языке (официальное письмо), имеют временной регламент (вы гарантированно получите ответ на свое официальное обращение в определенный законный период времени) и так далее. Лингвист найдет в этом коде все необходимые для семиотической системы составляющие (семантику, синтагматику, прагматику). Для нашего исследования важным будет указание на тот факт, что из данного рода сообщений складывается особого типа социальная реальность, с которой имеет дело и в которой вынужден теперь действовать индивид. Так, ряд определенных символических действий, например, поход в ЗАГС со справкой из роддома, будет основанием для получения свидетельства о рождении, затем паспорта и далее всех документов, «необходимых» для продолжения существования в реальности данного типа. И мы отдаем себе отчет в том, что, несмотря на осознаваемую нами условность и символичность данных действий, обойтись без них действительно нельзя. Они не дублируют реальность, а ее создают.

¹ Здесь было бы уместным вспомнить одну старую, но не устаревшую работу, в которой эта ситуация описана достаточно красочно и убедительно: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. См. также: «**Вся целиком матрица античного производства оказывается разработанной и введенной Олимпом, этим НИИ античности, или, иными словами, все представленные в технологической матрице практические отношения к миру распределены в матрицу олимпийских имен**». Петров М. К. Античная культура. М., 1997. С. 15.

Паспорт — не «бирка» на личности, знак, с помощью которого помечают вещь, чтобы не спутать ее с другими вещами. Он — официальная ипостась личности. Впрочем, такая же история произошла и с языком, когда он перестал считаться лишь знаком, надстроенным над вещами, и был поставлен с последними в один ряд (вопрос стоял об иллюкативной силе языка в перформативных высказываниях в лингвистической философии).

Также существуют и специальные официальные процедуры, с помощью которых создаются социальные агенты нового типа: *лица юридические*. Данный тип квази-субъектов получает существование в результате определенных бюрократических актов, исходящих от других бюрократических институтов. Дело не только в том, что индивиды вынуждены вступать в социальные отношения с подобными социальными субъектами. Сами эти квазисубъекты вступают в отношения друг с другом. Во-первых, все они (поскольку принадлежат полю политическому и бюрократическому в первую очередь) находятся в состоянии потестарной иерархии друг относительно друга. Одни гиперсубъекты утверждают специальными актами существование других. Скажем, регистрационная палата вместе с другими институтами, полномочия которых определены соответствующими инструкциями и актами, дает право на существование другому квазисубъекту, например, акционерному обществу. У него есть собственное имя, продублированное в других инстанциях (ИНН, коды ОКПО и ОКАТО и пр.). Так что одни субъекты обладают, по сути, божественной властью по отношению к другим, как творцы, они властны над своими созданиями. Гиперсубъекты, стоящие на вершине данной иерархии, являются творцами новых социальных объектов, которые, в свою очередь, включаются в цепочку причинно-следственных отношений и зависимостей, влияющих на существование всех остальных объектов и субъектов социальной реальности. И бытие каждого такого объекта требует выделения ему атрибутов социального бытия, социального пространства и времени и т. п. Поскольку все эти агенты находятся в состоянии круговой зависимости (а что? Одни институты регистрируют, вторые контролируют, третьи позволяют осуществлять деятельность четвертых, пятые собирают налоги, шестые защищают интересы, седьмые переводят средства, восьмые потребляют услуги, девятые обеспечивают безопасность от вторых и пятых...), составляющей существенно важную часть современной социальной инфраструктуры, уже никакого эффекта эмпирической иллюзии существования

в такой ситуации мы не наблюдаем. Это и есть, отныне и вовек, самая что ни на есть «подлинная» (а именно, закрепленная необходимой правовой документацией) реальность. А реальные субъекты (в своей гражданской ипостаси, поскольку никаких иных ипостасей у них больше не задекларировано) выступают в роли каналов, обеспечивающих циркуляцию документов между институтами. И тогда получается, что мы все состоим на службе у квазисубъектов, перед реальностью которых наше собственное бытие имеет весьма уменьшенный и искаженный характер. Индивид не всегда различим на фоне этих гипер-субъектов. Он видим лишь в той мере, в какой в состоянии уподобиться этому типу агентов: получить как можно больше справок о своем существовании и/или стать представителем какого-либо подобного образования.

