

С.В. ДОБРОЛЮБОВ

КОЛЛЕКТИВНЫЙ АГЕНТ И КОЛЛЕКТИВНЫЙ СУБЪЕКТ: НЕКОТОРЫЕ ОСНОВАНИЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

В статье рассматривается концептуальный переход от отдельного индивида к сообществу индивидов. Несовместимость аналитических концептов индивидуального и общего преодолевается посредством того, что сообщество рассматривается в его генезисе как возникновение реального феномена в отношениях реальных индивидов. Появление феномена социального целого возможно только вместе с ограничением свободы выбора индивида. Детерминация выбора может быть внутренней — символической и мотивационной, и внешней — посредством социальной власти над индивидом. Показано, что внутренняя детерминация выбора приводит к появлению сообществ, обладающих общественным сознанием и самосознанием, групповой солидарностью, общими практиками, традициями, культурой; а использование власти приводит к появлению организованных сообществ, осуществляющих координированные коллективные действия. Типично рефлексивное и действующее сообщество понимается как *коллективный субъект*, а организованно действующее — как *коллективный агент*. К такому пониманию коллективностей адаптированы концепты общества и государства, социальной структуры и институтов.

Ключевые слова: коллективный субъект, коллективный агент, агенсу, общественное самосознание, общественная система ценностей, социогенез.

Одним из самых трудных мест в социологии является концептуальный переход от индивида к обществу, поскольку свобода действий человека представляется несовместимой с объективностью общества. На этом переходе, как правило, выпадает из поля зрения либо реальность общества, либо свобода индивида.

Основатели социологии (К. Маркс, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм и др.) придерживались *холистских* и *объективистских* подходов и понимали социальные явления как реальности и даже как вещи. Представители *индивидуалистских* и *субъективистских* подходов (Дж. Мид, А. Шюц, Г. Гарфинкель и др.) рассматривали социальные явления через действия индивидов как конструкторы в их сознании. Современные теоретики (П. Бурдье, Э. Гидденс) придерживаются компромиссных

Добролюбов Сергей Васильевич — независимый исследователь, Москва. Телефон: 8 (499) 946-30-29.
Электронная почта: dobrolyubovsv@mail.ru

подходов, но и они не считают сообщества субстанциональными, то есть реальными, сущностями. При этом ими допускается наличие коллективных акторов, которые понимаются как малые первичные группы, находящиеся в той же позиции к социальному окружению, что и индивид. Иными словами, между индивидуальным и коллективным акторами неявно подразумевается знак тождества.

Между тем, уже при переходе от одного индивида к нескольким может возникать целое, не редуцируемое к индивиду. Здесь есть онтологическая проблема коллективности, поскольку свойства социального целого могут возникать, а могут и не возникать у той же самой группы индивидов. Например, может существовать школьный класс, население города, России или Европы, а системных свойств целого у этих сообществ может и не быть.

Онтологическая проблема характерна для всех понятий, которыми описывается социальное, — общества, государства, нации, цивилизации, структуры, института и т. д. Они вводятся либо через индивида и остаются в нем, либо описательно как данности, существующие вообще, вне исторического и эволюционного времени, безотносительно феноменального генезиса коллективности. Тогда целое разлагается на аналитические подсистемы [19], на столь же аналитические поля и позиции в них [3] и т. д. Это, конечно, дает эффективные инструменты для исследования многих сторон социальной жизни, кроме одной — таким путем нельзя описать возникновение и исчезновение интегрированной целостности как феномена.

Для объяснения целого мы должны двигаться не от аналитических концептов частного к концепту общего, а от феноменального описания целого к концептуальной его идеализации. Именно поэтому, предлагая понятия *коллективного агента* и *коллективного субъекта*, мы будем вводить их через генезис коллективностей, рассматривая этот процесс в доконцептуальных (в социологическом смысле), то есть естественнонаучных, понятиях для того, чтобы освободиться, насколько это возможно, от привнесенной ими иной концептуальной нагрузки.

Отправным пунктом нашего анализа будет рассмотрение свободы (и несвободы) индивида, произвола человека и способов ограничения (детерминации) этого произвола.

Свобода и агенсу

В социологии широко используется понятие агенсу как способности человека осуществлять самостоятельную и автономную деятельность, подчеркивая тем самым, что источник деятельности лежит в нем самом. Эта способность, в конечном итоге, возникает из возможности человека совершать *произвольный* выбор, то есть принимать произвольные решения и ставить себе произвольные цели. Сама

по себе эта способность к *произволу* свойственна уже отдельной клетке. У организмов она проявляется в способности нервной системы совершать произвольные действия, а у человека — также и в творческой способности порождать произвольные представления, идеи, образы и т. д.

