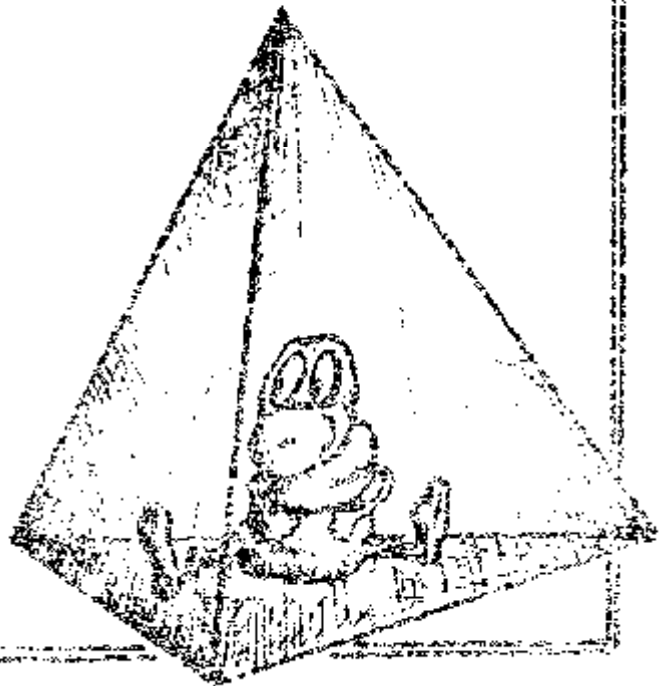


Ю.М. Плюшин

КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО АРХЕТИПА

(ПОЧЕМУ МЫ НЕ ПОНИМАЕМ
МОТИВОВ ПОВЕДЕНИЯ ЧЕРТА)



*Научный семинар Института философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук*

«Теоретические проблемы социальной биологии»

Плюснин Ю.М.

Концепция «социального архетипа»

(почему мы не понимаем мотивов поведения чёрта?)

Новосибирск: Институт философии и права Сибирского отделения
РАН, 1991. - 30 с.: ил. 7.

© Ю.М. Плюснин, текст, иллюстрации,
оформление, 1991

"Почему мы не понимаем мотивов поведения Лукавого?" — с ответа на этот вопрос я и хотел бы начать обоснование моего подхода к проблеме социальной организации.

Вероятнее всего, именно потому мы не понимаем мотивов поведения черта, что всякий раз, как встречаемся с ним, он является перед нами в единственном числе. Если бы черти являлись нам толпою, действовали целой командой, это было бы для нас и привычное и понятнее. Поведение такой группы чертей мы могли бы расшифровать примерно так же хорошо, по крайней мере, достаточно для понимания, как поведение какого-нибудь иностранца.

Такой ответ требует, конечно, пояснения. Оно и составляет существо моего сегодняшнего доклада.

В основе предлагаемых рассуждений лежит моя концепция "социального архетипа". Принципом, на котором строится эта концепция, является *принцип пансоциальности* (его можно называть ещё "принципом Эспинаса", поскольку именно Адольфом Эспинасом в конце прошлого века он был определённо сформулирован и аргументирован в книге "Социальная жизнь животных"). Принцип пансоциальности формулируется следующим образом: "не существует несоциальных видов". Всякий индивид нарождается, живёт и умирает в своём родном сообществе, в своём непосредственном социальном окружении, среди сородичей. Конечно, существует в социальной биологии, более того - доминирует — и противоположная точка зрения: социальная жизнь свойственна лишь немногим, некоторым видам высших животных, большинство же ведёт так называемый "одиночный" образ жизни. Истинная же социальность присуща лишь человеку. Социобиология, относительно новое дисциплинарное ответвление социальной биологии, предложила компромисс в виде идеи "лестницы социальности", на которой весь животный мир, включая и человека, распределен по степеням, уровням социальности, кто большей, кто меньшей.

Итак, если постулируется, что всякому виду присуща социальность, то столь же легко допустить, что в основе всякой социальной организации лежит некий общий, единый и универсальный структурный принцип, который я обозначил, в некотором смысле метафорически, "социальным архетипом", т.е. неким первоначалом, первоосновой всякой социальной организации.

Социальная структура есть совокупность социальные отношений. "Архетип" составляют, следовательно, некие инвариантные формы отношений, которые могут быть обнаружены в самом основании любой социальной системы. Вместе с тем, можно показать, что сами эти инвариантные формы социальных отношений имеют и собственные основания. Какие же это основания?

Всякому животному организму присуща спонтанная активность, способность к самодвижению, Это его сущностное свойство. Внешним же выражением этой активности и является то, что мы называем поведением. В самом широком смысле всякое поведение направлено на самосохранение; жизненная потребность самосохранения реализуется в поведении животного. Следовательно, в качестве логического основания для понятия "поведение" выступает понятие "потребность сохранения". Для построения концепции "социального архетипа" понятие "потребность сохранения" может быть использовано в качестве исходной логической "клеточки". Таким образом, в своей системе понятий я постулирую исходное понятие "потребность сохранения", рассматривая его в качестве аксиомы.

Исходное понятие может быть расчленено на несколько отдельных, самостоятельных форм. Эти формы задают (фиксируют) свои собственные формы поведения, а, следовательно, и собственные формы социальных отношений. Мне представляется необходимым и достаточным выделить четыре формы потребности сохранения. Их постулирование оправдывается их "очевидностью", несомненно-стью.

Во-первых, конечно, это потребность *самосохранения* необходимость поддержания своего физического существования. Попросту говоря, каждый из нас сохраняет себя как биологическую особь путём поддержания и воспроизведения своей плоти; мы ежедневно обязаны пить, есть, спать, иногда защищаться от нападения, иногда нападать и т.д. В самом общем виде это потребность в самосохранении выражается в сохранении себя в пространстве путем сохранения этого пространства, преобразования его и присвоения расширения своей индивидуальности за пределы собственной кожи. Индивид создаёт определённым - пространственным - поведением своеобразный воздушный пузырь вокруг себя, "утолщая" свою физическую оболочку, ограничивает и ограждает участок земли.

Во-вторых, это потребность сохранения себя во времени, потребность *воспроизводства* себя в своих потомках. Вряд ли существует необходимость доказывать очевидность потребности воспроизводства— она присуща всякому организму.

Эти две выделенные формы потребности сохранения носят очевидный характер потребностей индивидуально-витальных. Но в обществе, в контексте социальных связей они приобретают и социально-витальный смысл: смысла сохранения и воспроизводства индивидов как элементов социальной системы.

Две другие потребности сохранения, которые я выделяю, не столь очевидны, как первые две. Эти потребности следует рассматривать как исключительно социально-витальные, которые приобретают жизненное значение для индивида лишь в качестве члена общества.

В качестве третьей потребности выделяю потребность *сохранения своего положения* в структуре социальных связей, своего места в социальной иерархии, своей социальной роли. Это связано со стабильностью, устойчивостью положения каждого члена сообщества среди сородичей. Поскольку индивид обеспечивает стабильность положения своего в сообществе, постольку он обеспечивает и стабильность самого сообщества благодаря устойчивости отношения. Необходимость выделения такой потребности сохранения в качестве основной формы может быть аргументирована с разных сторон (например, социологическая и физиологическая стороны соединяются в понятии "социальный стресс", которое как раз и фиксирует нестабильность положения индивида в сообществе, психологический дискомфорт, связанный с неопределённостью своего места в структуре социальных связей).

Наконец, четвёртой формой является потребность сохранения социального единства, сохранения своей социальной среды, своего сообщества. Поскольку индивид всегда существует в сообществе и целиком зависит от него, поддержание существования сообщества – это условие собственного существования, условие самосохранения.

Итак, я выделяю, основываясь в значительной степени на интуитивных соображениях, определенное число базисных понятий, на основе которых намерен построить некую концепцию. Каждая из выделенных форм потребности сохранения требует своего собственного соответствующего вида поведения, определённых типов взаимодействий между членами сообщества. Результатом этих основных типов взаимодействий является утверждение определённых форм социальных отношений.

