**Как устроено человеческое общество**

Момджян К.Х.

**1. Общество: реальность или универсалия?**

В самом начале нашего изложения мы отмечали многозначность термина «общество», имеющего несколько значений, самым широким из которых является понимание общества как совокупности явлений, обладающих особыми социетальными свойствами, выделяющими мир людей из мира природных реалий.

Во избежание путаницы мы отказались от такой трактовки термина, характеризуя мир надприродных явлений с помощью иного понятия — «социум». Термин «общество» мы решили приберечь для решения других, более конкретных задач социальной философии.

В самом деле, до сих пор мы рассуждали о наиболее общих свойствах человеческой деятельности, позволяющих нам отличать явления социальные от явлений природных. Иными словами, мы изучали абстрактно взятую сущность социального, отвлекаясь от вопроса: при каких условиях возможно существование этой сущности, т. е. реальное возникновение и воспроизводство социальных явлений?

Напомним читателю, что мы исходим из того, что в поведении Робинзона, заброшенного на необитаемый остров, можно обнаружить все главные признаки, выделяющие социальное существо из явлений природы, — будь то сознательный характер действий, особый тип трудового приспособления к среде, множество потребностей, интересов и средств их удовлетворения, отсутствующих у животного, и т. д.

Но столь же ясно, что наблюдение за Робинзоном не даст нам ответа на вопрос: откуда взялись его свойства, отсутствующие у животных? Как удалось ему овладеть мышлением? Откуда взялось умение Робинзона строить дома, возделывать землю и вести исчисление времени? Родился ли он с этими способностями или обрел их каким-то другим образом?

Ответ на эти и подобные вопросы ведет нас от изучения абстрактных свойств социального к анализу общества как той реальной среды, в которой возникают Робинзоны с присущими им социетальными качествами. Иными словами, общество предстает перед нами не как «социальность вообще», но как особая организационная форма социальности, как совокупность условий, обеспечивающих ее возникновение, воспроизводство и развитие.

Каковы же эти условия, при которых возможно воспроизводство человеческой деятельности с ее особыми надприродными свойствами? Ответ на этот вопрос мы связываем с необходимой характеристикой общественной жизни, о которой уже говорилось выше, — с ее коллективностью.

Соответственно, переходя от анализа сущности социального к изучению общества как организационной формы его реального существования во времени и пространстве, мы исходим из того, что общество представляет собой некоторый коллектив людей. Фактически мы переходим от анализа всеобщих свойств деятельности, представленных в любом индивидуальном действии человека, к изучению специфических свойств взаимодействия людей в рамках присущего им коллективного образа жизни. Предполагается, что такой коллектив обладает особыми законами самоорганизации и развития, которые не могут быть раскрыты при рассмотрении человеческого действия (вполне достаточного для того, чтобы создать представление о сущностных различиях в поведении людей и животных). Иными словами, взаимодействие как форма субъект-субъектного опосредования не редуцируется к формам субъект-объектного опосредования, составляющего абстрактно-логическую сущность действия как элементарной клеточки социальной субстанции.

Характерно, однако, что уже это начальное допущение вызывает несогласие со стороны философов и социологов, признающих взаимодействие необходимым условием социальности и при этом отказывающихся субстанциализировать его в качестве реальности, не сводимой к отдельным человеческим действиям. Поясним подробнее, о чем идет речь.

**\* \* \***

Может показаться странным, но в социальной философии и общей социологии издавна дискутируется вопрос: «существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?»1.

Вопрос этот, продолжает С.Л. Франк, «может показаться на первый взгляд праздным. Кто же, казалось бы, отрицает это? Не свидетельствует ли наличие самих понятий «обществ» и «общественная жизнь», а также особой области научного знания — «обществоведения» или так называемых «общественных наук» — о том, что все люди видят в обществе особую сторону или область бытия, особый предмет знания?

В действительности дело обстоит не так просто. Подобно тому как, например, современный астроном, признавая астрономию особой наукой, видит в ее предмете — небе — все же не особую, самобытную реальность (как это было в античном и средневековом мировоззрении), а только часть — однородную другим частям — общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю... — так и обществовед может в лице общества не усматривать никакой самобытной реальности, а считать его только условно выделенной частью или стороной какой-то иной реальности. Можно сказать даже, что в большинстве современных социально-философских воззрений именно это и имеет место. А именно: для большинства позитивных социологов и обществоведов общество есть не что иное, как обобщенное название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей, так что никакой общественной реальности они вообще не видят и не признают, сводя ее к суммированной реальности отдельных людей»2.

Такой подход С.Л. Франк именует «сингуляризмом» или «социальным атомизмом», прослеживая его философские истоки уже у софистов и особенно у Эпикура и его школы, «для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни»3.

Сингуляристскому взгляду на общество противопоставляется точка зрения социально-философского «универсализма», согласно которой «общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов»4. Историко-философскую традицию универсализма Франк ведет от Платона, для которого «общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия», а также от Аристотеля, для которого «не общество производно от человека, а, напротив, человек произведен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит»5.

Мы видим, что полемика «универсализма» и «сингуляризма» упирается в проблему системности общества, установления той из уже рассмотренных нами форм интеграции явлений, к которой оно принадлежит. Следует ли считать общество констелляцией элементов, связь которых не создает нового качества, отличного от суммы качеств образующих его частей? Или же общество представляет собой системное единство, обладающее интегральными свойствами целого, отсутствующими у образующих его частей? Если это предположение верно, то следует ли рассматривать общество как системное образование низшего типа, создаваемое взаимодействием относительно автономных частей, или же оно принадлежит к единствам органического типа, в которых целое первично относительно своих частей и определяет саму необходимость их структурного обособления и способ существования в системе?

Вопросы такого рода, как правильно замечает С.Л. Франк, издавна занимают философов и социологов, предлагающих самые различные ответы на них. Вместе с тем разнообразие таких ответов, как мы полагаем, слишком велико для того, чтобы разложить их по «двум полочкам» сингуляризма и универсализма, предложенным русским философом.

В действительности подобное дихотомическое членение социально-философских концепций не учитывает всей сложности проблемы, в частности различия между альтернативными подходами, существующими внутри «сингуляризма» и «универсализма» в приведенном их понимании.

Начнем с того, что среди теоретиков, убежденных в производности общества от человека, которых по предложенным Франком критериям следует отнести к сторонникам «сингуляристского» подхода, существуют самые серьезные разногласия в понимании форм и степеней первичности человека перед обществом.

Можно утверждать, что самая примитивная форма сингуляризма истолковывает производность общества от человека как производность генетическую, настаивая на хронологической первичности человека, способного существовать до общества и создавшего его для удовлетворения своих потребностей, которые сформировались вне общества и независимо от него.

Вместе с тем подобная теория «общественного договора» решительно отвергается многими теоретиками, которых С.Л. Франк несомненно отнес бы к лагерю «сингуляристов».

Возьмем, к примеру, точку зрения известного философа К. Поппера, убежденного в том, «что «поведение» и «действия» таких коллективов, как государства или социальные группы, должны быть сведены к поведению и действиям отдельных людей»6. Однако подобный взгляд на общество, который Поппер называет «методологическим индивидуализмом» и противопоставляет позиции «методологического коллективизма» («универсализма», по терминологии С.Л. Франка), не мешает ему считать, что гипотеза субстанциальной изначальности индивида представляет собой «не только исторический, но, если так можно выразиться, и методологический миф. Вряд ли ее можно обсуждать всерьез, поскольку мы имеем все основания полагать, что человек или, скорее, его предок стал сначала социальным, а затем и человеческим существом (учитывая, в частности, что язык предполагает общество)»7. «Люди, — продолжает Поппер, — т.е. человеческая психика, потребности, надежды, страхи, ожидания, мотивы и стремления отдельных человеческих индивидуумов, если они вообще что-то значат, не столько творят свою социальную жизнь, сколько являются ее продуктом»8.

Мы видим, что приверженность к «методологическому индивидуализму» может совмещаться с пониманием того, что свойства человеческих индивидов, из которых должно быть объяснено коллективное поведение, не являются их изначальным достоянием. Напротив, «умный» сигнуляризм прекрасно понимает, что специфические свойства человека, отличающие его от животного (его надорганические, «социетальные» потребности, присущее ему сознание и др.), сформировались при коллективном образе жизни, выражая надобности человека как существа, полагающего других людей и полагаемого ими.