Свойством *агенсу* как способностью к произволу все живые организмы, от одноклеточных до человека, обладают в *одинаковой* мере. Но свобода их *различна* потому, что выбор существует только как содержательное описание и понимание возможностей. Свобода содержательна и, следовательно, содержательно различна у каждого организма. Если ограничиться эволюционными различиями, то свободы у организма будет тем больше, чем он может представлять действительность и свой выбор в более сложных содержательных конструктах.

Содержание выбора образует ограниченный (детерминированный) «ландшафт» возможных «перемещений», в котором организм реализует свою неограниченную свободу выбора (*агенсу*). Именно здесь лежит точка парадигмального раздвоения; мы можем рассматривать либо наблюдаемый индивидом выбор, в котором он субъективно не ограничен, либо все объективно существующие (доступные объективному наблюдению и пониманию) возможности, и тогда индивидуальный выбор будет выглядеть как. В отношении наблюдения человеком муравья различие этой наблюдательной позиции очевидно, а в отношении наблюдения человека уже нет, потому что тот субъективно наблюдает свой выбор и объективно познает его (в том числе научно) в той же самой сложности понятий.

Очевидно, что свобода никогда не реализуется в чистом виде как произвол. Человек не является абсолютно произвольным, ни в своих мыслях (а), ни в своих намерениях (б), ни в своих действиях (с). Соответственно детерминация выбора может быть внутренней — символической (содержательной) или мотивационной (психической) — либо внешней, реализуемой через ту или иную власть над индивидом.

Содержательное ограничение выбора. Незнание, непонимание выбора и есть его ограничение. Например, человек большую часть своего существования как вида не знал о возможности оседлого образа жизни, поэтому его свобода была ограничена рамками собирательства и охоты, где он свободно действовал (реализовывал свойство *агенсу*).

Но незнание — это обратная сторона *знания*, которое есть лишь иной способ описания выбора. Знание возможности ограничивает выбор уже в структуралистском, либо конструкционистском смысле, поскольку оно есть обладание инструкцией совершения действий (в том числе мыслительных актов) определенным, а не произвольным

образом. Поэтому историческое (и эволюционное) преодоление содержательного ограничения выбора (расширение свободы) связано с *познанием*.

Мотивационное ограничение выбора. Выбор также ограничивается собственными мотивами, предпочтениями и зависимостями. Эти предпочтения могут быть как врожденными, так и приобретенными. Кроме того, они могут быть разной степени жесткости. Например, в норме человек не совершает самоубийственных действий, хотя всегда имеет такой выбор. Но человек также встает перед ограниченным (неравноценным) выбором в более мягкой форме, когда предпочитает тепло холоду, вкусную пищу невкусной, желаемые цели нежелаемым и т. д., хотя потенциально и эти возможности для него открыты.

Понимающая социология игнорирует такого рода мотивацию, поскольку мотив понимается как «данность», лежащая вне «осмысленно ориентированных действий» [4, с. 460]. Но дело не просто в существовании непреднамеренных последствий намеренных действий [16], а в том, что содержание самих намерений имеет часть, находящуюся вне критического рассмотрения человека. Конечно, эта часть скорее предмет биологии, психологии или социальной теории, но именно она определяет объективную компоненту социальной динамики, понимать которую мы можем не через объяснение намерений человека, а через объяснение (знание) условий и обстоятельств, формирующих его выбор. Такие закономерности поведения остаются *объективными* лишь до тех пор, пока они не познаны человеком и не попадают в область его *субъективной* рефлексии, то есть пока не становятся частью его критического понимания собственного выбора. К примеру, первобытный человек, в отличие от современного, не подвергал сомнению существование духов, поэтому его религиозность была объективно детерминированной его непониманием реальности.

Конечно, содержание деятельности человека не редуцируется к психике, но оно не сводится и к одной его рациональности. Свободная деятельность в индивидуальном онтогенезе опирается на психическое мотивационное основание, прошедшее длительную эволюцию в филогенезе. И здесь важно одно обстоятельство. Каждая способность человека эволюционно скомбинирована с ограничивающей ее противоположностью. Агрессия человека балансируется его дружелюбием, смелость — страхом, доминирование — подчинением, стремление к свободе от общества — стремлением к социальной связанности, способность порождать новые идеи — способностью формировать стереотипы. Все способности имеют своих антагонистов, что и обеспечивает человеку возможность эффективного, то есть сбалансированного и адекватного обстоятельствам, поведения.