К анализу этих форм отношений я теперь и перейду. Таких базисных форм отношений, конечно, четыре, они – продукт реализации соответствующих форм потребности сохранения.

Я называю данные базисные формы отношений инвариантными в том смысле, что такие формы социальных отношений необходимо присутствуют в сообществах всех животных, включая и человека. Они существуют независимо от уровня социальной организации сообщества, его величины, от видовой принадлежности его членов. И именно эти четыре инварианта социальных отношений образуют тот остов, ту "кристаллическую структуру", благодаря которой всякая совокупность индивидов становится социальной системой. Эта совокупность инвариантов есть системообразующая группа: наличие всей группы инвариантов является необходимым и достаточным условием социальности.

Рассмотрим специально каждый из инвариантов. Терминология, которую я использую для обозначения инвариантных социальных отношений, заимствована и оттого неудачна.

Потребность в сохранении себя реализуется в таких отношениях, которые я условно называю "территориальностью" или, что эквивалентно, "агрессивностью". Это отношения между индивидами по поводу контроля над ресурсами (это метафорически представлено на рис. 1).



Рис. 1

Ресурсы понимаются в самом широком смысле: от "жизненного пространства", минимально необходимой площади земли, для поддержания собственного существования, до "контроля полового партнера", рассматриваемого также как ресурс. Контроль определенного места, контроль пищи, потомков, одного или нескольких партнеров, контроль убежищ или гнезда, норы, дома – всё это выражается в отношениях одного индивида с другим или с другими, в отношениях, которые обеспечивают сохранение индивида, обеспечивают его физическое существование.

Возможно, лучше всего было бы назвать такую форму отношений агрессивностью, понимая данный термин очень широко – как активное отношение индивида к своему *ближайшему* окружению, в которое включается и физическая среда и социальная среда. Агрессивность – это, конечно, активное отношение. Но она слишком часто понимается в узком смысле, как враждебность или даже как врожденное свойство, присущее некоторым индивидам ("агрессивные и миролюбивые" особи) или даже некоторым видам ("человек агрессивен по своей природе").

Термин территориальность тоже не очень хорош, он не совсем адекватен для так определяемой формы отношений. Но он отражает существенную часть, указывая на отношения по поводу ресурсов в их предметно-пространственном смысле. Поддержать свое физическое существование возможно лишь с помощью пищи, рассеянной на каком-то пространстве. Это пространство следует *превратить в территорию*, т.е. в "свою землю". Но ведь смысл превращения пространства в территорию обнаруживается только в присутствии сородича, члена своего сообщества или конкурента из соседнего сообщества, т.е. в присутствии соседей.

Территориальность, следовательно, и выступает такой формой отношений между сородичами или – на более высоком уровне – сообществами, которая обеспечивает существование как тех, так и других. По крайней мере она гарантирует такое обеспечение. Территориальное поведение универсально. Универсальна и территориальность – отношения по поводу ресурсов.

Вторая форма отношений есть реализация потребности своего воспроизводства. Я употребляю здесь термин "семья", и тоже достаточно условно. Конечно, под "семьей" понимаются не просто семейно-брачные отношения, а прежде всего или исключительно отношения между индивидами во поводу потомства. Конечно, это отношения между родителями, но также и отношения между всеми Венеции сообщества или частью его по поводу подрастающего поколения,

младших. Поэтому отношения между родителями не имеют действительного значения без отношения их к своим потомкам, Поэтому семейные отношения - прежде всего "воспитательные" отношения. Сюда, по-видимому включаются и отношения, направленные на образование новых членов сообщества, т.е. включения их а члены сообщества через усвоение ими стереотипов и ритуалов, правил и норм поведения. И здесь эта форма отношений смыкается с третьей базисной инвариантной формой отношений, которую я называю "асимметричностью взаимодействий".

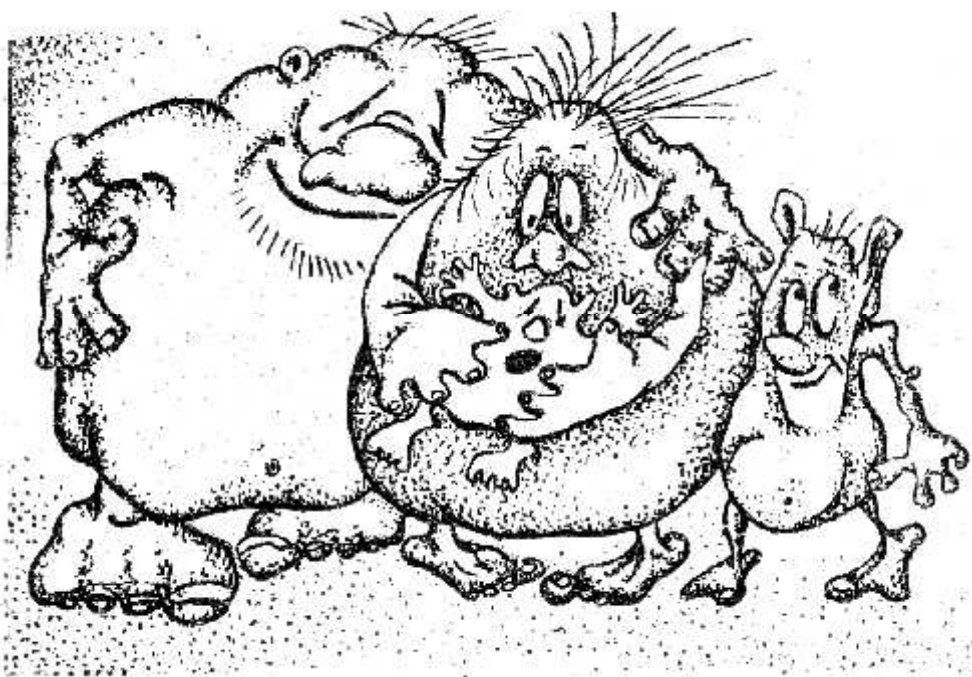


Рис. 2

Асимметричность взаимодействий обуславливает отношения, которые являются выражением потребности сохранения своего места в сообществе. Вообще говоря, это один из фундаментальных биологических феноменов. Всякое взаимодействие организмов как друг с другом, так и со средой, несимметрично. Самые простейшие виды взаимодействий любых организмов несимметричны: один всегда будет инициатором, другой - реципиентом; один, если пользоваться физиологической терминологией, будет пейсмекером, водителем ритма, другой - ведомым. Даже случай простой дружеской беседы позволяет обнаружить несимметричность позиций беседующих.

И вот, точно так же, чтобы сохранить свое место в сообществе,

место в структуре связей между всеми остальными членами своего сообщества - для того надо сохранить саму структуру этих отношений. Но ведь всякая структура асимметрична, поскольку условием появления любой структуры является асимметричность взаимодействий. Сохранить своё место, в частности, например, сохранить свой статус - это значит ранжировать свои отношения с остальными членами сообщества. Ранжирование отношений чаще всего описывается в литературе как *иерархия*, т.е. отношения соподчиненности. Следовательно, в простейшем случае (и чаще всего) асимметричность взаимодействий обуславливает социальную иерархию.

По-видимому, не только в социальной иерархии заключена суть отношений асимметричности, хотя это, вероятно, существенная часть её. Асимметричность проявляется и другой своей стороной. Ведь условием взаимодействия выступает еще и разнокачественность субъектов взаимодействия. Разнокачественность индивидов либо природно детерминирована - полом, возрастом, определенным "характерологическим" сочетанием свойств, либо обусловлена ролью, выполняемой индивидом в данный момент и в данном месте социальной структуры. Но сама роль по определению требует несимметричных взаимоотношений между участниками "спектакля".

Поскольку роли членов сообщества достаточно детерминированы, т.е. "привязаны к определенным местам в социальной структуре, то, следовательно, все "места" в сообществе, как в Московском государстве, имеют разный "вес", разное качество. Они положены на разных уровнях социальной структуры и в этом смысле несимметричны. И индивиды, занимающие "свои" места в соответствии со своей ролью, изначально поставлены в условия относительного неравенства. Ведь в структуре сообщества фиксированы только сами места в качестве "мест выполнения конкретной роли", но субъекты роли связаны с данными местами - временно. Может быть, стоит здесь отметить важный момент, на мой взгляд: каждый член сообщества "знает" о временности занимаемого им положения и об относительности неравенства.