Это не означает, однако, что, обсуждая проблему «человек — общество» в ее генетическом аспекте, мы можем настаивать на хронологической первичности общества. Парадоксально, но «методологический индивидуалист» Поппер перегибает палку в противоположную сторону, полагая, что становление социальности может хронологически предшествовать становлению человека. Очевидно, что в филогенетическом аспекте проблемы, касающемся становления рода —человек», мы сможем принять мысль о том, что наш предок «стал сначала социальным, а затем и человеческим существом» лишь в том случае, если истолкуем «социальное» как «коллективное», точнее, как досоциальную форму коллективности. Это так, поскольку ее социальная форма возникает только вместе с «готовым» человеком, в едином, хронологически синхронном процессе антропосоциогенеза. Нет и не может быть «готового» человека вне ставшего общества, точно так же как не может быть настоящего общества без полноценного Homo Sapiens.

Таким образом, спор между «универсализмом» и «сингуляризмом» должен быть переведен из плана становления человека и общества в план функционального соподчинения уже «готовых», ставших реалий. Пусть человек возможен лишь как существо коллективное, которое не только не может жить в одиночку, но и не способно стать человеком вне и помимо взаимодействия с себе подобными. Пускай свойства его родовой природы сформировались с учетом постоянной «поправки на других», под воздействием изначальной потребности в кооперации с другими — столь же объективной, как и потребность в хлебе насущном.

Все это так. Однако нельзя не видеть, что процесс становления Homo Sapiensa, который выступает как процесс интериоризации коллективного, заканчивается тем, что ставший, «готовый» человек обретает свойство субъектности, т. е. способность инициировать собственную деятельность, направленную на достижение целей и удовлетворение потребностей, которые независимо от своего «общественного» происхождения становятся его личным достоянием, отличающим его от других людей. Взаимодействие с ними по-прежнему остается для человека необходимостью, но значит ли это, что коллективная жизнь» сформировавшихся людей обладает свойствами субстанциональной реальности, несводимой к образующим ее элементам?

Напомним, что условием, при котором целое, образованное частями, обретает самостоятельную форму существования, является возникновение интегральных свойств, которые присущи лишь целому и отсутствуют у частей, взятых по отдельности.

Весьма наглядно этот принцип субстанционализации целого описан Э. Дюркгеймом. «Всякий раз, — пишет он, — когда какие-либо элементы, комбинируясь, образуют фактом своей комбинации новые явления, нужно представлять себе, что эти явления располагаются уже не в элементах, а в целом, образованном их соединением. Живая клетка не содержит в себе ничего, кроме минеральных частиц, подобно тому как общество ничего не содержит в себе вне индивидов. И тем не менее совершенно очевидно, что характерные явления жизни не заключаются в атомах водорода, кислорода, углерода и азота... Жизнь... едина и, следовательно, может иметь своим местоположением только живую субстанцию в ее целостности. Она в целом, а не в частях... И то, что мы говорим о жизни, можно повторить о всех возможных синтезах. Твердость бронзы не заключена ни в меди, ни в олове, ни в свинце, послуживших ее образованию и являющихся мягкими и гибкими веществами; она в их смешении...»9.

Применяя этот принцип к социальной теории, Дюркгейм формулирует проблему самобытности общества следующим образом: «Если указанный синтез sui generis, образующий всякое общество, порождает новые явления, отличные от тех, что имеют место в отдельных сознаниях (и действиях людей. — К.М.), то нужно также допустить, что эти специфические факты заключаются в том самом обществе, которое их создает, а не в его частях, т. е. в его членах»10.

Чтобы прояснить суть проблемы, обратимся к несложному примеру. Представим себе, что нам нужно проанализировать деятельность некоего человека А, несущего тяжелое бревно. Для этого нам придется прежде всего определить ту цель, которую он поставил перед собой, т.е. понять субъективный смысл его деятельности, те ожидания, которые он связывает с исполнением этой тяжелой работы. Не ограничиваясь такой психологической интроспекцией (которой удовлетворяются сторонники «понимающей социологии»), мы попытаемся установить потребности и интересы А, актуализация которых вызвала в его сознании намерение нести бревно. Мы проанализируем, далее, насколько успешной может быть данная деятельность А с точки зрения ее возможного результата. Для этого мы должны будем понять, соответствует ли поставленная им цель его действительным потребностям, нужно ли ему носить бревна, чтобы удовлетворить ощущаемую потребность, или для этого следует заняться другой деятельностью. Констатировав правильный выбор цели, мы должны будем установить адекватность избранных для ее достижения средств, т. е. выяснить, соответствуют ли свойства бревна связанным с ним ожиданиям. От рассмотрения подобной значимости объекта мы перейдем к реальным свойствам субъекта, т. е. попытаемся учесть реальную способность А донести бревно до пункта назначения и пр.

Возникает вопрос: изменится ли эта процедура исследования, если мы перейдем от рассмотрения индивидуального действия к анализу взаимодействия между людьми? Представим себе, что человек А договорился с человеком Б, также нуждающимся в древесине, объединить свои усилия, чтобы достичь желаемой цели с меньшей затратой усилий. В результате этого мы получаем пусть малый, но все же коллектив, бригаду, состоящую из двух взаимодействующих людей, нуждающихся друг в друге для достижения своих целей.

Конечно, взятый нами для примера микроколлектив, представляющий собой организацию, сознательно созданную людьми, существенно отличен от общества как стихийно возникшей общности людей, безусловно, он не содержит в себе и малой толики тех сложнейших механизмов социализации и репродукции индивидов, с которыми связано существование последнего. Однако доказательство субстанциональности коллективного может быть успешным лишь в том случае, если уже в простейших его формах будут обнаружены некоторые надындивидуальные реалии взаимодействия, отсутствующие в отдельно взятых действиях.

Спрашивается: возникает ли в результате такого взаимодействия некая новая социальная реальность, которая не сводится к сумме «идеальных человеческих действий? Переходит ли в данном случае количество в качество, создавая какие-то новые потребности, интересы, цели, средства, результаты деятельности, которые нельзя понять, соединив знания о потребностях, интересах, целях А с таким же, по сути, знанием о поведении Б?

Ниже, рассматривая вопрос о структуре общества, мы попытаемся дать содержательный ответ на этот вопрос, рассказав читателю об особых надындивидуальных реалиях коллективной жизни, которые выходят за рамки компонентного состава и свойств «элементарного» социального действия.

Так, нам предстоит показать, что взаимодействие людей рождает особый класс социальных предметов, без которых представима индивидуальная активность человека, несущего бревно, но немыслима скоординированная совместная деятельность двух индивидов, вынужденных договариваться друг с другом о ее характере и условиях (имеются в виду символические, знаковые объекты и процессы, служащие средствами коммуникации и взаимного программирования индивидуальных сознаний).

Мы постараемся показать далее, что уже в простейших актах совместной деятельности возникает такая выходящая за рамки отдельных действий реальность, как совокупность организационных отношений между взаимодействующими индивидами, включая сюда отношения разделения труда: распределение его актов, средств и результатов. В более сложных, чем совместная переноска бревна, случаях разделение труда создает систему устойчивых безличных (т. е. не зависящих от индивидуальных свойств носителя) социальных ролей и статусов, в которую вынуждены «встраиваться» живые индивиды, осуществляя различные профессиональные функции, исполняя обязанности «начальников» и «подчиненных», «собственников и лишенных собственности» и т. д. Совокупность подобных ролей и статусов образует систему социальных институтов, обеспечивающих исполнение «общих функций», к которым должен адаптироваться каждый индивид (обязанный служить в армии, даже если он не расположен к ней, отдавать налоговым службам денежные суммы, которые с охотой потратил бы только на себя, и т. д.).

Наконец, мы постараемся показать, что мотивы и цели самых простейших форм взаимодействия будут непонятны нам, если мы не учтем существования индивидуальных феноменов культуры, представляющей собой систему взаимных отношений и опосредований, «логико-значимой интеграции» (П. Сорокин) между символическими программами поведения, взаимосоотнесенными значениями, смыслами и ценностями человеческого поведения. Достаточно напомнить читателю, что и в стране своего проживания, и в сословной или профессиональной среде, в политических объединениях и даже в собственных семьях люди сталкиваются с безличными нормами права и морали, передаваемыми из поколения в поколение стереотипами мышления и чувствования, которые явно выходят за рамки индивидуальных сознаний и программируют их, даны людям принудительно, навязаны им системой социализации, принятой в обществе11.