Связанность человека в общности также опосредуется его конфликтующими побуждениями к сотрудничеству и к конкуренции. Конечно, человек агентно формирует их содержание, но сами по себе *возможность* и *стабильность* общности не являются результатом рациональных намерений, они — результат психической и, в значительной мере, даже биологической потребности в общежитии. Исторически изменяются лишь формы содержательной реализации этой потребности. Современные формы общежития эволюционировали из первобытной родовой группы собирателей и охотников, а сама эта группа возникла из биологически детерминированного социума (стаи) гоминидов.

Приобретя сознание, человек остался социальным животным. Да, он рационально интерпретирует свои потребности, но это не дает ему *полной* свободы (произвола) в манипулировании ими. Он заботится о своих детях, подчиняется общественным нормам, стремится к самутверждению в обществе вовсе не потому, что таково его рациональное понимание общества и приспособление к нему; то же самое делают все другие животные. Его рациональность и вообще отличность от животных проявляется лишь в том, *как* он это делает, то есть как он содержательно интерпретирует и реализует свои потребности. Свобода выбора (агенсу) человека реализуется, прежде всего, в области интерпретации *способов* достижения целей, а не в области формирования самих *целей*, которые он может даже не формулировать.

Человек не знает, почему говорит себе — «хочу это», и, только осознав желание, начинает рационально облекать его в цель и добиваться ее. Он, к примеру, не прыгает с моста в воду, хотя у него нет рационального объяснения смысла жизни. И многие другие его цели имеют нерациональное происхождение, они — лишь результат рациональной интерпретации мотивов. Когда же человек пытается ставить себе цели действительно рационально, они могут конфликтовать с его мотивами, что и порождает коллизию внутренней борьбы, угрызений совести, преодоления себя. Именно психическая мотивация, а не рациональность, обеспечивает человеку биологически и социально оправданное поведение, которое сам он интерпретирует как рациональное. На самом деле как раз девиантное поведение является преодолением (в том числе рациональным) базовых мотивов, а нормальное поведение обусловлено здоровой психической реакцией следования норме, а не знанием этой нормы (рациональностью).

Внешнее ограничение выбора. Выбор может ограничиваться явным и внешним для человека образом, когда он сталкивается с *властью* других людей и *повинуется* ей. Феномен власти, по существу, — содержательное проявление более глубокого биологического

феномена — *доминирования и подчинения*, без которого невозможен ни один биологический социум.

Человек обладает естественным стремлением к *доминированию* и самоутверждению в среде себе подобных (в обществе), но также стремлением к признанию внешнего авторитета и *подчинению* ему. Это приводит к появлению в обществе *власти* и ее *иерархии*, в которой доминирование над человеком осуществляется во всем спектре форм от прямого *физического насилия* до сообщения ему *рациональных идей*. Обратной стороной доминирования является подчинение, без которого первое невозможно.

Повиновение власти в общественной, институционализированной форме связано с ее *легитимацией*, которая, хотя и требует для себя рационального обоснования, но по природе своей не является рациональной. Она есть *вера* в обоснованность существующего порядка [5]. Эта вера также опирается на более глубокий психический феномен — на инстинктивную склонность к признанию вообще всякой реальности, в том числе реальности общества. Это связано с ролью органов чувств в восприятии реальности. Человек внерационально доверяет своему восприятию и априори признает (легитимирует) наблюдаемую действительность как истинную. В том числе он признает социальный порядок и социальные феномены (государство, институты, нормы, статусы, иерархию) в том виде, в каком они явлены ему. И напротив, он осторожно, с оглядкой на других, осуществляет собственные новые, не присутствующие в обществе практики. Поэтому всякая уже случившаяся практика (прецедент) производит сильнейшее легитимирующее воздействие на сознание.

Лишь в меру выраженности собственного доминирования (воли, независимости, критичности мышления и т. д.) человек стремится *преодолеть* инстинктивный страх нового, бросает вызов существующему порядку и осуществляет новые практики. Но тогда он сам начинает подчинять людей своей власти и реорганизовывать социальное окружение, на которое его доминирование может оказывать как негативное (антисоциальное, разрушительное), так и позитивное (творческое, созидательное) влияние.

Как бы мы ни понимали *социальную* власть — как харизматическую, традиционную, легальную (Вебер), как обезличенную функцию (Парсонс), ресурс (Гидденс) или вид капитала (Бурдьё), она не может реализовываться никаким иным образом, кроме как человеком в отношении другого человека, а ее результатом является повиновение одних другим. Повиновение не лишает человека свойства *агенса* и не делает его автоматом; оно лишь сужает его свободу, то есть частично детерминирует область выбора, всегда оставляя свободной другую её

часть. Это означает, что в детерминированной области выбора человеку навязывают *свой* выбор *другие* люди, обладающие властью над ним.