Чтобы структура отношений в сообществе была устойчивой, должны как можно дольше оставаться неизменными установившиеся соотношения мест (ранги). Поэтому сообщество поведением своих членов поддерживает сформировавшуюся систему "местничества" и сохраняет неравенство мест, поскольку именно это является условием порядка. Очевидно, конечно, что средством обеспечения порядка в структуре отношений выступает ритуальное повеление. Ритуал есть та форма, в которой зафиксировано взаимодействие неравных

по положению партнеров. Следовательно, он выступает и как средство поддержания структуры и как средство поддержания неравенства индивидов, поскольку это неравенство - условие стабильности. (Есть такси термодинамический афоризм: "условием порядка является нарушение симметрии").

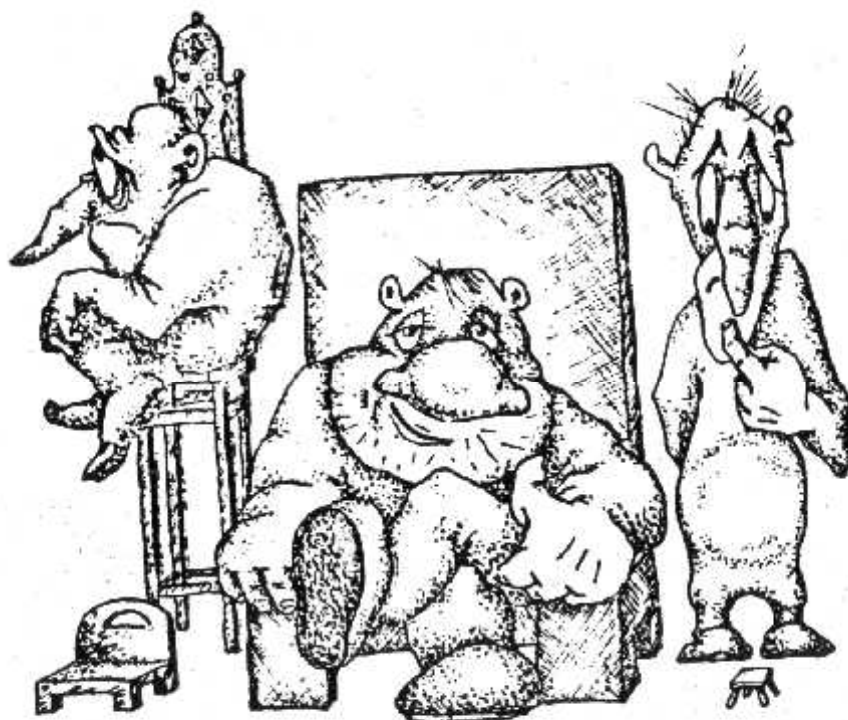


Рис. 3.

И наконец, четвёртый тип взаимоотношений, который есть выражение потребности сохранения социального единства, своего родного сообщества, - это "альянс". В контексте традиционного подхода этот инвариант менее всего понятен и кажется бессмысленный с биологической точки зрения. Я условно обозначаю этот инвариант термином "альянс"; лучше было бы, конечно, использовать такие термины, как "дружество", "со-дружество". Альянс – это установление дружеских, эмпатийных отношений между членами сообщества, но не между всеми, а между немногими, избранными: чаще всего между двумя или тремя индивидами. (Несомненно, что все члены

сообщества могут входить в свои собственные альянсы; в действительности, видимо, так оно и есть}. Эмпатийные связи устанавливаются на основе индивидуальных предпочтений одних индивидов другими. Индивидуальные предпочтения отмечены уже у самых "примитивных" организмов. Альянс, как мне кажется, становится той структурной "единицей" сообщества, благодаря которой оно и сохраняет свою целостность, сохраняет себя как сообщество.

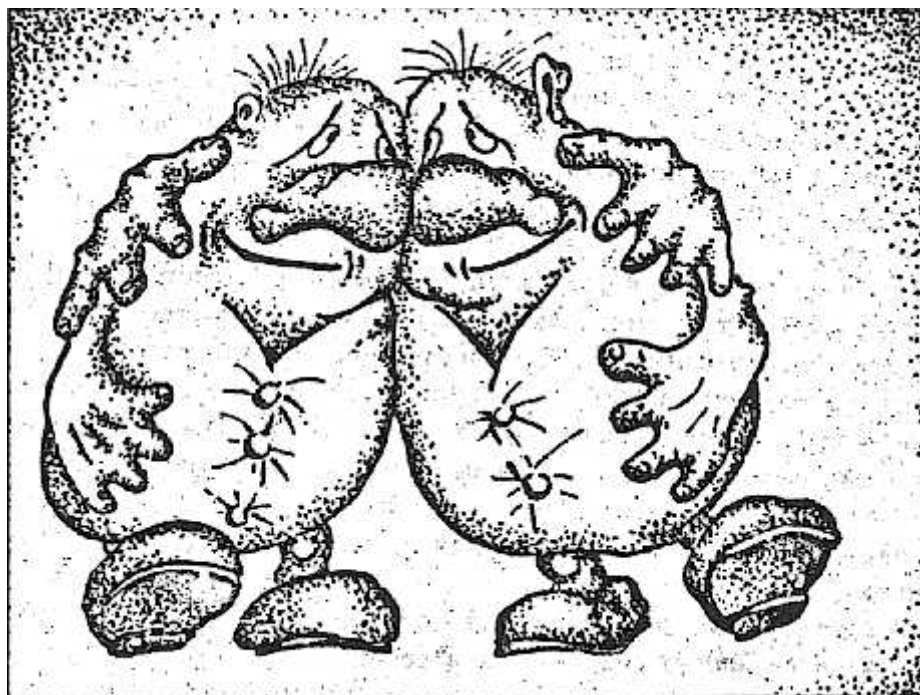


Рис. 4.

Таким образом, я утверждаю, что основой целостности социальной системы, тем, что делает её сообществом, являются устойчивые дружеские отношения между членами его. Прежде всего, это отношения между индивидами мужского пола, и лишь во вторую очередь - альянсы между индивидами женского пола. Возможно, только в третью очередь это дружеские несексуальные отношения между индивидами разного пола. Здесь сразу следует сделать замечание: я говорю все время о социальных системах небольших, т.е. таких только, в которых каждый член знает или может знать "в лицо" всех других индивидов. Следовательно, рассмотрение сразу же ограничивается вполне определенными сообществами человека и сюда не входят государственные образования, которые мы привыкли называть социальными системами.

Таким образом, четыре выделенные формы отношений составляют, по моему мнению, своеобразный каркас, лежащий в основании вообще всех без исключения социальных отношений, а, следовательно, и определяемых ими социальных систем. Я потому называю их социальными инвариантами, что данные типы отношений присутствуют в сообществах всех высших животных и человека.

Такой каркас и есть, по существу, социальный *архетип*, поскольку как основание присутствует во всяком сообществе, но никогда - в своём чистом виде. Всякое сообщество строит свои собственные формы отношений, которые имеют и видовое и социально индивидуальное своеобразие. Эти формы - реальные виды социальных отношений - затемняют совершенно самую "конструкцию", которую я называю "социальным архетипом".

Здесь можно использовать следующее сравнение: социальный архетип - это нечто подобное краеугольному камню, положенному в основание здания, и составляющего, тем самым, остов этого здания. Стены могут иметь самую разную форму и вид, в зависимости от прихоти зодчего или заказчика, в зависимости от внешних обстоятельств. При этом никто уже не разглядит за изукрашенным фасадом поддерживающего его краеугольного камня. Но ведь всякий при том знает, что он несомненно есть и без него вес здание развалится. Так и "социальный архетип": никогда инварианты социальных отношений не существуют в чистом виде в реальных сообществах. Существуют лишь конкретные, специфичные данному сообществу формы отношений. Социальный архетип есть, таким образом, идея в самом буквальном платоновом смысле.