Совокупность таких надындивидуальных реалий коллективной жизни, как мы увидим ниже, создает социокультурную среду существования индивидов — столь же объективную, не зависящую от их желаний, как и природная среда с ее законом тяготения или началами термодинамики. Напротив, именно эта среда, которая в аспекте филогенеза возникает вместе с «готовым» человеком, в онтогенезе предшествует ему и формирует «под себя» человеческие индивиды, детерминируя их социокультурные характеристики. Это значит, что человек, родившийся в определенной этносоциальной среде, самим актом своего воспитания во Франции или в России, в семье феодала, крестьянина или буржуа обретает некий социокультурный статус (в его сословном, профессиональном, властном, экономическом, ментальном выражениях). Конечно, распорядиться этим наследством человек может по-разному, сохранив или изменив свои изначальные «параметры» в зависимости от собственных усилий и возможностей, предоставляемых обществами «открытого» или «закрытого» типа. Однако эта возможная трансформация не отменяет сильнейшего детерминационного воздействия надындивидуальных реалий на формирование людей, что позволяет нам относить человеческое общество к системам органического типа, в которых ставшее целое способно оказывать формирующее воздействие на свои части.

Казалось бы, характерной особенностью «методологического индивидуализма» должно быть полное отрицание подобных реалий общественной жизни, отказ видеть в ней нечто выходящее за рамки мастей, свойств и состояний индивидуальных человеческих действий.

И в самом деле, немалая часть сторонников «методологического индивидуализма», разделяя посылки философского номинализма, убеждена в том, что общество в целом и существующие в нем устойчивые формы коллективности — социальные и культурные системы (т. е. системы взаимоопосредованных ролей и взаимосвязанных идей, ценностей и норм) — представляют собой не онтологическую системную реальность, а лишь «удобные» конструкции познающего сознания, которым ничто не соответствует за его пределами, в действительном маличном бытии. Сторонники «индивидуализма», по словам критикующего их Р. Бхаскара, полагают, что социальные институты — попросту «абстрактные модели, предназначенные истолковывать факты индивидуального опыта. Ярви (I. Jarvie) даже объявил себя сторонником лингвистического тезиса, будто «армия» есть просто множественная форма «солдата» и все высказывания об армии могут быть сведены к высказываниям об отдельных солдатах, составляющих ее»12.

Однако вновь мы должны констатировать, что далеко не все философы и социологи, которых Франк отнес бы к лагерю «сингуляристов», склонны к такой крайней форме социально-философской и социологической слепоты, каковой является отрицание самого факта существования надындивидуальных реалий общественной жизни, попытка превратить устойчиво воспроизводимые формы и механизмы взаимного обмена действиями в «универсалии», состояния «чистого» сознания.

Тот же К. Поппер, всячески поддерживающий «здоровую оппозицию коллективизму и холизму», «отказ находиться под влиянием руссоистского или гегельянского романтизма», охотно признает существование надындивидуальных «структур или паттернов социальной среды», которые складываются независимо от желаний и стремлений действующих индивидов, «оказываются, как правило, непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными следствиями таких действий»13.

Другим примером может служить Дж. Хоманс — убежденный противник «методологического коллективизма», резко критикующий парадигму, структурного функционализма под флагом «возвращения к человеку». Это не мешает ему, однако, признавать существование таких надындивидуальных реалий, как нормы совместной деятельности; особых «связок (cluster) норм, названных ролью», а также «связки ролей, названных институтом». «Безусловно, — заявляет Хоманс, — одной из задач социолога является раскрытие норм, существующих в обществе. Хотя роль и не является действительным поведением, все же в некотором отношении это понятие оказывается полезным упрощением. Конечно, институты взаимосвязаны, и изучение этих взаимосвязей также является задачей социолога. Институты действительно имеют последствия... Определенно, одной из задач социолога является установление влияний институтов и даже, хотя это и труднее сделать, выяснение, какие из них полезны, а какие вредны для общества как целого»14.

Что же заставляет ученых, признающих существование надындивидуальных структур взаимодействия, относить себя к убежденным «методологическим индивидуализмом»? Ответ прост — не отрицание факта существования таких структур, а убеждение в том, что источником их генезиса и развития являются индивидуальные действия и взаимодействия людей как единственно возможных субъектов общественной жизни.

Иными словами, пафос «методологического индивидуализма» обращен в данном случае не против признания надындивидуальных «матриц социального взаимодействия», а против попыток приписать им свойства и способности самодействующего социального субъекта. Результатом таких попыток является превращение форм социальной коллективности (включая сюда и общество, и образующие его группы) в особых коллективных, интегративных субъектов, осуществляющих некую самостоятельную деятельность, которая вызывается и направляется собственными потребностями и целями коллектива, отличными от потребностей и целей образующих его людей. Остановимся кратко на рассмотрении этого важного вопроса.

**2. Является ли общество интегративным субъектом?**

Суть проблемы можно проиллюстрировать с помощью любой из форм коллективной деятельности — к примеру, игры в футбол. Тот факт, что коллективное взаимодействие футболистов не сводится к арифметической сумме индивидуальных усилий, не вызывает сомнений ни у кого, кроме самых твердолобых «атомистов».

Все мы знаем, что конечная цель этой игры состоит не в перепасовках мяча и ударах по воротам, осуществляемых отдельными футболистами, а в победе над соперниками, достигаемой лишь командными усилиями, организованным взаимодействием спортсменов.

Признавая это обстоятельство, мы должны признать, что действия команды включают в себя не только индивидуальные действия игроков, но также совокупность средств и механизмов их координации, включая сюда систему распределения функций между футболистами, явно выходящую за рамки индивидуальной активности.

В самом деле, исходя из индивидуальных свойств игроков мы сумеем объяснить, почему каждый из них исполняет на поле обязанности вратаря, нападающего, защитника или полузащитника, но никогда не поймем саму необходимость деления команды на эти безличные функциональные статусы, под которые подбирают живых футболистов, чтобы добиться успеха в командной борьбе. Из свойств ныне действующих игроков не могут быть поняты издавна сложившиеся, передаваемые от поколения к поколению традиции, игровой стиль классных команд, позволяющий опытному болельщику отличать их друг от друга, не зная конкретного набора игроков, и т. д. и т. п.

Наличие подобных «интегралов» совместной деятельности позволяет нам отличать игру команды от передвижений отдельных игроков. Становится понятной, в частности, старая спортивная поговорка «порядок бьет класс», согласно которой командная игра спортсменов средней квалификации, хорошо сыгранных между собой, играющих по «системе», которая учитывает оптимальное соотношение функций, дает им преимущество над индивидуально сильными «звездами» владеющими виртуозной обводкой и точным пасом, но не учитывающими законы футбольного взаимодействия15.

Но означает ли сказанное, что мы должны буквально истолковывать речь спортивного комментатора, в которой глаголы, характеризующие определенные формы деятельности, относятся не только к отдельно взятым игрокам — нападающему, забивающему мяч, или вратарю, отражающему удар, но и командам, взятым в целом? «ЦСКА сравнивает счет с пенальти и продолжает атаковать ворота «Спартака», — слышим мы и принимаем эту фразу как должное, хотя табло свидетельствует о том, что гол с пенальти забил не человек по имени ЦСКА, а футболист с другим, нормальным человеческим именем.

Означает ли сказанное, что мы должны признать футбольную команду самостоятельным субъектом деятельности, хотя прекрасно понимаем, что «субъект», именуемый ЦСКА, не способен потеть, бегая по полю, или ушибать руки и ноги, как это делают живые человеческие индивиды, играющие в футбол? Не означает ли такое признание, что мы приписываем собственную деятельность, ее сознательно или стихийно сложившиеся надындивидуальные условия, регулятивные механизмы и результаты некоему мифологическому субъекту, вполне подобному абсолютной идее Гегеля, действующей посредством живых людей?

Аналогичные вопросы возникают при рассмотрении любого коллектива совместно действующих людей, в том числе и общества. Ярким примером субъективации коллективного в этом случае может служить Э. Дюркгейм, интерпретировавший объективную реальность коллективного, матрицы социального взаимодействия (прежде всего, надындивидуальные состояния сознания) как доказательство существования столь же надындивидуального субъекта, действующего наряду с отдельными индивидами16.

Аналогичной точки зрения придерживались многие наши отечественные мыслители, к примеру Н.А. Бердяев. Характеризуя национальное начало в истории, он пишет: «Нация не есть эмпирическое явление того или иного отрывка исторического времени. Нация есть мистический организм, мистическая личность, ноумен, а не феномен исторического процесса. Нация не есть живущее поколение, не есть и сумма всех поколений. Нация не есть слагаемое, она есть нечто изначальное, вечно живой субъект исторического процесса, в ней живут и пребывают все прошлые поколения, не менее чем поколения современные. Нация имеет онтологическое ядро. Национальное бытие побеждает время. Дух нации противится пожиранию прошлого настоящим и будущим. Нация всегда стремится к нетленности, к победе над смертью, она не может допустить исключительного торжества будущего над прошлым»17.

Именно такое понимание коллективности вызывает резкий протест многих философов и социологов, аргументы которых (в переложении С.Л. Франка) выглядят так: «...если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и состоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об «общественной воле», о «душе народа», суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных «душ» или «сознаний», кроме индивидуальных, в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди»18.