Феномен власти, конечно, шире этого аспекта, он связан с самой способностью действовать [6, с. 56], поэтому власть проявляется и в преодолении природы, обстоятельств, привычек, стереотипов и т. д. Однако власть над собой не является собственно *социальной*, как это понимал Вебер [4, с. 455], то есть властью, направленной на другого человека, посредством которой человек навязывает *свой* выбор *другому* (другим). Именно в этом, социальном аспекте власти заключена возможность организовывать действия людей, что лежит в основе большого класса социальных явлений.

Для осуществления власти человеку необходимы либо *личные* качества (харизма, воля, физическая сила, логичность мышления и т. д.), позволяющие ему доминировать над другими, либо качества его *позиции* (статус, капитал и т. д.), либо качества его *требований* (легальность, традиционность), заставляющие других подчиняться ему вне зависимости от качеств его личности.

Взаимная детерминация индивид – общество

Детерминация через типизацию понятий и зависимость сознания. Типизация понятий и есть их детерминация. Типичность может концептуализироваться по трем направлениям: символическому, мотивационному и биологическому. Тогда она оказывается результатом либо рационального выбора, либо психической [1] или даже генетической [20] детерминации этого выбора. При этом сама типичность всегда объективна [10], поскольку типичные идеи, по определению, существуют не только в одном, но и в других сознаниях как их *общие* типовые представления.

Однако чтобы увидеть эту типичность (и объективность), индивид должен встать в объективную или *интерсубъективную* [22] позицию, иначе он заранее лишается самой возможности наблюдать и познавать детерминированное, поскольку непосредственно интерпретирует все свои действия как уникальные. Даже этология [14] не может различить свободные и врожденно-детерминированные действия организма из одного только наблюдения его поведения, поскольку все его действия *выглядят* (и *являются*) агентными, то есть свободными и адекватно приспособленными к обстоятельствам среды.

Агенсу человека проявляется в творческой способности сознания порождать *произвольные* идеи, оторванные от восприятия реальности. Но произвол в их конструировании не препятствует их типизации, которая возникает «технологически», поскольку сам способ приобретения сознания состоит в практике общения с другими сознаниями и взаимодействия *уже существующих* понятий. Для взаимного понимания

смыслов сознаниям нужны общие коды и символы, поэтому в рамках общения унифицируются идеи, знания, язык, культура и вся область содержательных понятий, а также содержательные практики — ритуалы, культурные, религиозные и социальные традиции и т. д.

Однако если говорить не о приобретении, а о *поддержании* типичности, то оно обусловлено не однозначностью символического содержания, а психикой. Хотя человек не обладает прямыми поведенческими *инстинктами*, у него есть врожденный, то есть *инстинктивный*, механизм формирования зависимостей, который лишь в более опосредованном виде управляет уже не действиями непосредственно, а формированием навыков.

Таким *биологическим* механизмом является зависимость организма от предыдущего опыта, что и позволяет ему приобретать способности. Нервная система распознает практику, которая повторилась хотя бы раз, как успешную и начинает *мотивировать* организм на ее повторение путем формирования на клеточном уровне зависимости к ней с тем, чтобы закрепить именно ее как способность или навык. Лишь в младенчестве этот процесс направляется прямыми инстинктами, а затем он уже поддерживается зависимостями, приобретаемыми в практике.

Это происходит на всех уровнях нервной деятельности — сенсорно-моторном, психическом, рациональном. Каждая приобретаемая способность оказывается зависимостью и потребностью в ней. Функциональные способности, например, моторные (походка, почерк, спортивные приемы) или языковые навыки, являются рефлекторными зависимостями, которые выражаются лишь в том, что человек выполняет действия определенным (автоматическим), а не произвольным образом. Поведенческие способности (потребности), связанные с принятием решений (привычки, умения, убеждения), становятся психическими зависимостями. Они сопровождаются *чувством* желания, *чувством* необходимости, а их удовлетворение вызывает положительные *эмоции*. Поэтому, например, длительное занятие спортом, приводит не только к формированию спортивных приемов, но и к поведенческой психической потребности в спорте и физических нагрузках.

Понятие о внерациональной детерминации (психической, телесной и т. д.) можно обнаружить во многих концептах: «архетипах коллективного бессознательного» К. Юнга, «традиционных действиях» М. Вебера, «габитусе» [3], «отпечатанных в сознании» правилах [6], *path dependence* [17], «биографической опосредованности» понимания действительности [22] и др.