Введение концепта "социального архетипа" влечёт за собой два радикальных следствия. Во-первых, введение данного концепта предполагает выработку соответствующей теории которая однозначно может быть определена как теория *социальной детерминации поведения* любого индивида. Суть теории представлена рисунком 5. Грубо говоря, афоризм "человек - существо сугубо социальное" должен быть расширен до формулы: "всякий животный вид - социален". Данная теория может быть кратко сформулирована следующим образом: поведение любого существа целиком детерминировано базисными типами социальных отношений. Эти инварианты отношений определяют поведение индивида с самого момента его рождения и до смерти; он не способен избавиться от них, стать свободным от них. Индивид целиком несвободен: в своем поведении он ограничен, он как бы заключён в некую жесткую геометрическую фигуру - призму-тетраэдр, воля его скована, целиком спелената че-

тырьмя гранями тетраэдра. Все то, что свыше, всё равно в конечном счёте определяется конфигурацией этой жесткой правильной фигуры.

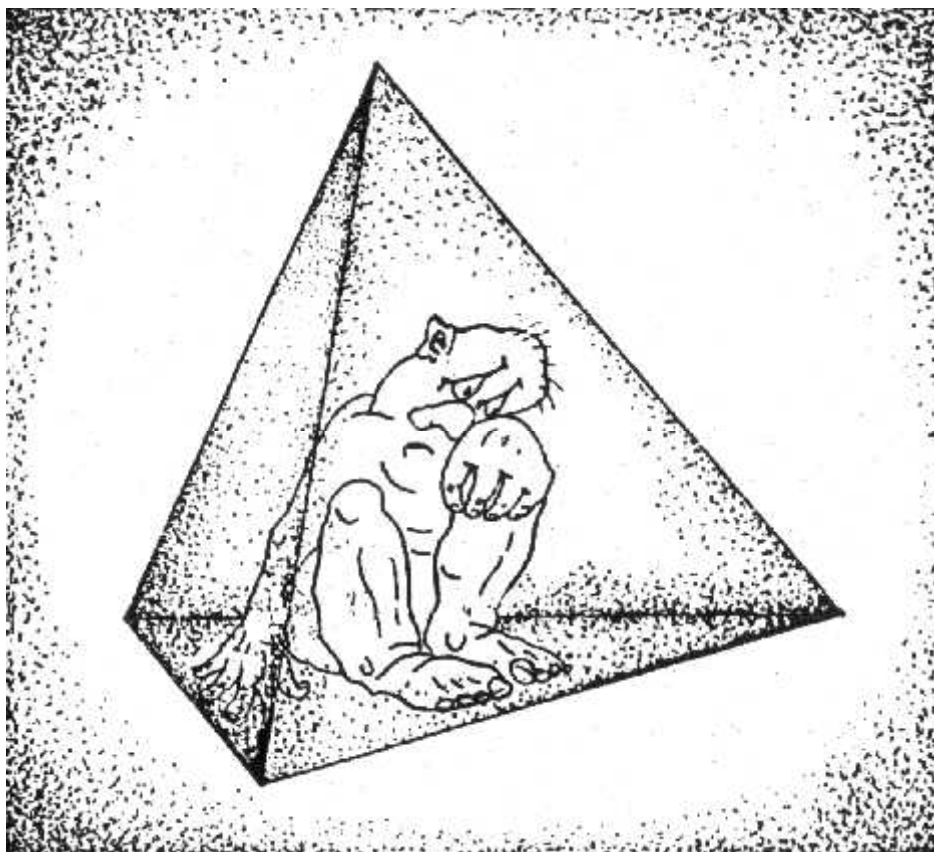


Рис. 5.

Во-вторых, следствием введения концепта "социальный архетип" оказывается *отрицание идеи биосоциальной эволюции*. Если любой вид животных, будь то попугай, кошка или человек, обладает одинаковым с любым другим видом структурным основанием своей социальной системы, то, следовательно, говорить о прогрессивной эволюции социальной организации, т.е. о преемственности социальной жизни от начальных примитивных форм до человека, бессмысленно. Попросту говоря такое следствие концепции требует запрета преемственного прогрессивного развития. Этот вопрос, вообще, кажется мне и интересным и довольно сложным. Но сейчас он ведет к уклонению от темы доклада, и я этот вопрос оставляю. Единственно, на что я хотел бы обратить ваше внимание: данное следствие концепции требует введения нового для зоо-социологии понятия: понятия "социальной истории". Это предполагает, что всякое животное

сообщество живет своей собственной, уникальной, неповторимой жизнью, имеет свою историю, историю неписаную и потому в принципе не реставрируемую, как нельзя реставрировать большинство оттенков поведения животного организма по костяку этого организма. Принципиальная нереставрируемость социальной жизни есть то непреодолимое препятствие, которое стоит на пути всяких социобиологических спекуляций на эволюционную тему. Морфологическую историю мира мы можем ещё, может быть восстановить со многими оговорками, но социальная история невосстановима.

Перейдём к обсуждению первого следствия концепции "социального архетипа". Именно оно - теория социальной детерминации поведения - и позволяет только так ответить на вопрос, вынесенный в название, как на него уже я ответил. Перейдем теперь к рассмотрению этого следствия и некоторых других.

Отчего же все-таки нам не понятно поведение чёрта или баньши - "облака в терновом кусте" - то есть таких индивидов, которые присутствуют только в единственном числе до поры до времени?

Ответ совершенно прост: для того чтобы понять поведение индивида, необходимо увидеть его во взаимодействии с его сородичем, с членом его сообщества.

Но это один из путей понимания. Есть и другой путь, который мы в своей повседневной жизни используем, может быть значительно чаще. Необходимо узнать, услышать от самого искомого индивида особенности его взаимодействия с сородичами, точнее, узнать набор присущих ему ролей, а тем самым и свойственный сообществу набор ролевых стереотипов. Вспомните, каким образом мы все обычно поступаем, когда встречаемся с совершенно незнакомым человеком, с которым мы вынуждены на некоторое время вступить во взаимодействие. Например, в поезде. Мы прежде всего узнаем его роли: стар - молод, женат - холост, рабочий - бухгалтер, филателист - турист и т.п. Эти "реперы" тотчас дают нам возможность выбрать определенную, уже знакомую нам стратегию взаимодействия с данным человеком, и всякий раз стратегия не бывает ошибочной. Другими словами, мы находим место дачному человеку - точнее, не ему, а набору его ролей - в каркасе нашего архетипа, какую бы конкретную социальную форму данный каркас не приобретал. Мы зафиксировали координаты соотечественника в этом "четырёхмерном социальном пространстве" и уже совершенно определенно знаем, как общаться с ним.

Но ведь это наиболее простой случай, случай, когда мы вступаем во взаимодействие хотя и с незнакомый, но членом нашего со-

общества. Здесь все роли и все "наборы" ролей, а также ритуалы и этикетные формы, обеспечивающие эти ритуалы, нам известны.

Значительно сложнее обстоит дело в противоположном случае: тогда, когда мы встречаемся с представителем неведомого нам до-толе сообщества. Как нам ориентироваться в данном случае? Только опираясь на присущий всем "врождённый" социальный архетип.

У Клиффорда Саймака есть роман "Заповедник гоблинов". Наряду с людьми там действуют и некоторые "прочие": гоблины, эльфы, тролли. Есть также два существа – баньши и колесник. Каждый из этих двух среди всех "прочих" находится в полном одиночестве и никому не известно, откуда они появились, представителями какого "народа" они являются, что за общества они представляет. Поэтому всем остальным, и людям в том числе, совершенно непонятны мотивы их поведения и даже само это повеление. Нельзя установить места этих существ в их собственной системе социальных отношений и нет критериев сравнения их повеления с поведением, к примеру, людей или гоблинов. Ведь формы сообществ и структура отношений в них уникальны, поэтому сравнивая их с собой, люди не могут получить достаточно убедительную информацию о мотивах поведения этих одиноких существ.

И вот в конце концов оказывается, что поведение баньши, этого "облака на терновнике"; непонятно лишь до тех пор, пока он не рассказал о себе и своих сородичах людям. Указанием на некоторые свои роли в социальной системе он дал "зацепки" для реконструкции всей структуры социальных отношений в сообществах баньши и вследствие этой реконструкции стало возможным расшифровать и поведение единственного оставшегося на Земле баньши.