Кто же прав и кто ошибается в споре о существовании коллективного субъекта? Полноценный ответ на этот вопрос можно будет получить лишь после того, как мы поймем законы строения и механизмы функционирования социальной системы, именуемой «общество». Пока же вспомним, что субъектом деятельности мы назвали носителя деятельностной способности, с которым связаны ее «пусковые» и регулятивные механизмы.

Иными словами, субъектом является тот, кто обладает собственными потребностями и интересами, инициирует активность, направленную на их удовлетворение, которая осуществляется и контролируется посредством самостоятельно выработанных и усвоенных идеальных программ поведения, именуемых в совокупности сознанием (и волей) субъекта. Мы отказались считать субъектами деятельности живые системы, способные к несимволическим формам целесообразного поведения, а также автоматизированные кибернетические устройства, имитирующие человеческую деятельность, но не обладающие собственными потребностями и целями, вызывающими последнюю.

По этой же причине мы не можем распространять свойство субъектности на функционально специализированные органы действующего субъекта. Ясно, что, когда мы нажимаем пальцем на спусковой крючок или бьем ногой по футбольному мячу, субъектом деятельности являемся мы сами, а вовсе не отдельно взятые рука, нога и другие органы, не способные вырабатывать и реализовывать собственные информационные импульсы и программы социального поведения.

Руководствуясь таким пониманием, мы сможем признать существование коллективного субъекта лишь в том случае, если будет доказано одно из двух программных предположений:

1) человеческие индивиды, действующие в рамках некой социальной группы, утрачивают имманентное свойство субъектности, уподобляясь органам тела или винтикам машины, не способным иметь и реализовывать собственные потребности, интересы и цели поведения;

2) сохраняя в целом субъектность индивидов, социальная группа обретает тем не менее некоторые субъектные свойства (самостоятельные потребности, интересы, цели, активность целереализации), которые присущи только ей и не могут быть обнаружены в индивидуальном поведении образующих ее членов.

Как обстоит дело с доказуемостью первого тезиса? Возможны ли такие формы социальной организации, в которых индивид утрачивает статус субъекта, передавая его группе, исполнительным органом которой он оказывается в этом случае?

Едва ли с таким предположением можно согласиться. Конечно, возможно существование таких социальных коллективов, в которых индивидуальная свобода поведения стеснена максимально и человек является де факто лишь средством достижения неких надындивидуальных (не путать с «неиндивидуальными») целей поведения.

Наиболее наглядным примером такой организации может служить воинское подразделение. Положение солдата внутри такой структуры может быть задано помимо его воли (принудительная мобилизация); его действия ориентированы на безоговорочное исполнение внешних команд, далеко не всегда учитывающих собственные желания исполнителя. В крайних случаях такой приказ может предполагать гибель его исполнителя, обязанного ценой своей жизни способствовать достижению общей победы над врагом или минимизации потерь в борьбе с ним.

Однако все сказанное не означает, что мы имеем дело с социальной организацией, в которой отдельно взятый человек утрачивает свойство субъектности — способность руководствоваться собственными потребностями и собственными целями.

В самом деле, во многих случаях поведение солдат представляет собой добровольное и вполне сознательное следование целям защиты своих близких, друзей и соотечественников от ненавистного врага, которые (цели) он признает своими, разделяя их со своими однополчанами и командирами. Однако и в альтернативных случаях, когда солдата принуждают к войне (в необходимость или справедливость которой он не верит), такое принуждение имеет свои границы, не превращая людей из субъектов деятельности в ее пассивные объекты. В реальных, пусть даже экстремальных условиях общественной жизни (исключающих столь популярное у современных фантастов «зомбирование») человек не теряет субстанциальную возможность выбора — принимать навязанные ему правила поведения в целях биологического самосохранения, выживания или восстать против них, сохранив свою свободу хотя бы ценой неминуемой гибели. Все внешние воздействия на человека становятся значимыми причинами (а не условиями) его поведения лишь тогда, когда интериоризованы субъектом, трансформировались в систему собственных потребностей, интересов и целей существования, позволяющих нам оставаться экзистенциально свободными даже в условиях социальной несвободы, мешающей нам делать то, что мы хотели бы делать19.

Столь же сложно согласиться со вторым аргументом в пользу существования коллективного субъекта. Представить себе общественное объединение людей, обладающее собственными потребностями, интересами и целями, отличными от интересов образующих их людей — задача, скорее, научной фантастики, чем трезвого философско-социологического анализа.

С этой точки зрения рее и всяческие потребности, приписываемые коллективу людей, всегда выступают как сублимация не всегда эксплицированных потребностей человеческой личности. К примеру, «стремление к нетленности», обнаруживаемое Бердяевым у нации, в действительности редуцируется к индивидуальным потребностям в солидарности и самоидентификаций, «любви и принадлежности» (А. Маслоу), определяющим этническое самосознание людей, а также к потребностям в самосохранении, которое распространяется человеком не только на себя, но и на «группы принадлежности» — своих родственников, единомышленников, коллег или соотечественников.

Повторим еще раз: тот факт, что эти и подобные потребности человека сложились в процессе интериоризации коллективных форм существования, не дает нам оснований отнимать их у подлинного владельца и приписывать безличным организационным формам воспроизводства человека, каковым и является общество и прочие коллективы.

Конечно, людям, привыкшим рассматривать систему человеческих потребностей как интенции субъекта, всецело замкнутые сферой его сознания, трудно представить себе, что служба в армии и уплата налогов входит в систему объективных интересов людей, стремящихся уклониться и от того и от другого. Однако это утверждение, несомненно, соответствует истине. Было бы странно предположить, что «косящие от армии» (если использовать молодежный жаргон) или уклоняющиеся от уплаты налогов люди не заинтересованы в поддержании безопасности своей страны или исправном функционировании общественных служб. Столь частое непонимание людьми собственных глубинных надобностей или сознательное предпочтение им ближайших «своекорыстных» выгод не отчуждает человека от собственных потребностей и интересов и не дает оснований приписывать некой общности людей факторы поведения, в действительности свойственные самим индивидам и вытекающие из их собственной родовой природы (руководствуясь обратной логикой, мы должны признать, что мать малыша, запрещающая ему съесть третью порцию мороженого, действует против интересов собственного ребенка, поскольку ее действия вызывают оглушительный рев и прочие формы несогласия с его стороны)20.

Сложнее обстоит дело с сознательными целями поведения, которые — в отличие от потребностей и интересов — действительно могут быть чуждыми людям, навязаны им извне. Воинский приказ командира, обрекающий солдата на возможную гибель, или дисциплинарное распоряжение тренера далеко не всегда совпадают с собственными интенциями подчиненных. Однако в любом случае подобные императивы поведения имеют строго персонифицированный характер — приказ солдату или футболисту отдает не команда или дивизия, а тренер или командир, руководствующийся при этом соображениями общего блага, которое в критической ситуации ставят выше блага отдельной личности.

Таким образом, привычка человека говорить о разнообразных коллективах в субъектных формах — «партия решила», «родина велела» и пр. — не должна скрывать тот фундаментальный факт, что ни «партия», ни «родина» сами по себе не умеют ни думать, ни желать, ни действовать. Все это делают люди и только люди, выступая при этом как общественные существа, связанные взаимодействием, формирующиеся и действующие в определенных надындивидуальных условиях социокультурной среды, которые вполне реальны, но от этого вовсе не становятся субъектами. Даже в случае коллективных форм деятельности, вовлекающих в себя весь «численный состав» некоторой организации или даже страны, нужно помнить, что полемизируют, воюют или торгуют друг с другом не Германия или Франция как самостоятельные существа, а немцы и французы — большие общности людей, обладающих общими потребностями, интересами и целями и защищающих их путем совместной скоординированной деятельности (даже если для некоторой части населения эта деятельность связана с внешним принуждением со стороны другой его части).

Конечно, нередки случаи, когда патриот, жертвующий жизнью ради своих соотечественников, думает, что он служит не конкретным людям в нынешнем и будущих поколениях, а интегративному субъекту, называемому Германией, Францией или Россией. Однако в этом и в подобных случаях интегративный субъект представляет собой не явление «общественного бытия», а явление «общественного сознания», которое можно было бы назвать (если использовать терминологию Никласа Лумана) «парадоксом и тавтологией в самоописаниях» человека и человеческих коллективов.

Итак, подведем итоги сказанному. Рассматривая франковскую оппозицию «сингуляризма» и «универсализма», мы поддерживаем позицию последнего в той мере и до тех пор, пока он признает существование интегральных свойств коллективной деятельности, не сводимых к свойствам и состояниям индивидуальных человеческих действий. Однако эта поддержка заканчивается в тот момент, когда сторонники «универсализма» приступают к необоснованному «очеловечиванию» матриц социального взаимодействия, приписывая им способности действующего субъекта.