Как же в данной ситуации продолжают работать традиционные этические категории, нормы и ценности? Уже нет проблемы легитимации социальных институтов перед лицом субъекта-личности, а есть насущная проблема у личности в придании собственному бытию хоть какой-либо ценности посредством вхождения в плоть какого-либо сверхсубъекта. Причем мы в этой ситуации не в силах выбраться из социально-онтологического парадокса: с одной стороны, индивид есть глина в руках общества, результат социального насилия со стороны культуры, его творение, а с другой, очевидно, что «общество состоит из индивидов». Сказать «человек существует в обществе» — это высказать еще один своего рода миф. Поскольку в научном языке используются те же формы, что и в языке обыденном, более того, «содержание точных понятий... заимствуется из мышления, оперирующего значениями обыденного языка»¹, язык, в том числе и научный, в конечном счете, впадает в свою родовую болезнь. «Болезнь языка» заставляет относиться к этому суждению как к метафорическому. Между тем логос требует относиться к мифу буквально, как к реальности, а не как к метафоре. Эти две точки зрения взгляда на общество обозначены терминами социальный реализм и социальный номинализм. Мы не станем решать школьных проблем о правоте того или иного взгляда. Человек не существует в обществе, подобно тому, как, скажем, он существует в каком-либо пространстве и времени. В обществе человек существует другим измерением своего духа, но, что более примечательно, также и другим измерением своего тела. Именно этот способ бытия создает

¹ Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 41.

эффект бытия-индивидом. Именно сообществом создается определенный социально-исторический фрейм, в котором и благодаря которому формируется концепция индивидуального бытия. А для такой формы существования (бытия-индивидом) имеется несколько неотделимых от самого этого способа бытия эпифеноменов. Это и разум (не путать с *sapientia*, рассудком), и самосознание, и свобода, и ответственность, и добрая воля, и, наверное, еще что-нибудь (безусловно, к данному виду социальной практики относится и способ осознания себя атомом (индивидом), отдельным и независимым существом в эмпирическом смысле). Здесь не время и не место для их анализа. Они находятся в определенной метафизической связи, но, по сути, все они являются эффектами *cogito* (так, Кант говорил, что либо «я мыслю» означает «я свободен», либо «я» употребляется не правильно). Единственным источником самосознания, необходимого для создания субъекта (хоть «квази», хоть «гипер») будет реальное лицо, для которого «быть свободным» доступно лишь в одной форме: быть свободным в нравственном смысле. Подлинной свободой для человека оказывается только свобода нравственная, которая к тому же разыгрывается на сцене социальности. Из всех доступных опыту существ человек признается единственным свободным, но и эта свобода не есть свобода от (природы, бытия, мира, сущего...), а свобода для (Другого). Понятно, что эта свобода ничего общего не имеет с произволом. Это не произвол, а иной тип причинности: причинности моральной и, добавим, социальной. Мы исключаем свободу воображения, фантазии и пр., поскольку свобода есть свобода действия, а не свобода мысли. Мы рассматриваем лишь варианты реализации свободы в социальных группах. Что касается практики, то есть, собственно мира свободы, нравственной или моральной, то здесь свобода реализуется исключительно в поле социальности (даже когда речь идет о себе самом). Свобода здесь есть принцип отношения к Другому (пишу с большой не в силу пиетета, а чтобы отличать от всего прочего). Сама социальность построена на этой метафизике социальной свободы. И человек признается единственным существом, способным на такую свободу. Потому столь пристальное внимание нынешнего права к признакам такой свободы: самостоятельности, вменяемости, дееспособности. Ксеркс приказывает высечь море, чтобы наказать Посейдона (переложить ответственность на существо, безусловно, вменяемое). Ученик Аристотеля этого делать не будет, как и не станет считать спящего добродетельным (но будет считать пьяного, совершившего преступле-

ние «вне себя», виновным вдвойне). Однако рассмотренная метафизически эта пресловутая социальная свобода окажется вариантом свободы механической. Социальную свободу в данном случае мы вынуждены понимать не в нравственном смысле слова. Даже скорее наоборот. А значит, речь вообще идет не о свободе. Так, свобода слова может перейти в право на сквернословие, свобода самоопределения в свободу распоряжаться своим телом и пр. Этические системы древности, кладущие в свою основу принципы меры и заботы о себе, могут превратиться в свою противоположность. Утилитаризм теперь может поставить своей целью стяжательство и накопление, гедонизм вместо воздержания станет стремиться к утонченным формам наслаждения, кинизм превратится в цинизм. Попытка встать «по ту сторону добра и зла» уводит по ту сторону только добра. Ведь говорим мы о свободе падения, о степенях свободы механизма. Спонтанные механические происшествия не будут по этой причине событиями, не будут и поступками. Поступки мы закрепляем за человеком, у него больше, чем у всех остальных существ, степеней свободы. Однако эта свобода есть свобода в отношениях. Все мы представляем собой единую социальную сеть, в которой каждый свободен в той степени, в какой может вступить в отношения с другим членом сети. В этом смысле в социальности как в сети нет «кукловодов». Кукловодом выступает сама сеть. У Платона (в его «Законах») в эту сеть включены и боги, поскольку они дергают человека за его пороки и добродетели как за нити. «Мировая закулиса» здесь также мало что объяснит, поскольку она также является частью сети. Колыхания сети мы и признаем за свободу. Сеть становится сверх-субъектом, а свобода воли — эффектом (такими же эффектами можем оказаться и мы сами). Мы имеем дело с этой самой пресловутой тканью социального, которая вся состоит из неких связей между ее узлами, между индивидами, за которыми мы, в общем-то, полагаем некую сущность, в виде самосознания. Конечно, эту сущность никто и никогда не сможет тематизировать, рефлексировать, представить. Она не представима и не представляема. Но мы наивно (или трансцендентально) полагаем, что такая сущность есть. По крайней мере, в виде моего «я». Мы сможем только по аналогии заключить, что другие имеют эту же самую сущность, поскольку феноменально они могут оказаться простыми марионетками, эффектами различных событий. Так, в сумерках мы видим змею, затем долго всматриваемся и узнаем в змее палку. Страх покидает нас, поскольку мы справились с эффектом (змеей) и полагаем, что опре-