Простой- рассказ о себе оказывается достаточным для понимания мотивов поведения незнакомого существа. Но в равной степени достаточно наблюдать взаимодействие нескольких существ друг с другом, чтобы достичь такого же понимания поведения. Пример этому даёт колесник. Люди начинают понимать поведение отдельного колесника тотчас после того, как рядом с ним появляются его братья. И тут же становятся ясными мотивы их поведения.

В любом случае неважно, каким образом приходит к нам знание о поведении: как уже оформленная информация в виде рассказа, или для получения знания требуется непосредственное наблюдение поведения. Даже небольшой части информации оказывается достаточно, чтобы декодировать поведение другого существа, определить цели его повеления. Но это возможно, конечно, только в том случае, если и те и другие субъекты взаимодействия имеют *иден-*

тичные "каркасы" - архетипы - хотя бы на этих каркасах и были наклеены самые причудливые формы.

Это центральное следствие предлагаемой мною концепции "социального архетипа". Есть, конечно, и иные, более или менее значимые, но практически неформально ещё не проработанные. Мне же хотелось бы обратить ваше внимание еще, может быть, на одно следствие.

Как вы думаете, почему необходимо в семье держать какое-нибудь домашнее животное? - собаку, кошку, попугая, может быть, льва и крокодила? Я выражусь ещё решительнее, сказав: в семьях, где есть дети, необходимо иметь животных. Соображение здесь весьма простое с точки зрения предложенной концепции.

Каждый взрослый человек имеет, как правило, только один родной язык, которому обучается с рождения. Во взрослом возрасте всякий другой язык является для него чужим, его надобно учить. Всем известно, что языкам легче начинать учиться с детства. Точно так же и социальный архетип в своём "чистом" виде, вне социокультурных наслоений, присутствует лишь у очень молодых животных, у детёнышей раннего возраста, едва приступившим к освоению социальной среды, лишь входящих в сообщество. Поэтому с точки зрения социальной детерминированности детёныши представляют собой совершенную *tabula rasa*. Молодой член сообщества открыт для любого социализирующего воздействия. Тут, естественно, надо учитывать и морфофизиологические и психофизические возможности представителей разных видов. В самом раннем возрасте молодое животное способно без особого труда включиться в сообщество другого вида животных и усвоить соответствующую форму социальных отношений. Конечно, муравью трудно усвоить социальные стандарты человеческого сообщества, скорее всего, это ему и не удастся. Но разные виды муравьев легко воспитываются в сообществах других видов муравьев, и многие виды приматов прекрасно вырастают в семье людей, совершенно определённо отождествляя себя с людьми, но не с другими приматами, даже если они - их сородичи.

А ведь взрослый индивид к такому включению мало способен, или совершенно не способен. Потому что он уже включён в систему своих социальных связей, усвоил и запечатлел их. Его социальный архетип уже наполнен конкретным содержанием. Оно, это содержание, "отлилось" в конкретных ритуалах и стереотипах, оно уже не может быть замещено новым. Новое - то ли это включение в новую для себя "культуру", то ли просто осведомленность о ней входит теперь в него как чужое, как не-своё. Поэтому взрослый индивид, будь

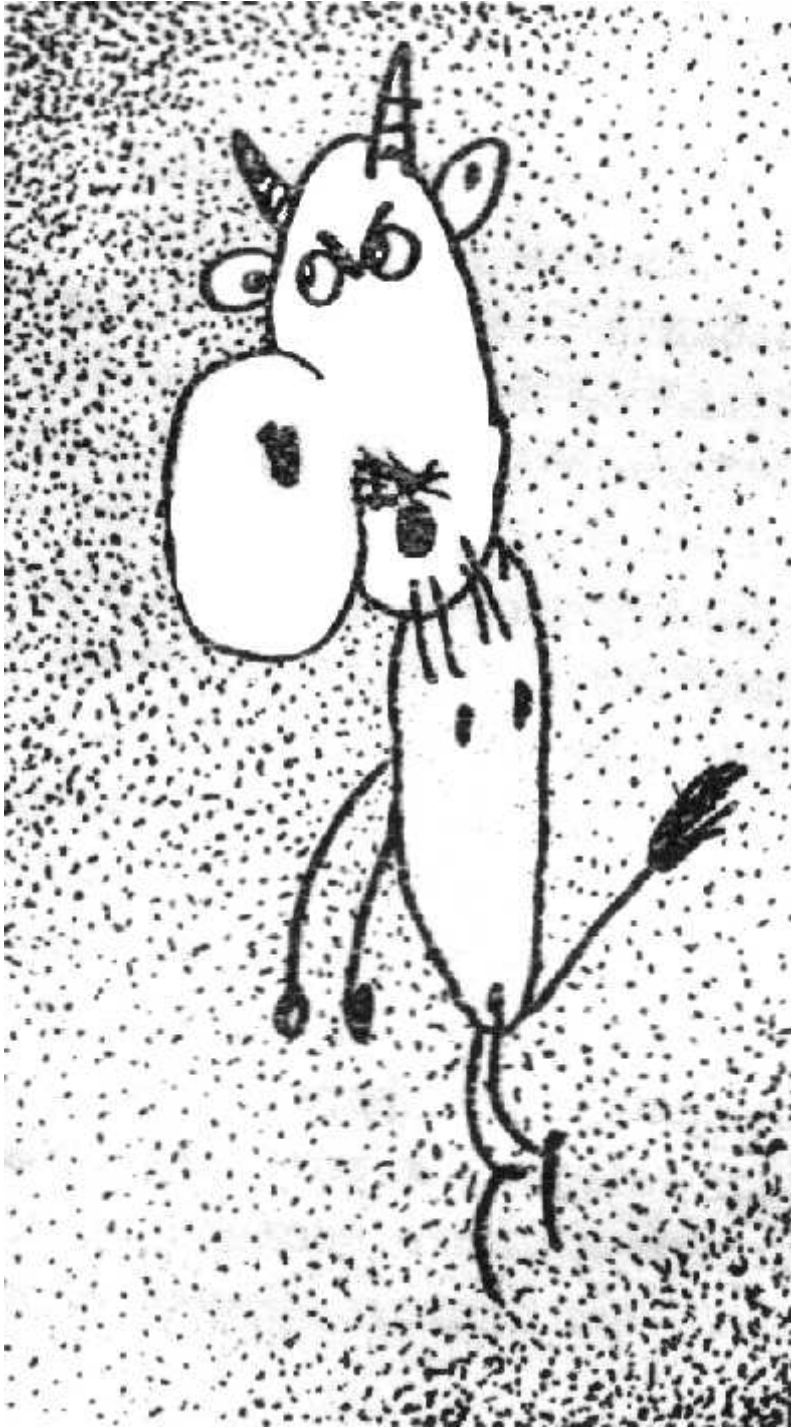
то человек, будь то волк, если и входит в новую для себя социальную структуру, то с большими трудностями. И то возможно это лишь при вхождении в другое сообщество своего же вида. Причина не в том, что "места уже заняты", а именно в том, что формы отношений внутри каждого сообщества уникальны, как уникальна история жизни всякого сообщества.

Молодой же индивид, не вполне, не до конца усвоивший социальную среду, может осуществить такое вхождение, хотя и с трудностями, с ограничениями. И молодой попугай, как и молодая собака, с рождения живущие в семье людей, отождествляют себя именно с людьми, но не с попугаями или собаками. В этом смысле они с полным правом могут быть названы "представителями двух культур": они члены семьи людей, но они находятся в постоянном общении с конспецификами, например, каждый вечер выводя своего хозяина на собачью площадку, в свой собачий клуб. Собачья площадка - это действительно всего лишь клуб, но никак не сообщество. Настоящее сообщество для собак - в семьях. Волей-неволей животные в семьях вынуждены общаться с людьми, используя все свои возможности и средства, которые у них, как и у людей, в значительной мере не совпадают. Поэтому как щенок должен научиться как-то понимать людей и выражать свои требования и чувства, так и люди должны учиться тому же.