Если оппозиция так понятому «универсализму» называется «методологическим индивидуализмом», то мы склонны признать его вполне адекватной доктриной. Такой «индивидуализм» не отрицает законов или структур коллективной жизни, их решающего влияния на становление человека и его функционирование в обществе; он лишь настаивает на том, что эти законы и структуры не способны действовать сами по себе, что способность к целенаправленной деятельности дарована только людям и никому другому21. Логика «самодвижения» социальных структур в таком понимании оказывается логикой поведения людей, которых обстоятельства общественной жизни, сложившиеся в результате их собственной деятельности, вынуждают действовать в направлении, диктуемом потребностями их родовой природы и конкретно-исторической системой интересов22.

Неудивительно, что подобный «индивидуалистический» подход легко справляется с социальными проблемами, неразрешимыми с позиций крайнего «социального атомизма». Мы имеем в виду проблему стихийных установлений общественной жизни, возникновение которых не может быть объяснено соглашением людей по поводу их создания.

Это обстоятельство признает С.Л. Франк, различающий две формы «сингуляризма». Первой из них является «наивно рационалистический индивидуализм» в духе теорий «общественного договора», не понимающих, что только на основе «стихийно и неумышленно сложившегося общего порядка и единства возможно вообще в дальнейшем, в некоторых частных и ограниченных областях и случаях, умышленное соглашение или вообще умышленное, сознательное воздействие на общественную жизнь отдельных людей»23.

«Не так наивно просто, — продолжает Франк, — а гораздо более серьезно смотрит на дело другой вид сингуляризма, возникший преимущественно в литературе XIX века в результате преодоления первого его вида... Согласно этому воззрению, единство и общность общественной жизни возникают совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воль и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют кроме сознательно ставимой ими цели еще другие, не предвидимые их участниками, последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. «Человек предполагает, а Бог располагает», — говорит русская пословица, но под «Богом», с точки зрения этого позитивного мировоззрения, надо уразуметь здесь простой случай, стихийный итог столкновений множества разнородных воль. Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; и так по большей части бывает в истории. Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т. п. ... Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая «само собой», все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного, неумышленного скрещения тех же единичных воль и сил — комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей»24

Характерно, что С.Л. Франк не склонен отрицать тот факт, что многое в обществе есть итог стихийного скрещения индивидуальных воль. Однако эта констатация, по его мнению, не объясняет именно того, что должно быть объяснено, а именно: «отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок?» Считая, что сингуляризм не способен ответить на этот вопрос, русский мыслитель заключает: «Очевидно, что если из беспорядочного, нерегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто общее, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие общие силы»25.

Не соглашаясь с таким подходом, мы полагаем, что любая из версий «общей силы» — будь то Абсолютная идея, Божья воля или «судьбы народов», — рассмотренная как гиперсубъект истории, представляет собой мифологизацию общественной жизни. Проблема общественного порядка, как мы увидим ниже, вполне объяснима из действий и взаимодействий человеческих индивидов, потребностей их самосохранения, диктующих необходимость совместной скоординированной активности, необходимость общества как организационной формы взаимодействия людей. Спонтанные результаты такого взаимодействия нельзя интерпретировать в духе гегелевской «хитрости мирового духа» хотя бы потому, что далеко не всегда эти результаты имеют адаптивный характер: способствуют самосохранению человека и общества, а не препятствуют ему (как это происходит ныне со стихийным разрушением экосистемы типа «озоновой дыры»). Конечно, мы можем интерпретировать эту негативную стихийность как предупреждение с небес, но остановить ее могут лишь совместные усилия людей, рассчитывающих только на себя, а не на внешние им силы.

После этих разъяснений, касающихся не только общества, но и социальных коллективов вообще, мы можем перейти к конкретным характеристикам собственно общества как особого коллектива, особой группы людей.

**3. Общество как реальная группа людей**

Все сказанное выше позволяет нам рассматривать общество как субстанциально автономную реальность, не сводимую к сумме образующих его индивидов. Переводя это философское утверждение на язык социологии, мы имеем право относить общество к особому классу реальных социальных групп.

Как известно, в социологической теории существует множество классификаций общественных групп и объединений, которые подразделяют на формальные и неформальные, самореферентные и объективно-статусные, общности и организации и т. д. и т. п. Для понимания общества мы должны будем прежде всего определить различие между группами реальными и группами номинальными, которое имеет важное значение для социальной философии и философии истории.

Из сказанного выше становится понятным, что реальные социальные группы основаны на системном взаимодействии образующих их субъектов, вне и помимо которого невозможно (или затруднено) достижение их личных целей, задач индивидуального самосохранения и развития. Такое взаимодействие создает особые интегральные реалии совместной деятельности, которые выходят за рамки отдельных человеческих действий и влияют на их содержание, во многом определяя его. Системный характер реальных групп проявляется в наличии выраженной взаимосвязи между частями и целым, при которой существенное изменение каждой выделенной части сказывается на свойствах и состояниях других частей и целого, и, наоборот, изменение интегральных свойств и состояний целого сказывается на его частях.

Именно так устроены реальные группы, в которых отдельные действия людей вплетены в систему организованного взаимодействия, а каждый индивид имеет место и свою роль (свой статус и свою функцию) в коллективной деятельности. Наличие такой коллективной деятельности, направляемой надындивидуальными интересами, целями, ценностями, нормами и институтами, является главным и решающим признаком реальной социальной группы, отличной от суммы образующих ее индивидов.

Номинальные группы, напротив, не обладают свойствами внутренней системной самоорганизации. В действительности они представляют собой некие статистические совокупности людей, не связанных формами и институтами совместной деятельности, выделяемые внешним наблюдателем на основе признаков, которые или не могут быть, или еще не стали причиной реальной консолидации человеческих коллективов.

В первом случае речь идет о социально нейтральных признаках, общность которых «в норме» не порождает у людей сколько-нибудь значимых социальных следствий. Возьмем, к примеру, такие номинальные группы, как «сладкоежки», «близорукие», «люди среднего роста» или «носящие желтую кожаную обувь». Совершенно очевидно, что сам по себе рост людей или фасон их обуви не создает у них ни общих интересов, ни коллективных целей, ни вытекающей из них совместной скоординированной активности. Соответственно у групп, подобранных под эти признаки, отсутствует как реальная социальная общность, так и ее самосознание, то своеобразное чувство «мы», которое присутствует у футболистов «Спартака», членов бригады плотников или функционеров либерально-демократической партии.

Конечно, мы должны учесть, что в некоторых случаях отношение к сладкому или характер одежды людей может обретать определенное социокультурное значение, — как это происходило, к примеру, в галактике Кин-дза-дза (в одноименной комедии Г. Данелия), где ношение малиновых штанов означало высокий социальный статус их владельца (нечто подобное происходило, как мы знаем, в реальном феодализме с присущим ему институтом престижного потребления, позволявшим носить меха лишь строго определенным сословным группам людей). Но это вовсе не значит, что особенности одежды становились действительной основой консолидации людей — напротив, они лишь символизировали собой реальные отношения собственности и власти, не будучи способны подменить их в качестве такой основы, точно так же как номерок из гардероба не может заменить собой обозначаемую им шубу. В данном случае мы имеем классический пример «отношений представленности», о которых упоминалось выше в связи с пониманием идеальности как способности социокультурных объектов и процессов являть собой иное, обозначать нечто отличное от них самих.

Далее. Выделяя подобные номинальные группы (которые, на наш взгляд, не следовало бы вовсе именовать группами, если бы не сложившаяся социологическая традиция), мы должны помнить, что их отличие от реальных групп является абсолютным лишь до тех пор, пока мы рассматриваем их в качестве «идеальных типов», классификационных таксонов, а не действительных таксономических единиц. В последнем случае, когда мы имеем дело с исторически конкретными коллективами или статистическими совокупностями людей, их различие не является абсолютным, не исключает взаимопереходов между ними.

Так, реальные социальные группы могут со временем превращаться в номинальные совокупности, как это происходит, к примеру, с бывшими членами государственной думы, связанными лишь общей строкой в биографии. Напротив, вполне номинальная совокупность людей может в принципе стать реальной социальной группой. В самом деле, если предположить, что некое правительство начнет преследовать такую статистическую группу людей, как «рыжие», велика вероятность того, что «нонконформистские», т. е. неперекрасившиеся, члены этого сообщества создадут реальную централизованную организацию, своего рода «Союз рыжих», сплотившихся для защиты своих интересов.