Человек, конечно же, *способен* рационально принимать роли «другого» и «обобщенного другого» и рационально приспособлять свои действия к действиям других [2]. Но для этого он должен проявлять волю, независимость, критическое мышление. На деле же он чаще некритически *заимствует* понимание ситуаций и саму приспособленность к обществу, и его поведение оказывается *привычкой* к автоматическим действиям в типовых ситуациях. Поэтому даже в деятельности, имеющей смысл, человек может действовать как менее организованный биологический организм (рефлекторно, а не рефлексивно), то есть, находясь в сознании, реализовывать автоматические схемы действий.

Ценностная детерминация. В области открытого и понимаемого выбора человек может рационально ставить произвольные цели. Но, достигая их, он приобретает и психическую привязанность к ним. Идеиные ценности это не просто рациональные идеи, но идеи, к которым человек в своей предыдущей практике приобрел зависимость, а также потребность в их достижении. В силу этого они стали ценными (необходимыми, потребными) для него. Идеи становятся ценностями для человека только в результате практики их осмысления и реализации. Не имея активной жизненной позиции, человек не может обладать и ценностями, которые и есть его мотивы. Ценности не могут заимствоваться человеком просто как рациональные идеи. Без связи с психическим мотивом всякая содержательная идея оказывается не ценностью, а лишь информацией (осведомленностью).

Ценным для индивида оказывается все содержание его инициативной, а иногда и вынужденной, практики: от практики движений до практики мышления, от практики порока до практики духовной атаксии. Ценностями могут быть любые *практикуемые* индивидом идеи, нормы, традиции и культурные явления; а также предметы, еда, природа, к которым он привык или люди, с которыми он имел общение. Ценностью для индивида становится и сама общность, в которой происходило формирование его сознания. Она становится для него *родительской общностью*, на которую распространяется его нерациональный групповой эгоизм и альтруизм (жертвенность).

Связанность с психическим мотивом делает возможной ценностную иерархизацию целей, поскольку человек оценивает цели не непосредственно по их рациональной истинности, а по тому, насколько сильно он их желает, то есть по своей психической потребности в них.

Однако психическая ранжированность ценностей не означает, что деятельность человека автоматически детерминируется иерархией мотивов, как это происходит у животных. Мотивы находятся во взаимодействии с сознательной рефлексией, направленной на них. Например, физиологические потребности человека имеют большую силу мотива, но легко удовлетворяются, а отвлеченные идеиные

потребности имеют меньшую силу мотива, но удовлетворяются длительной и сложной деятельностью.

Обладая возможностью рациональной рефлексии, человек формирует отвлеченные и отдаленные ценности, которые вступают в мотивационное противоречие с его непосредственными и более физиологическими ценностями. Он постоянно находится в борьбе мотивов разной степени отвлеченности, которую можно понимать как борьбу *должного* и *желаемого* и которая ему самому представляется как борьба его рациональности с его психической природой, хотя оба эти мотива психические, а их содержание рационально. Уступая своим слабостям и непосредственным желаниям, которые также являются его ценностями, человек может затем продолжить достижение отдаленных и содержательно сложных целей [15]. Поэтому, говоря об иерархии ценностей, мы имеем в виду не текущие побуждения, определяющие данный выбор, а устойчивые во времени приоритеты, которые человек способен реализовывать в своей деятельности.

Иерархия содержательных ценностей дает индивиду ориентиры, в которых он выстраивает свое *ценностнорациональное* поведение. Поведение может быть чисто *целерациональным* только в той мере, в какой оно нейтрально желаниям, то есть безразлично индивиду. В меру же влияния чувственной, эмоциональной компоненты человек действует не рационально, а детерминированно; хотя природа этой детерминации внутренняя, то есть собственная, а не внешняя.

Таким образом, источником несвободы, позволяющим обществу детерминировать поведение человека, являются его жизненные ценности. Они делают цели человека детерминированными предыдущим опытом, а не рационально-произвольными. Конечно, человек может влиять на свои ценности, но не прямо, а опосредованно. Это связано с переосмыслением своего опыта, с преодолением себя, с обладанием волей в борьбе со своими привычками, наклонностями и уже приобретенными ценностями. Если же человек не хочет менять свои ценности (например, если считает их истинными), то он не свободен, а детерминирован ими.

Зависимость по отношению к деятельности ведет к тому, что человек всегда имеет мотивы, устремляющие его в будущее, а его инициативная практика удовлетворяет ранее приобретенные ценностные потребности, что и делает возможной *нормативную ориентацию* (детерминацию) деятельности. Человек *биологически* деятелен и целеустремлен; и чем активнее он действует, тем сильнее становятся его мотивы. Прекращение же деятельности ведет к затуханию мотивации. Зависимость по отношению к практике делает личность человека не

рационально произвольной, а продолженной во времени, устойчивой, преемственной, зависимой по отношению к самой себе. Эта внутренняя несвобода является также источником устойчивости общества.