Поэтому ясно, что человек, с раннего возраста общающийся с домашними животными, при всех прочих равных условиях лучше способен понимать поведение представителей других видов - он уже усвоил и иные формы общения, те, которых требовали от него друзья его детства. Такой человек уже в силу этого лучше чувствует и понимает и поведение людей и поведение собак. Он не скажет, подобно многим естествоиспытателям, что животное - это не более, чем машина.

Я изложил немногие следствия, которые вытекают из концепции "социального архетипа".

В определенном смысле я рассматриваю их как свидетельство эвристичности моего подхода к проблеме социальной организации и типологизации форм социальной структуры. В конечном счёте, такая концепция позволяет предложить и новые подходы к проблеме классификации социальных систем. Эта проблема стоит давно и до сих пор в биологии не решена.



ДИСКУССИЯ ПО ДОКЛАДУ

Вопросы к докладчику:

О.А. Богатырёва Может ли особь представить себе границы всего сообщества, ощутить его как нечто целое и глобальное? Я в этом сомневаюсь. Может быть, сообщество воспроизводится всё-таки через микрогруппу? И тогда стремление к сохранению микрогруппы дальше её границ и не идёт?

Ю.М. Плюснин Хотя я и не могу подкрепить свой ответ фактами, но кажется, что не только люди хорошо ощущают и представляют себе границы сообщества. Несомненно, что границы микрогруппы также имеют значение.

О.А. Богатырёва У меня есть замечание относительно самих оснований концепции "социального архетипа" - по поводу потребности самосохранения. Ведь в действительности самосохраниться можно и без поведения - уйдя в спячку, в неактивную форму, как это наблюдается, например, у бактерий, у многих насекомых. да и у сусликов и медведей.

Ю.М. Плюснин Мне кажется, крайние случаи самого правила не опровергают. Я имею в виду типичное; было бы удивительно отсутствие исключений.

Н.Р. Богатырёв Кстати, а как же быть с хорошо известным всем стремлением, тенденцией *улучшить* своё положение? Вы же ведь говорите только о стремлении сохранить своё место в структуре. Но все, между тем, хотят улучшить своё положение, занять лучшее место.

Ю.М. Плюснин Индивид - это же ведь просто временный хозяин места, он его занимает в соответствии со своей ролью, которая может быть обусловлена возрастом, полом, репродуктивным состоянием, активностью, агрессивностью и многим другим. Функциональные характеристики индивидов меняются и они меняют места,

но сами места, их набор и их взаимное расположение в сообществе всегда остаются постоянными. Ведь даже социотомии – социальные катастрофы - совершаются по правилам сохранения иерархии мест. По крайней мере так у приматов и у человека. Главное заключается в сохранении неизменной структуры самих мест, а не конкретной, раз заданной иерархии индивидов.

Выступления и обсуждение доклада

Н.Р. Богатырёв Мне кажется, когда докладчик говорит о потребности сохранить неизменными отношения в социуме, он не учитывает того важного момента, что есть не менее сильная тяга к изменению, прежде всего своего положения в социуме. Кроме того, отнюдь не всегда постоянна у организмов потребность к самосохранению. Наблюдается широкий спектр саморазрушающего поведения и у животных и у человека: вспомните наркоманов, алкоголиков или самоубийц.

По поводу принципа "нет несоциальных видов". Видимо, все-таки имеет смысл говорить о континуальной шкале от более к менее социальным видам. Это, по-моему, разумнее, чем всех - от червя до человека - записывать в исключительно социальные вилы.

Докладчик чрезмерное внимание уделяет асимметричным видам взаимодействий. Но есть симметричные и индифферентные отношения. По-видимому, значимость тех и других примерно одинакова.

Наконец, два последних замечания. Когда Юрий Михайлович выстраивает перед нами свой так называемый "социальный архетип", то, по-моему, это очень похоже на "великую четверку" Лоренца: "агрессивность, сексуальность, страх и любопытство". Конечно, вполне возможно, что эта схема может использоваться для классификации сообществ. Можно даже сейчас экспромтом предложить один из вариантов. Все эти параметры - ресурсы, семья, территориальность и пр. можно закодировать какой-либо формулой и тогда "портрет" собаки, крысы или человека можно было бы выразить примерно так: $A_2B_1C_{12}D_8...$

Чёрта – а, может быть, лучше сказать – Бога – мы не понимаем потому, что "Аз есмь червь", а не потому, что они являются нам в одиночестве. То есть, не пресмыкаемся ли мы втуне, тщась понять в принципе непонятное, но непонятное для нас?

А.А. Гордиенко Мне представляется очень интересной и весьма актуальной сама попытка выявить составляющие "социального архетипа". Вообще говоря, понимание человека у нас односторонне - мы подходили к этому феномену через призму Марксова тезиса о том, что в своей действительности сущность человека есть совокупность всех общественных отношений. Упускался из виду тот аспект, что человек есть синтез природно-биологических и социальных факторов. Во всяком случае, такое видение лишь декларировалось, но не осмысливалось как элемент развёрнутой теории.

Концепция Юрия Михайловича есть попытка включить этот факт в фундамент теории. Однако, мне кажется, что она также не лишена односторонности. И дело не в том, что не проводится качественного различия между биологическим и социальным - это следствие, а в той методологической позиции автора, исходя из которой он исключает развитие. Мне кажется, одним из важнейших моментов современной научной революции является утверждение принципа развития, как ведущего принципа научной картины мира (новой парадигмы). Физики говорят о развитии Вселенной, вводят антропный принцип, философы и биологи вводят понятие коэволюции и т.д.

Принятие принципа развития в русле нашего разговора можно внести как минимум два момента, связанных с уточнением той онтологической схемы, на основе которой строится концепция "социального архетипа".

1. Как мне кажется, существует многообразие сообществ, классифицировать которые можно по характеру отношения "индивид-сообщество", "часть-целое". Есть, видимо, такие сообщества, организация которых ориентирована на примат индивидуального начала (развитие индивидов превалирует), как есть и такие, где индивид не является самостоятельным организмом (индивидуальное начало полностью подавлено). Существуют, наверное, сообщества, в которых развитие целого обеспечивается разнообразием индивидуального начала. С позиции принципа развития в рамках концепции "социального архетипа" такое различие должно быть теоретически освоено. Оно, как мне кажется, может быть представлено как своеобразный отбор, который "вела" Природа в "поиске" форм социальной организации.

2. Исключая эволюцию социальных структур мы должны переосмыслить и ту онтологию, которая отражена во многих концепциях развития социальной организации в природе, в частности, в кон-

цепции ноосферы В.И. Вернадского, которая фиксирует движение природы от естественных механизмов самоорганизации неживой материи к самоорганизации на основе разума. С позиций этой концепции современные глобальные проблемы (в том числе экологическая проблема) переосмысливаются как движение Природы в направлении создания структур, способных разрядить эти проблемы и перевести процесс самоорганизаций в новое русло. Речь идет, в частности, о создании таких социальных механизмов, которые давали бы новые возможности влияния на человека, прежде всего на основе развития его духовности. Это значит, что "социальный архетип" должен содержать в себе нечто, что обеспечивает переход к таким механизмам.

Мне кажется, что эти факты, и прежде всего введение принципа развития, имеют важное значение для дальнейшего развертывания представления о "социальном архетипе".

Ю.М. Плюнин Алексей Аркадьевич обратил внимание наше на проблему, перед которой всегда спотыкаются концепции, подобные изложенной мною, - это проблема развития, эволюции. Я так думаю, что всякая логическая конструкция слишком чувствительна к вопросу собственного развития и авторы недаром стараются избегать ответов на этот вопрос. Ответ по существу требует тщательной и кропотливой аргументации. Если же говорить вообще, то проблема мне представляется следующим образом.

Прежде всего, проблема социальной эволюции должна быть отделена от проблемы биологической, т.е. морфологической, эволюции. Это феномены несопоставимые. Что же до того, есть ли собственно социальная эволюция и как она протекает, то я здесь должен утверждать, что, по-моему, никакой прогрессивной социальной эволюции животного мира, т.е. преемственности социальной организации и сообществ, не может быть. Нет никакой возможности доказать, что, например, архаические и примитивнейшие сообщества древнейших четвероногих животных на Земле, подобных нынешним земноводным, есть непосредственные прародители социальных систем современных видов животных и человека.