Не столь смешным и куда более реальным примером такого рода могут служить расы и расовые отношения между людьми. Не вызывает сомнений тот факт, что ни «белые», ни «черные», ни «желтые» никогда в истории как единая интегрированная сила не действовали. В этом нет ничего удивительного, если учесть, что расы выделяются на основе чисто антропологических признаков (цвет кожи, пропорции черепа, некоторые особенности психофизиологии и пр.), которые сами по себе не способны порождать значимые импульсы социального действия и взаимодействия человека. Это значит, что из цвета кожи человека не следует, что ему с астрономической непреложностью предопределено место в «клубе» собственников или лишенных собственности, статус властвующего или подчиняющегося, потребляющего блага культуры, а не производящего их, и т. д.

Однако мы знаем, что в исторически сложившейся социокультурной среде цвет кожи может стать поводом к дискриминации, нарушению экономических, политических и прочих прав людей. Это заставляет людей, принадлежащих к одной и той же номинальной группе — расе, — создавать своеобразные «союзы самообороны», представляющие собой вполне реальные социальные объединения.

Это не означает, конечно, что сами расы превращаются в реальные социальные группы: мы должны помнить, что при любых обстоятельствах социологическое и культурологического понятие «негритянская община США» не становится синонимом антропологического понятия «негры». Тем не менее расовые признаки, по сути своей нейтральные и социальном отношении (как бы ни спорили с этим утверждением идеологи расизма), выражают и обозначают реальный статус их носителя в важнейших отношениях разделения труда, собственности и власти.

Тем не менее в рамках социально-философской постановки проблемы, ограничивая свой анализ универсальными нормами общественной организации и не вникая еще в сложность и запутанность реальной человеческой истории, мы вправе считать номинальными любые несистемные совокупности людей, подобранных внешним наблюдателем на основе социально нейтральных статистических признаков.

Сложнее обстоит дело в ситуации, когда такая подборка осуществляется на основе социально значимых критериев. Возьмем, к примеру, такие группы людей, как «мужчины» и «женщины», или «молодые» и «старые». Что бы ни думал на этот счет известный философ X. Ортега-и-Гассет, объяснявший социальные события борьбой поколений как реальных субъектов общественной жизни, мы убеждены, что никогда в истории возрастные и половые группы не действовали в качестве единой интегрированной силы. В норме общественной жизни не заложена ситуация, при которой линия разделения взаимодействующих и противоборствующих экономических, социальных или политических сил проходила бы по «паспортным» данным возраста и пола — когда все мужчины объединялись бы против всех женщин или вся молодежь находилась бы по иную линию баррикад, чем люди старших поколений26. Очевидно, что действуют в общественной жизни не общности пола и возраста, а отличные от них женсоветы, феминистские партии или молодежные организации, т. е. реальные группы, берущие на себя функцию выражать и защищать присущие половозрастным общностям интересы и цели.

Важно, однако, что и те и другие отнюдь не являются фикцией. Нельзя не видеть, что тип социальной интеграции, который связан с разделением по признакам пола и возраста, отличается от той эфемерной интеграции, которую мы имеем в случае со «сладкоежками» или «близорукими». Все дело в том, что половозрастная и подобные ей общности людей связаны с наличием общих признаков, имеющих вполне определенное социокультурное значение, вполне определенные социальные следствия для их носителей.

В самом деле, принадлежность к женскому полу — это не только «медицинский факт», анатомическое свойство человека, но и вполне определенная характеристика его роли и положения в обществах разного типа. Первые формы общественного разделения труда, как мы помним из истории, были связаны именно с его половозрастной спецификацией, в частности с биологической специализацией женщин как продолжательниц рода человеческого, особенностями физиологии и психологии, которые исключали или ограничивали участие женщин в «престижных» мужских процессиях (таких, как охота, война и прочее). Негативным следствием подобного разделения труда стало экономическое и политическое неравенство полов, до сих пор консервируемое частью современного человечества и с трудом преодолеваемое другой его частью (при постоянных спорах о том, предполагает л и равноправие женщин тотальное профессиональное равенство или же является надругательством над женской природой, когда включает в себя право убивать себе подобных в качестве солдата на войне или заниматься тяжелой атлетикой).

Как бы то ни было, в социальной группе, именуемой «женщины», мы обнаружим и вполне очевидное сходство интересов (связанных, к примеру, с защитой материнства) и выраженное самосознание «общей судьбы», чувство «мы», отсутствующее в группе носящих желтую обувь или кладущих две ложки сахара в стакан чая.

Для обозначения подобных социальных общностей, у которых присутствуют, такие признаки реальных групп, как объективное сходство интересов и целей, однако отсутствует важнейший признак самоорганизации и самодеятельности, П.А. Сорокин предлагает использовать термин «как бы организованные группы» (as if integrated groups). Тот же тип социальной интеграции имел в виду К. Маркс, рассуждавший на примере парцеллярного крестьянства Франции о «классе в себе» группе людей, которая поставлена в одинаковое экономическое положение, рождающее сходство интересов и целей, но еще не способна объединить и скоординировать свои усилия, чтобы совместной деятельностью реализовать общие устремления. Такой «класс в себе», по Марксу, напоминает картофель, ссыпанный в один мешок (и котором каждый из клубней существует сам по себе, не взаимодействуя с себе подобными), и качественно отличен от «класса для себя», осознавшего свои общие интересы и действующего как единая интегрированная сила27.

Итак, формулируя различие между реальными, номинальными и «как бы организованными» группами, мы должны безоговорочно отнести человеческие общества к первому типу, рассматривая их как системную совокупность взаимодействующих людей. Это следует из самого определения общества как организационной формы воспроизводства социального, предполагающей совместную деятельность людей, направленную на создание необходимых условий их существования.

Конечно, нельзя не сказать, что далеко не все философы и социологи согласны с пониманием общества как организационной формы взаимодействия, в рамках которого удовлетворяются потребности, общие всем его членам. Мы знаем, что весьма влиятельным в социальной теории XX века оказалось иное понимание общества, в котором оно представлялось не как группа взаимодействующих людей, обладающих общими интересами и целями, а как своего рода плацдарм, на котором развертывается бескомпромиссное сражение противостоящих друг другу армий.

Так, с позиций ортодоксального марксизма деятельностное единство всех членов общества — вещь абсолютно невозможная до тех пор, пока оно лишено социальной однородности, пока в нем существуют, в частности, классы с противоположными экономическими и, следовательно, политическими и духовными интересами. Единство такого общества может быть только фиктивным, а государство, которое объявляет себя гарантом единства, третейской «надклассовой» силой, — бесстыдно лицемерит. В действительности оно состоит на службе господствующего класса, является «комитетом по управлению его делами», орудием насильственного подавления его оппонентов.

Руководствуясь таким подходом, В.И. Ленин, как мы знаем, считал, что при капитализме невозможно существование единого русского общества, выделял в нем «две нации» и «две культуры», представляющие собой непримиримые враждебные силы, социальное партнерство или «классовый мир» между которыми невозможен в принципе.

Вопрос о существовании классов и характере отношений между ними будет рассмотрен нами ниже. Пока же заметим, что наличие социальных конфликтов — даже столь серьезных, как классовые, — само по себе не дает оснований сомневаться в реальной целостности обществ (хотя и заставляет социологов дифференцировать их по «индексу солидарности», деля на собственно «общества» и «общины», как это делал Ф. Теннис, на общества с «органической» и «механической» солидарностью, как это делал Э. Дюркгейм, и т. д.). Самые острые конфликты образующих общество групп не означают отсутствия у них объективно общих взаимоположенных интересов и целей, не ставят под сомнение необходимость совместных усилий, направленных на поддержание «единства противоположностей». Непонимание этой истины дорого обошлось тем обществам, которые не сумели выработать стабилизационные механизмы, не позволяющие политическим экстремистам провоцировать искусственный антагонизм там, где его можно избежать, «раскачивать лодку», в которой находятся все конфликтующие социальные силы.

Общность интересов и осознание этой общности, выраженное в общепринятых целях как условии скоординированной совместной деятельности, является, таким образом, необходимым признаком любого общества, способного к нормальному функционированию, не вступившего в полосу диссимиляции, распада социальных связей, антагонистического противодействия образующих его групп, приходящего на смену их конфликтному взаимодействию (об этом ниже). Подобное перерождение обществ нередко случается в истории, образуя, однако, не норму общественной жизни, а ее патологию28.

Однако нельзя не видеть, что признак самодеятельности, свойство быть реальным, а не номинальным человеческим коллективом является необходимой, но не достаточной характеристикой общества. В самом деле, как мы видели выше, обладать общими интересами и целями, действовать как единое целое может и армия, и футбольная команда, которые мы считаем не обществами, а «частями» полноценного человеческого общества. Какие же еще признаки характеризуют такое общество, выделяя его из прочих реальных групп?