Взаимная детерминация человека и общества происходит в самом человеке. Общество детерминирует его, когда он активно и самостоятельно (агентно), но не творчески и некритически воспроизводит (осваивает, копирует) уже существующие идеи и практики, цементируя их в своих жизненных ценностях. Тем самым он воспроизводит (детерминирует) само общество. Этот процесс взаимной детерминации всегда опережает формирование в индивиде критического отношения к себе и к действительности, что более характерно для традиционного общества.

Изменение (ре-детерминация) человеком общества оказывается также процессом формирования *себя иного*. Этот процесс может происходить только в критическом переосмыслении и волевом преодолении собственных сформированных или формирующихся ценностей, что становится все более характерным для современного и постсовременного общества.

Способность и стремление к социальным изменениям не связаны прямо с властью, ресурсами или капиталами; они связаны с доминантной и творческой способностью преодолевать себя и быть независимым от внешнего влияния. К примеру, В.А. Ядов заметил по поводу исследования челноков 1990-х, по-новому институционализировавших социальное пространство, что их рефрейминг был вызван стремлением к «рискованным действиям», к «авантюре» [22, с. 154], хотя он и считает это использованием ресурса. На самом деле независимость и стремление к новизне часто компенсируют отсутствие ресурса.

В ходе социальной эволюции и расширения роли индивида в обществе баланс между традиционалистской и новаторской компонентами социального действия все более смещается в сторону последней, что приводит к все большей рационализации социальных изменений. Этот тренд выражается и в повороте социологии к повседневности и субъективности, к большей роли агенсу, к социологии становления, к активистскому, деятельному пониманию роли социологии и социолога [21; 25].

Коллективные формы сознания

Понятие *коллективного* (общественного) *сознания*, введенное Э. Дюркгеймом для описания типичности сознаний и «механической» солидарности в традиционном обществе, применяется и к современному обществу, чаще всего в значении распространенных социальных представлений.

Однако социальным является не то, что относится к обществу, а то, что типично и отлично от уникального. Типичность обусловлена общением, поэтому и в традиционном, и в современном обществе образуется общая (типичная) часть содержания индивидуальных сознаний, которая и есть *общественное сознание*. *Массовое же сознание* — это базовые (и простые) знания, идеи, верования, практики, разделяемые подавляющим большинством членов общества. Аналитически это сознание можно описать как множество содержательных понятий, образованное пересекающейся частью индивидуальных множеств [8].

В таком определении общественное сознание — лишь аналитический конструкт. Но поскольку типизация является результатом реального процесса общения людей, этот конструкт может проходить путь от аналитической абстракции до реального свойства общности, следуя генезису самой этой общности.

Процессуальность общественного сознания имеет следствие — типичность ценностей порождает вторичный и отстающий во времени от самой типизации процесс направленной на нее рефлексии (осознания ее), который приводит к формированию ценности для индивидов своей типичности. В свою очередь, типизация этой рефлексии порождает в общественном сознании особую область понятий, содержащую стереотипное (одинаковое с другими) — содержательное и психическое — восприятие своей общности. Эта часть общественного сознания может пониматься как *общественное самосознание* [8; 9].

Но самосознание еще не делает общность реальной или деятельной. Для этого необходим следующий, третий, шаг рефлексии — уже на это самосознание. Практика такой рефлексии приводит к тому, что со временем само коллективное самосознание становится ценностью для индивидов. Тогда общность приобретает самоценность (коллективный эгоизм), выражающийся в наличии в общественном сознании собственной *общественной системы ценностей*. Весь этот процесс может быть представлен следующей трехшаговой схемой:

Типизация ценностей → ценность типичности → самоценность общности
(общественное сознание) (самосознание) (ценностная иерархия)

Общественная иерархия ценностей не совпадает ни с одной из индивидуальных и строится, прежде всего, по критерию распространенности, а не важности ценностей. Общественное сознание, содержащее общие понятия, отсекает уникальное отношение индивида к самому себе, но сохраняет одинаковое среди индивидов отношение к

обществу [8; 25]. Именно распространенность, массовость типичного мотива делает его социально значимым [10].