Как видите, я ничего не говорю о биологической эволюции - это не мой вопрос. Но я, утверждая, что отсутствует прогрессивная социальная эволюция, утверждаю, тем самым, что существует лишь только социальная история - уникальная и неповторимая для каждой социальной системы, которая прерывается вместе с исчезновением самого сообщества - даже если бы при этом индивиды - быв-

шие члены сообщества, и не погибали бы.

Когда мы обычно говорим о развитии, об эволюции, мы имеем в виду эволюцию человечества, в крайнем случае эволюцию цивилизации, не обращая внимания на то, что существует множество мелких этносов или государств, которые, имея свою собственную историю, исчезают без следа.

Мне кажется, что то, что мы называем эволюцией социальной, есть путь постепенного тысячелетнего – и потому кажущегося вечным – развития множества отдельных социальных систем в сторону интеграции и образования сверхсистемы. Контур этой социальной сверхсистемы, которая будет охватывать всю Землю и интегрирует все отдельные социальные системы, государства, как части себя самой, уже ощущаются философами и учёными. Это, конечно, эволюция. Только у нее нет ничего общего с физической, химической и даже биологической эволюцией. И когда такие мыслители как В.И. Вернадский и П. Тейяр де Шарден (впрочем, вслед за Энгельсом) говорят о непрерывности и последовательности эволюции материи от косного вещества к разуму, они слишком сближают края пропастей между мирами и, может быть, даже для себя незаметно перепрыгивают через эти разрывы между мирами.

Итак, я должен признать, что социальная эволюция *есть*. Но в рамках одной социальной системы, в рамках одного вида. Например, эволюция человеческого общества, когда под обществом имеется в виду все человечество. Но такое признание – для многих половинчатое – не может стать фактом фальсификации концепции: идет, может быть, процесс развития форм и их производных; но сами эти формы социальных отношений в качестве исходных имеют заданные инварианты – "социальный архетип".

С.Н. Ерёмин Мне понравился доклад Юрия Михайловича, впрочем, как и его предыдущие выступления. Прежде всего, ценность высказанных докладчиком сегодня положений и предложенных теоретических конструкций в их эвристичности, в предоставляемой ими возможности как-то по новому взглянуть на казалось бы очевидные вещи, задуматься и увидеть, что в очевидном всегда есть элемент невероятного. Но есть о чем и поспорить, сравнить позиции, высказать несогласие, одним словом – подискутировать.

Полагаю, что в докладе были подняты и рассмотрены две, хотя и связанные, но все же относительно самостоятельные проблемы. Первая – это проблема способов и условий идентификации "иного" и

идентификации себя относительно этого "иного". Вторая – что проблема социальности, фиксированная посредством выделения инварианта связей, отношений в различного класса явлениях, сведенная к четырем позициям, "архетипу".

Не всё устраивает в решениях первой проблемы, но наши позиции все же не противоположны и поэтому позволю себе уделить больше внимания второй проблеме.

Следует сказать, что здесь, в постановке и решении второй проблемы, Юрий Михайлович вновь обращается к уже классической, традиционной для мыслительных усилий и размышлений, проблеме фиксации собственно социального, определения его как некоего качества, задающего границы и особенность существования определенного класса явлений, точнее – определенных систем.

Каков предложенный путь рассмотрения (и решения) данной проблемы? Выделяются уровни существования той формы материи, в основе которого лежит биологический субстрат; фиксируется инвариант их существования, находящий выражение в идентичности (или схожести) ряда присущих им связей и отношений; инвариант ("архетип", по определению докладчика) определяется как социальное. Итак, социальность – это, оказывается, сущностная характеристика всех сообществ, имеющих в своём основании биологический субстрат.

Очевидно, можно было, доведя представление о способах связи внутри сообществ до предельных оснований, до понятия "взаимодействие" как таковое, придать статус социальности и иным уже и не "живым" системам. Но не это главное, поскольку типы взаимодействий все же были ограничены как предельное основание до понятия "архетип". Право исследователя ставить ограничения на своем познающем движении.

Дело в другом – в некоторой произвольности использования понятия "социальное". Схожесть, даже известная идентичность, так сказать, зеркальность свойств в разных классах явлений (а они были фиксированы именно как разные) заставляет определить их одним термином. Но почему термином "социальное"?

Здесь возникает проблема. Если, взяв разное, мы нашли в нем тождественное и зафиксировали его, то это лишь начало движения, поскольку следующим этапом с необходимостью будет "различение" этого разного, поскольку оно исходно разное и лишь в нашем познании предстало как тождественное, в данном случае – как социальное. Но если мы уже задействовали "социальное" в таком широком

смысле, то различие неминуемо будет связано с различиями биологическими. Что это даст, например, в случае различения сообщества муравьев, приматов и людей? Быть может, указание на разную степень организованности биологической материи и т.п. Вещь будет интересная, но малопродуктивная с точки зрения действительного различения по качеству. А оно-то и основное.

В общем, ход, предложенный докладчиком, представляется проблематичным. Полагаю, что за внешним сходством систем, фиксированные понятием архетип, есть все же различное качество, для фиксации которого и было исторически выработано понятие "социальное" – как сущностная характеристика сообщества людей, задающая определенное качество, произвольное редуцирование которого на низшие уровни существования биологического способно породить неразрешимые гносеологические трудности и онтологические недоразумения.

В связи с этим выскажу, быть может, и очевидное, но все же не потерявшее способности вести познающую мысль положение, согласно которому следует не забывать о рефлексивности сообщества людей, о сознании, как основе этой рефлексивности, придающее и существованию и развитию данного сообщества свой неповторимый ряд, иначе говоря, качество социальности. Действительно, в чисто формальном смысле каждое сообщество рефлексивно вовне и внутри себя. Это еще один, чисто формальный аспект "архетипа". Если мы в таком формальном аспекте приложим рефлексивность к выделенным позициям архетипа – ничего не изменится, всё будет тождественным (а значит сохранится возможность свободного оперирования термином социального).

Но если мы рассмотрим рефлексивность в ее различиях, в ее качественном своеобразии, т.е. преодолеем формальную фиксацию типа – она есть, – то картина меняется. В обществе особого типа рефлексивности, такого ее качества нет более ни в одном из сообществ, – это рефлексивное сознание, причем сознание в основе своей понятийное, абстрактное. Здесь резонно вспомнить Гегеля, который многократно и неустанно подчеркивал, что мышление (как форма существования сознания, как сознание "в процессе" самопознания, развития, наконец, деятельности как таковой) – вот тот рубеж, который отделяет человека как особь и сообщество от особей и сообществ животных. В противном случае, назвав "социальным" любое биологическое сообщество, мы придаем ему собственно социальную характеристику – наличие рефлексивного сознания. А это значит, что, к примеру, познание направлено не только от сообще-

ства людей к живой природе (иным биологическим сообществам), но и от них – на общество людей как таковых. Известная позиция, фиксированная изощткой: одна обезьяна говорит другой: "Сейчас я сделаю то-то и то-то, а вот тот человек (экспериментатор) должен при этом вести себя так-то и так-то. Посмотрим?"

Хотелось бы еще отметить, что более классическое употребление понятие социального, как представляется, более способно поставить всё на свои места. Архетипу – архетипово – это инвариант, характерный для биологических сообществ в целом, социальное же – это уже способ, качественно новый способ существования архетипа, так что новое качество заключается и в том, что он лишь основа, снимаемая собственно социальным, социальное же придает системе характеристики, отсутствующие в других системах. Это, очевидно, прогрессирующее развитие на основе рефлексии вовне и внутри системы, где рефлексия преодолевает способность системы к воспроизводству, тиражированию во времени с элементами эволюции, в т.ч. и определенными мутациями, и становится рефлексивной способностью к развитию и придании этому развитию собственно "человекомерного" измерения.