**3. Общество как самодостаточная социальная группа**

Едва ли будет правильным усматривать искомое различие в таких признаках группы, как, к примеру, ее размер, численность. Все мы прекрасно знаем, что многомиллионная партия — как это следует из этимологии слова «партия» — является всего лишь частью общества, в то время как племя дикарей, не достигающее и 1000 человек, является настоящим полноценным человеческим обществом.

Специфика общества связана, конечно же, не с его размерами и прочими внешними свойствами, а с признаком самодостаточности, означающим, что обществом может считаться только такой коллектив людей, который способен самостоятельно создавать и воссоздавать феномен общественной жизни со всеми «социетальными» свойствами, отличающими ее от природных процессов. О чем конкретно идет речь?

Чтобы ответить на этот вопрос, представим себе обычную социальную группу — все ту же футбольную команду, о которой говорилось выше. Мы уже знаем, что ее можно рассматривать как реальную группу людей, связанных общими интересами и целями, стремящихся достигнуть их совместной скоординированной деятельностью. В то же время существуют важные причины, по которым мы не можем считать эту группу полноценным человеческим обществом.

Все дело в том, что бытие футболистов как социальных существ, способных к общественной по своему характеру деятельности, не может быть обеспечено усилиями самого футбольного клуба, который немедленно исчезнет с лица земли, если окажется предоставленным самому себе.

В самом деле, не будем забывать о том, что в круг забот профессиональных футболистов не входит ни производство продуктов питания, ни конструирование и строительство стадионов, ни оказание хирургической помощи при травмах и т. д. и т. п. Эти и подобные предметы и услуги совершенно необходимы для того, чтобы команда могла нормально работать. Однако коллектив получает их «извне», «из рук» других специализированных групп, предоставляя им в обмен продукт собственной деятельности, а именно футбольное зрелище. В аналогичной ситуации, как нетрудно догадаться, находятся не только футболисты, но и актеры, полицейские, депутаты парламента и представители прочих общественных групп, не имеющих статуса общества.

Теперь представим себе, что наши футболисты или актеры в силу тех или иных обстоятельств очутились на необитаемом острове, где оказались предоставлены сами себе. Возникает вопрос: останутся ли они по-прежнему лишь футбольной командой или театральной труппой? Интуиция подсказывает нам очевидный ответ: люди на необитаемом острове смогут выжить лишь в том случае, если попытаются превратить себя из частной социальной группы в нечто большее, предпримут попытку уподобиться полноценному человеческому обществу.

Спрашивается: что должно измениться в жизни коллектива, чтобы он стал обществом? Каков тот магический кристалл, который мог бы превратить нападающих и полузащитников, трагиков, комиков и характерных героинь в социальную систему, в чем-то подобную Франции, Японии или США?

Отвечая на этот вопрос, мы вслед за американским теоретиком Т. Парсонсом должны будем использовать слово «самодостаточность», рассматривая общество в качестве «того типа социальной системы, который достигает высшего уровня самодостаточности».

В действительности за «страшным» словом прячется довольно простое содержание. Самодостаточными социология называет такие реальные группы людей, которые способны собственной деятельностью создавать и воссоздавать все необходимые условия совместного существования. Короче говоря, производить все потребное для коллективной жизни.

Это значит, что нашим актерам уже не на сцене, а в реальной жизни придется исполнять роли рыбаков и дровосеков, охотников и строителей, врачей и педагогов, ученых и милиционеров. Число таких занятий будет расти и множится, пока все необходимые для совместного существования функции не найдут своих исполнителей. Это и будет означать, что коллектив приобрел самодостаточность, представляющую собой главное отличие общества от «необществ», которые не в состоянии выжить «в одиночку», самостоятельно обеспечить себя всем необходимым для жизни.

Вполне уместным будет вопрос: а что именно придется делать людям, оказавшимся на необитаемом острове, каков тот точный набор функций, без которых невозможно воспроизводство общественной жизни или реальное существование социальных сущностей? Этот вопрос есть в действительности вопрос о структуре общества, к рассмотрению которого мы перейдем ниже. Пока же нам следует облечь теоретическую абстракцию общества в конкретные исторические одеяния, т. е. ответить на вопрос: какие именно коллективы, существующие в человеческой цивилизации, подходят под определение реальных самодостаточных групп, могут рассматриваться как организационная форма производства и воспроизводства общественной жизни?

Как уже отмечалось выше, на планете Земля реальная общественная жизнь людей осуществлялась и до сих пор осуществляется как жизнедеятельность отдельных социальных групп, разделенных пространством и временем, языком и культурой, национальными границами, экономическими и политическими различиями в образе жизни, историческим прошлым и перспективами на будущее.

К примеру, эскимосы Аляски, аборигены Австралии или жители Японских островов долгое время были представлены самим себе, не вступали в контакты между собой и остальным миром. Тем не менее такая изоляция не помешала им создать анклавные очаги социальности, отличающиеся друг от друга по «качеству жизни», но в равной степени соответствующие общим критериям общественной жизни в ее отличии от природных процессов. Все эти образования представляли собой полноценные общества, обеспечивающие социализацию человеческих индивидов, организацию совместной деятельности людей, направленной на удовлетворение их жизнеобеспечивающих («организмических» и «социетальных») потребностей, передачу исторической эстафеты от одних поколений к другим и т. д. и т. п.

Разные ученые именуют такие самодостаточные группы с помощью различных терминов — «народы», «страны», «государства» и т. д. Не углубляясь сейчас в проблему классификации реальных субъектов истории отметим, что изначально самодостаточные социальные группы были представлены этносами, т.e. группами людей, связанных общностью исторического происхождения, закрепленного в единстве языка и культуры. Такие этнические группы, как египтяне, евреи, китайцы и пр. представляли собой исторически исходную форму существования обществ (которые начиная с родоплеменных союзов имели как правило, моноэтнический характер, существовали под единой «национальной крышей», так что русский, живший за пределами России, был большой редкостью).

Позднее в истории этническое и социальное начала начинают расходиться. Так, этнические группы нередко перестают быть обществами, сохраняя духовную общность языка, религии, исторического самосознания и пр., но теряя единство национальной территории, экономики и административно-политического управления, как это произошло, к примеру, с еврейским этносом. Возникает различие между «этническим ядром», представленным самодостаточными этно-социальными группами, «этнической периферией», которую составляют люди одной национальности, компактно проживающие за пределами своей исторической родины, и «этнической диаспорой» — номинальной группой соотечественников, разбросанных «по городам и весям».

С другой стороны, реальные общества теряют свою «моноэтническую» окраску (так, в современное французское общество включаются люди совсем не обязательно являющиеся этническими французами, к примеру алжирцы, вполне приверженные своим национальным ценностям и при этом постоянно проживающие и работающие во Франции осознающие себя и являющиеся ее полноправными гражданами). Многонациональным было уже древнее римское общество, не говоря уже о современном американском, которое представляет собой «плавильный котел» самых различных рас и национальностей, сумевших интегрироваться в нацию — единую социально-экономическую политическую, культурную систему. Часто единое общество складывается как добровольное федеративное или конфедеративное объединение различных национальностей (как это имеет место в современной Швейцарии, представляющей собой единое многонациональное общество). Все это означает, что социологическое понятие общества шире этнографических категорий, обозначающих ту или иную форму национальной принадлежности.

С другой стороны, понятие общества далеко не всегда совпадает с понятиями «страна» или «государство», если понимать их как единое политико-административное образование с общей системой управления государственными границами, денежным обращением, налогами и т.д. Мы знаем что в период колониального владычества Великобритании она представляла собой подобное имперское устройство, и тем не менее англичане, австралийцы, индийцы, пакистанцы и прочие народы, жившие в государстве, закрашенном на карте мира одним и тем же цветом, никогда не составляли единого в социологическом смысле общества, ибо никогда не обладали духовным единством, сознанием общих жизненных целей и судеб. Политическая интеграция, тем более основанная на насилии, завоевании, сама по себе не способна создать такую устойчивую социальную систему, как общество, о чем свидетельствует неизбежный развал всех известных истории империй, сколоченных только силой оружия.

Отметим, наконец, что общество отличается от государства и в том случае, если мы понимаем государство уже не как страну на политической карте мира, а как важнейший политический институт, включающий в себя различные правительственные органы, армию, полицию, суд и пр., призванный обеспечивать политическую и административную целостность общества, координировать различные сферы его жизни. Очевидно, что так понимаемое государство представляет собой всего лишь часть целостного общества. Однако эта истина далеко не сразу была понята социальными мыслителями, которые долгое время отождествляли часть и целое — общество и созданное им, представляющее его государства. Лишь в Новое время европейские мыслители сумели достаточно строго отличить государство от так называемого «гражданского общества», под которым стали понимать всю совокупность неполитических социальных групп (классов, сословий, цеховых союзов, семей и пр.), интересы которых пытается тем или иным способом координировать, соподчинить государство.