Эта иерархия содержит не только общие, но и более отвлеченные ценности. Например, каждый индивид может ценить *свою семью*, но поскольку другие члены общества ценят не его, а собственные семьи, то общественной (распространенной) ценностью может стать только разделяемая всеми ценность *семьи вообще*, или ценность семейных отношений. По существу такой ценностью становится культурная форма, или традиция, в которой зафиксировано типичное отношение личности к семье. Поэтому все типичные ценности в каждом обществе (политические, экономические, религиозные и проч.) существуют одновременно и как *культурные* ценности.

Однако и среди отвлеченных ценностей более эгоистические оказываются и более приоритетными [15]. Поэтому на вершине общественной (к примеру, национальной) иерархии ценностей оказывается ценность самого общества, так же, как на вершине индивидуальной — ценность собственной жизни.

Отвлеченность ценностей облегчает появление общественных *идеалов*, которые, будучи общепризнанными ценностными ориентирами, не являются наиболее приоритетными ценностями для индивида. Но, становясь моральными идеалами, а иногда и *нормами*, они начинают оказывать внешнее давление на индивида и могут конфликтовать с его собственным и более приоритетным эгоизмом. Человек разделяет общественные ценности, но не всегда следует им. Лишь в меру ценности для него общества он начинает относиться к ним как к *собственным* «ценностным обязательствам» [19, с. 28]. Это дало повод Т. Парсонсу вслед за М. Вебером сделать акцент на запретительной, а не мотивационной их роли. Однако долг опосредованно также является собственным мотивом (ценностью) человека, конечно, если он ценит общество (привязан к нему, зависим от него или даже боится его). Если же он не ценит общества, то долг и обязательства перед ним перестают существовать для него (цениться им).

Сама возможность общественной иерархии ценностей предопределяется наличием двух уже упомянутых оппозиционных базовых мотивов. Человек стремится к конкуренции и к сотрудничеству. Одну потребность он удовлетворяет через намеренную (и ненамеренную) ассоциацию в группы, где минимизирует конкуренцию и максимизирует сотрудничество. Противоположную потребность он удовлетворяет через конкуренцию своей группы с другими группами. Человек имеет естественную (инстинктивную) потребность в определении границы *мы — они*, чтобы опереть на нее свой групповой эгоизм и групповую солидарность [27]. Типизация именно этого группового эгоизма приводит к появлению общественной ценностной иерархии.

Коллективный субъект (субъект общества)

Общность, обретая собственную иерархию ценностей, становится *самоценной* (эгоистичной), поскольку имеет на вершине этой иерархии саму себя. Типичные эгоистические цели индивидов, относимые ими к целям своей общности, придают ее общественному самосознанию *субъектные свойства*, а общности — *деятельные свойства*, поскольку направляются на одну общую цель (интерес), понимаемую как цель (интерес) общности.

Конечно, общественное сознание может быть структурированным; в нем могут существовать элитарные, классовые и другие групповые сознания, которые также могут иметь самосознания. Лишь если поверх этой неоднородности существуют более общие ценности и более широкое общественное сознание, то в нем может формироваться и более широкое самосознание.

Общность, имеющая наиболее широкую систему ценностей, называется *самодостаточной* и становится обществом. Более широкие общности остаются аналитическими (недеятельными и несубъектными), а меньшие, хотя и являются субъектными, не становятся самодостаточными, поскольку несут частные приоритеты личности и не удовлетворяют полностью ее эгоистической потребности в более широкой солидарности.

Общество можно определить как наиболее широкую субъектную общность (социальный субъект), обладающую собственным самосознанием и системой ценностей, с ценностью данной общности на вершине ее иерархии.

Очевидно, что общества конкурируют не потому, что имеют лучшие или более правильные ценности, а потому что эгоистически отделяют себя от других обществ. Их конкуренция становится борьбой за самосохранение (сохранение субъектности, то есть идентичности). К примеру, Парсонс также характеризовал общество как систему, обладающую «наивысшей степенью самодостаточности» и способностью контролировать среду «в интересах своего функционирования» [19, с. 20].

В итоге личность, среди множества идентичностей, может иметь *основную социальную идентичность*, связанную с обществом. Если общество вызревает в *процессе*, понимаемом как его генезис, то эта идентичность может быть в разной мере выраженной либо отсутствовать совсем. Она обладает, как минимум, тремя особенностями: самодостаточностью, самоценностью и объективностью. Ее самодостаточность выражается в том, что она не имеет внешних референтных групп, а самоценность — в отсутствии необходимости рационально обосновывать ее ценность, то есть в отсутствии вопроса — за что я ценю свое общество — так же, как человек не спрашивает, за что он

ценит самого себя. Объективность основной социальной идентичности — не просто в самоидентификации личности, иначе мы не смогли бы отличить идентичность «я европеец» от «я марсианин», а в отношении себя к деятельной, то есть реальной, общности.