делили сущность (палку). Сущность есть палка, а ее бытие-змеей есть эффект. Между тем нас и интересует: откуда здесь возникает способность быть-кем-то в феноменальном смысле, а не в сущностном. Можно сказать, что страх породил змею. Так или иначе, мы должны предполагать наличие некоей силы, которая создает эффекты в этой самой ткани социального. Мы видим некое бесконечное количество отношений, связей между одним субъектом и другим, физическим или юридическим. Но при этом нам вовсе нет надобности представлять какую-то фигуру трансцендентного субъекта, кукловода, который раскачивает эту сеть и дергает за эти самые веревки, поскольку силы, которые их дергают, могут иметь бессознательную природу и не иметь злой воли, точно так же как эффект со змеей возникает не потому, что кто-то хочет нас обмануть или запугать, и не потому, что есть какая-то мировая закулиса или бог, который раскачивает социальный мир. И не потому, что этими самыми сущностями являемся мы сами и за веревочки тоже дергаем мы. Такова социальная связь, которая имеет дело с этими самыми сущностями. Таким же образом действует и социальность, и эти спонтанные движения, которые возникают в этих самых каналах связи, могут порождать эффекты субстанций, эффекты отдельных личностей и лиц, наполняющих эту самую социальность. Таким образом, нам не всегда нужен трансцендентный кукловод. Эта самая социальная сеть, сама социальность как ткань, вполне может раскачиваться спонтанно и порождать эти самые акции, в результате которых мы имеем дело с этими самыми «индивидами».

Какой же вывод из сказанного применительно к социальной этике мы можем сделать? Такой, что теперь в легитимном поле центр морали переходит от личности к коллективным субъектам. Особенно выпукло это выражается в стремлении современности к институционализации морали. Этические нормы и ценности приобретают внешне более возвышенный характер (вместо личного блага наша мораль взывает к благу общественному; вместо античной заботы о себе — к заботе о других; вместо христианской идеи личного спасения — к служению коллективным ценностям; вместо ответственности за собственные поступки — культивируется ответственность перед будущим). Однако, как известно, именно благими намерениями... Данные процессы ведут к практикам отчуждения, и эти практики теперь протекают не в экономическом плане, и даже не в рациональном, а в сфере нравственности. Институализация морали не просто ведет к отчуждению совести или прочих нравст-

венных инстанций, а к отчуждению самого существа личности (его cogito, тождества самосознания, свободы, ответственности и т. д.) в пользу квазисубъектов. Да, нравственное совершенство личности (как и ее материальное благосостояние) декларируется этими институтами. Как мы видим, на деле уже именно сами эти институты определяют цели этого совершенства, однако средства для достижения этих целей избираются неморальные. Система моральных благ задается корпорацией, профессиональным сообществом, государственной властью, и высшими ценностями признаются цели институтов, а не человека. Индивиду предлагается включиться в процесс создания и распределения на этот раз духовных благ (быть может, это просто дешевле?). Наши новые субъекты моральной жизни порождают такие социальные условия, при которых нет необходимости в нравственных усилиях со стороны субъекта, поскольку сама мораль уже конституируется вне сферы полномочий морального субъекта, по ту сторону добра и зла, в *законе*.

Юридическое лицо как субъект этической анонимизации*

Шукин Д. А.

Находясь в символической системе, субъект принимает на себя многочисленные роли и находится в состоянии непрерывного обмена одних символических функций на другие, доступные благодаря интегрированности в различные коммуникативные сообщества. Наиболее очевидный пример подобной «символической экономики» демонстрирует тот факт, что, словно следуя закону сохранения энергии, символический капитал может быть переведен на язык денежных единиц, равно как возможна и обратная их конвертация.

В этой логике продажа и покупка идентичности, ценностей, возможностей осуществляется тем более активно, чем более отличен потенциал индивидуального субъекта от его надындивидуального аналога. Этим аналогом служит тот симулякр субъекта, кото-

* Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ (Проект № 12-03-00505).