Соответственно стало ясно, что реальное человеческое общество с развитой социальной структурой представляет собой противоречивое единство государства и «гражданского общества», полагающих существование друг друга.

Оставляя сейчас в стороне все тонкости исторического бытия общества, отметим, что, по мнению большинства ученых, его критериям соответствуют так называемые «национально-государственные» объединения людей, обладающие автономной общественной жизнью (в ее организационном, хозяйственном, социальном и духовном измерениях — об этом ниже). Речь идет о Японии, Польше, США и тому подобных объединениях людей, обладавших и обладающих статусом реальных самодостаточных групп.

Свидетельством в пользу такого вывода может послужить хотя бы следующее «филологическое» соображение. Нетрудно понять, что обретение самодостаточности, присущей обществу, означает одновременно утрату социальной группой той особой частной функции, которая отличала ее от других групп. В самом деле, ни у кого из нас не вызовет затруднений вопрос, для чего существуют полицейские, актеры или футболисты. Однако не каждый человек найдет, что ответить на «детский вопрос»: для чего существует французское или польское общество, что они призваны делать в качестве реальных самодеятельных групп? Очевидно, что общество не имеет главной и единственной функции, если не считать ею интегральную задачу выживания и развития, ради которой, оно исполняет все функции, необходимые для совместного существования людей. Именно поэтому человек может быть профессиональным политиком, военным или обувщиком, но он не может быть «профессиональным поляком» или французом — эти понятия означают принадлежность не к тому или иному занятию, профессии, но к самодостаточной социальной группе, «совмещающей» все необходимые профессии.

Достаточно ли строг, однако, предложенный нами критерий? Попробуем подвергнуть его исторической проверке и спросим себя: не существует ли в истории таких социальных групп, которые обладали бы выраженной самодостаточностью и в то же время не могли бы рассматриваться в качестве полноценных обществ?

Казалось бы, за примерами не следует ходить далеко. Возьмем, например, крестьянскую общину в средневековой Европе. Разве она, ведя замкнутое натуральное хозяйство, не обеспечивала все необходимое для жизни — не только своей, не совпадая при этом с многослойным феодальным обществом?

Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Самодостаточность крестьянской общины иллюзорна и может признаваться лишь теми людьми, которые сводят общественную жизнь к хозяйственной деятельности, так называемому материальному производству. Зададимся простым вопросом: могли ли крестьяне в поте лица своего трудиться на полях и фермах, если бы не имели маломальской гарантии того, что все созданное ими не будет отобрано случайным отрядом разбойников? Спрашивается, кто осуществлял функцию воинской защиты населения? Куда устремлялись крестьяне в случае нападения «внешнего врага»? Кто осуществлял необходимую функцию правовой регуляции, «вершил суд» и обеспечивал правопорядок в обществе? Кто «отвечал» за отправление религиозных потребностей людей, и т. д. и т. п.? Глубоко ошибаются те, кто, утверждая самодостаточность крестьянства, рассматривают все прочие сословия, и прежде всего феодальное дворянство, в качестве закоренелых паразитов, единственным занятием которых являлся грабеж и эксплуатация крестьянства. На самом деле, система общественного разделения труда, сложившаяся в средневековье, предполагала «взаимную полезность» самых различных сословий, постоянные конфликты которых не мешали им вместе — и только вместе! — составлять самодостаточное феодальное общество, просуществовавшее весь отведенный ему историей срок.

Столь же ошибочными были бы попытки рассматривать в качестве реального самодостаточного образования такие социальные группы, как известная всем семья Лыковых, затерянная в «таежном тупике», о котором писала «Комсомольская правда». На первый взгляд, мы имеем дело с человеческим коллективом, осуществляющим совместную деятельность на началах полной и абсолютной самодостаточности. В самом деле, в отличие от средневековой общины члены такой семьи обладали не только экономической, но и организационное самодостаточностью, т. е. вполне самостоятельно регулировали отношения в своем коллективе, самостоятельно обеспечивали собственную безопасность, не платили никаких налогов государственным инстанциям и т. д. и т. п.

Но означает ли этот факт, что мы имеем дело с подлинно самодостаточным образованием, которое заставляет нас уточнить критерии общества, чтобы не считать им малую группу людей, столь отличную от национально-государственных образований?

Попытки такого уточнения предпринимались в истории социальной мысли. Мы имеем в виду стремление некоторых теоретиков связать отличие общества от «частных» социальных групп с особенностями исторического возникновения тех и других. Действительно, и политические партии, и армия, и производственные коллективы вполне сознательно создаются, «изобретаются» людьми (хотя это далеко не всегда происходит по капризу человеческой воли: люди так или иначе осознают необходимость или целесообразность такого «изобретения» и осознанно воплощают его в жизнь). В то же время ни Польша, ни Франция, ни Япония не были созданы «по плану», а возникли в процессе вполне стихийного этногенеза. Соответственно такие общества являются уже не просто организациями людей, а исторически возникшими общностями, т. е. обладают особенностями генезиса, явно отсутствующими у семьи Лыковых.

Отметим, что подобное отличие в механизмах возникновения социальных групп действительно имеет место, однако оно не является ни достаточным, ни необходимым критерием различения обществ и «необществ»29. Чтобы доказать, что малая семейная группа, затерянная в тайге, не может считаться обществом, нам не нужны подобные дополнительные критерии. Нужно лишь правильно понимать феномен самодостаточности, осознавать, что она не ограничивается ни сферой хозяйства, ни административной саморегуляцией, но включает в себя ментальную, духовную самодостаточность, явно отсутствующую в рассматриваемом нами случае. В самом деле, считать семейство Лыковых самостоятельным обществом мы сможем лишь в том случае, если докажем, что духовность этих людей, привычные им стереотипы мышления и чувствования заставляют нас считать их не русскими старообрядцами, оказавшимися в условиях искусственной изоляции, а представителями нового, самостоятельного этноса.

В этом плане далеко не каждая группа людей, ведущая автономную практическую жизнь, является обществом, представляя собой зачастую не более чем «колонию», созданную в тех или иных целях. Спрашивается: при каких условиях жители испанских воинских поселений в Латинской Америке, практически независимые от метрополии, перестают быть испанцами и становятся колумбийцами, чилийцами или аргентинцами? Ответ однозначен: лишь тогда, когда экономическая и административно-политическая самодостаточность группы дополняется реальной культурной автономией, которая выражается в устойчивых, передаваемых из поколения в поколение особенностях мышления и чувствования людей, закрепляемых в языке, искусстве, стандартах поведения и т. д. и т. п.

Считая основным признаком общества его функциональную самодостаточность, мы не можем не поставить еще один непростой вопрос. Всем известна та высочайшая степень взаимной зависимости, которая существует между странами и народами в современной истории. На наших глазах сложилась система международного разделения труда, которая ставит экономическую конъюнктуру Франции в зависимость от политики американского президента, успешную работу японских предприятий — от стабильной добычи нефти на Ближнем Востоке и т. д. и т. п. Не означает ли это, что современные страны уже нельзя считать обществами, что ими являются лишь отдельные нецивилизованные племена, живущие в условиях экономической автаркии, политической и культурной самоизоляции (или наднациональные цивилизации, как в этом убежден, к примеру, известный английский историк и философ А. Тойнби)30?

Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Вполне возможно, что современное человечество вступило в процесс формирования единой планетарной цивилизации, в которой отдельные страны и народы действительно потеряют статус автономных самодостаточных единиц (с наибольшей интенсивностью в этом направлении движутся страны Общего рынка, близкие к созданию «Соединенных Штатов Европы» — вопреки убеждению В.И. Ленина в невозможности подобной интеграции несоциалистических стран). И вместе с тем современное человечество находится лишь в начале этого процесса, в той его фазе, когда понятия «национальная экономика», «национальная политика» еще не стали фиктивными, а отдельные страны все еще являются обществами, не потерявшими принципиальную способность выживать в режиме автономного существования (т. е. сохраняющими потенциальную самодостаточность).

Итак, анализируя общество в узком социологическом смысле этого понятия, мы рассматриваем его как самодостаточную социальную систему — продукт совместной деятельности людей, способных собственными усилиями создавать необходимые условия существования. Естествен вопрос: а какие именно «необходимые условия» имеются в виду? Чтобы ответить на него, мы должны перейти от определения понятия общества к изучению конкретных законов его организации. Такое изучение, как отмечалось выше, начинается со структурного анализа общества, установления всей совокупности образующих его частей.