Пожалуй, я несколько вышел за границы, очерченные докладом. Но это было заложено его проблематичностью. В этом его ценность и спасибо докладчику за информацию к дальнейшим размышлениям.

С.Г. Ларченко Я полагаю, во-первых, что следует специально различать два вида активности, а не один. Есть активность индивида, и есть социальная активность. Конечно, у Юрия Михайловича это различено, но, мне кажется, недостаточно. Это различение следует, несомненно, усилить. Конечно, социальная активность реализуется через индивидов и в этом смысле крайне трудно уловима. Но она имеет свой самостоятельный смысл и самостоятельное существование. Это отдельная сущность, следует иметь в виду.

Во-вторых, что касается проблемы понимания мотивов поведения чёрта человеком, так ведь это проблема расшифровки поведения иного существа на основании своего собственного опыта. Человек может понять поведение чёрта, сравнив его со структурой своего поведения. И в этом смысле вопрос мне кажется частным. Один понимает повеление другого ограничено, исходя из собственного опыта и представлений. А, следовательно, оценка мотивов будет все равно человеческая, но не истинная. У чёрта свои мотивы, они не сопоставимы с человеческими. Но человек-то может выдвинуть

только собственные мотивы и поставить их на место мотивов поведения чёрта.

Ю.М. Плюснин Это, конечно, очень сильный аргумент, но думаю, что если говорить об "*архи-мотивах*", самых первичных и основных, то именно они одинаковы, что у человека, что у чёрта. Если, конечно, чёрт есть существо биологическое и ему свойственны нужда в пище и питье, нужда в защите от холода и т.п. Одинаковые потребности одинаковых индивидов обуславливают и одинаковые отношения между индивидами. Поэтому и "*социальный архетип*" один-единственный. Эта универсальная основа и позволяет не истинно, но адекватно, не по-человечески, но и не *по-чертовски*, понимать мотивы поведения другого.

Если же вернуться к фундаментальной концептуальной проблеме, поднятой Сергеем Николаевичем Ерёминим – к понятию "*социальность*", то я должен гораздо чётче и резче, чем я это сделал, очертить объект своего исследования. Когда философы говорят о социальном в человеке они постоянно определяют это понятие через понятие рефлексивности. Трудно опровергать столь давно сложившийся стереотип мышления. Мне же представляется это ограниченностью того же порядка, как и постоянное стремление естествоиспытателей свести отношения (социальные) к взаимодействию биологических особей, как жизнь этих последних – свести к физико-химически взаимодействиям.

Я согласен признать существование общественного сознания, но оно мне кажется совсем иной природы, нежели индивидуальное сознание, хотя последнее и целиком социально детерминировано. Когда я говорю о социальных отношениях, инвариантных относительно вида (человек или лошадь, крокодил или попугай), я ведь говорю только о *социально-витальных* отношениях и ни о каких других. Следовательно и имею в виду я сообщества человека уровня архаических народов, но никак не исторические (т.е. письменные) общества человека. Хотя несомненно, что "*социальный архетип*" в качестве базиса существует и здесь. Просто не он уже определяет движение (или, можно сказать, развитие) общества, но какие-то другие факторы. Я опять позволю себе аналогию, поскольку логические аргументы недостаточны.

Мы, люди, как и инфузории, в одинаковой мере обладаем тропизмами – таким поведением, которое определяется как двигательная реакция, ориентированная на какой-либо физический раздражитель. Сильная жара заставляет нас искать прохлады в тени, холод

– укрыться я тёплом доме. Точно так же поступают и инфузории. Но мы определяем поведение инфузорий и все их поведенческую организацию по тропизмам, поскольку можем зафиксировать только это поведение у них. Но когда мы описываем поведение человека в жару (даже в такой критической обстановке, как баня, где всякое другое сложное поведение редуцировано), мы отмечаем его двигательные реакции, "тропизмы", как некоторые элементарные и несущественные действия, акцентируя почти всё своё исследовательское внимание на сложных проявлениях психики, которые могут выразиться в поведении, а могут и не выразиться. Диспозиции и ценности, которые мы усматриваем за поведением или предполагаем найти, заслоняют почти вовсе непосредственное поведение человека. И потому мы акцентируем внимание на причинах — часто домысливая их — которые побудили человека забраться на жаркий полоч и хлестать себя веником, а не движения тела, связанные с реакцией на жару — как должен был бы поступить совершенно беспристрастный исследователь. Он так и делает, когда описывает поведение инфузории в пробирке, один конец которой подогревается. Но когда перед ним сородич — человек — то он описывает уже не что-нибудь, а *его поведение в бане*. Слишком глубок наш внутренний взгляд на самих себя, чтобы мы способны были на объективное исследование.

Т.О. Бажутина Хотя мне и кажется привлекательной общая идея доклада, но ответ на поставленный в заголовок вопрос не нашёл достаточного обоснования в следующем отношении; понимание поведения индивида возникает не только в результате непосредственного восприятия данного индивида к моменту его взаимодействия с сородичами. Это — действительно один из моментов понимания. Другой, не менее значимый момент — восприятие реакции на это взаимодействие со стороны наших сородичей. И если образ "облака в терновом кусте" для нас непредсказуем как единичное явление, то образ чёрта как такового описывается обыденным сознанием как достаточно устойчивое и повторяющееся явление и в обществе создан определённый комплекс не только ролей, но и объясняющий эти роли стереотип поведения, который предписывает линии поведения при встрече с "одиночным неопознанным мыслящим объектом". И это не во всех случаях страх (агрессия) или недоверие. Таким образом, наше умение понять не всегда и не во всем обуславливается объективным знанием окружающего мира, но зачастую — знанием самих себя, своей культуры. И вхождение в иную, непривычную социальную структуру затруднено в большинстве случаев именно для тех человеческих индивидов, которые в силу рваных

причин не усвоили всего богатства тех социальных связей и отношений, которые характеризуют его собственную социальную структуру. И наоборот, например, в годы репрессий в сталинских лагерях, отличавшихся особо жестокими и примитивными социальными отношениями, выживали или наименее, или наиболее сложно психологически и интеллектуально богатые люди.

Е.Д. Гражданников В данной дискуссии господствует "тирания слов", т.е. каждый участник дискуссии вкладывает разный смысл в одни и те же слова.

Юрий Михайлович считает, что у животных есть такая же "социальность", как у людей, а у людей – такая же "биологичность", как у животных. Между тем, есть четыре ступени материи: космос, жизнь, человек и общество, которые принципиально отличаются друг от друга. Есть свойства, присущие всем четырём ступеням материи, и есть свойства, присущие только отдельным ступеням материи. Пока исследователи не научились чётко различать эти два вида свойств, наука обречена на понятийную путаницу.

Нами разработан универсальный метод исследования понятий – системный классификационный анализ, основанный на построении всеобщей периодической системы научных понятий.

В этой системе каждое понятие, в том числе "человек" и "чёрт", занимает определённое место, найдя которое, мы получаем ясное представление о понятии, которое его занимает. Мы не понимаем мотивов поведения чёрта не потому, что он один, а потому, что мы атеисты, не имеющие представления о религии, в рамках которой имеет смысл понятие "чёрт".

Что касается предложенного Юрием Михайловичем принципа "*пан-социальности*", то он применим только к биологическим видам, при условии, что под социальностью понимается популяционность, т.е. принадлежность любого организма к определенной популяции. На наш взгляд, термин "социальное" вообще не следует применять в биологии. Что касается "чёрта", то к нему никакие биологические понятия не имеют никакого отношения.

Советую Юрию Михайловичу чётко разграничивать свой понятийный аппарат, различая две разные науки – биологию и диалектику. Чёрт не имеет отношения к биологии, хотя вполне правомерно его рассмотрение в диалектике. Переход от биологии к диалектике и обратно – это интересное и полезное интеллектуальное путешествие.

Ю.М. Плюснин Если иметь в виду семантику понятий, то не согласиться с Вами нельзя, это несомненно. Но я ведь имел в виду под чёртом только метафору, ничего более. Она понадобилась мне исключительно для изложения концепции об универсальности ("первородности", архетипичности) некоторых видов отношений. Полная совокупность четырех таких видов отношений и есть, по моему, основание социальности.