При количественном анализе этой идентичности нужно учитывать, что она не самая выраженная; малые идентичности (семья, друзья, религиозная секта, этнос и т. д.) могут быть для личности более важными. Но это самая широкая идентичность, в отношении которой индивид ко всему прочему имеет мотивационные (деятельные) устремления. Поэтому оправдан вопрос: существует ли, например, в России единое *общество* (субъект) и *основная социальная идентичность* поверх ее этнического многообразия?

Инерционность субъекта общества. Самоценность общности возникает в *процессе*, который, как мы уже говорили, содержит три этапа последовательной рефлексии — типизация ценностей, осознание этой типичности и формирование ценности осознания. Идея о том, что сообщества не являются субстанциональными [3, с. 14; 6] верна только для начала этого процесса, когда общности действительно выявляются лишь аналитически. Но чем дальше заходит процесс рефлексии, направленной на типичность ценностей, тем более субстанциональным может быть сообщество. В определенный момент общность, мыслимая как *аналитический* конструкт, может стать *реальным* субъектным и деятельным сообществом физически существующих индивидов. Внешний критерий такого перехода — появление у общности *деятельного* характера и *направленности* этой деятельности.

Сама направленность на достижение тех или иных целей (строительство высоких пирамид, разрушение Карфагена и т. д.), на реализацию религиозных или культурных практик, на мессианство, самоизоляцию и т. д. закрепляется как консервативная ценность в общественной иерархии ценностей. Самосознание коллективного субъекта является устойчивым и продолженным во времени; это всегда самосознание одного и того же субъекта, обладающего одной и той же системой ценностей.

Ценности этой системы оказываются взаимосвязанными, потому что они приоритизированы (иерархизированы) относительно друг друга. Если система уже сформировалась, то она не допускает произвольной замены одних приоритетов на другие. Эта самостроящаяся ценностная иерархия возникает в трехступенчатой рефлексии, поэтому она может модифицироваться только путем развития *собственных* ценностей в *собственной* практике. Новые ценности не могут просто импортироваться в эту иерархию, как знания. Они могут только постепенно продвигаться по этой иерархии в инициативной практике общности.

И сам человек имеет только одну ценностную систему и не может иметь независимую ценностную мотивацию в культурной, политической, экономической и других аналитически рассматриваемых, например Парсонсом [19], подсистемах действия. Везде действует тот же самый человек, обладающий одним представлением о ценности личности, ее уважении, границах ее свободы и прав общества на эту свободу. Ценностная основа восприятия личности отражается в институтах, складывающихся во всех сферах его деятельности. Поэтому авторитаризм и толерантность отношений не могут быть принципиально различными в политике, производстве, семье и т. д. К примеру, в России авторитаризм пронизывает не только политическую, но и все другие сферы отношений; поэтому детский сад, школа, фирма, госучреждение и даже оппозиционная партия оказываются мини-копиями политической системы общества, в которых есть авторитарный правитель, командная система, отчужденное от управления «население» и т. д. [9]. Такая обусловленность культурными традициями социальных и политических практик часто описывается понятием *институциональной матрицы* общества [11; 17].

Иерархичность ценностей приводит и к тому, что они оказываются связанными не только друг с другом, но и с ценностью самой общности. Ценности демократии становятся для одних американскими, а для других британскими *культурными* ценностями, связанными с их американским (британским) *образом жизни*. Семейные ценности существуют как китайские, мусульманские, российские и т. д.

Именно поэтому радикальные социальные инновации, заимствуемые извне и конфликтующие с существующей в обществе ценностной основой восприятия личности, могут закрепляться в обществе только вместе с замещением всей ценностной иерархии, иными словами, вместе с замещением самого общества. Такие инновации, которые иногда называют социальными ароморфозами [7, с. 37], распространялись в прошлом путем завоевания, оккупации, разрушения обществ, то есть путем замены одних обществ и цивилизаций другими. Даже познание — поскольку наука является социальным феноменом — происходит через генезис и распад групп, в которые объединены приверженцы научных парадигм [12].

Коллективный агент

Деятельным может быть не только коллективный субъект, в котором осуществляются типичные, но не зависимые друг от друга действия индивидов, но и коллективный актор иного рода, осуществляющий организованные (координированные) коллективные действия. Организованность действий строится уже не на типичности рефлексии индивидов, а на использовании того или иного вида *социальной власти* над ними.

Во взаимодействии происходит столкновение воли, мотивов, целей, то есть оно содержит компоненту *власти-повиновения*, что и делает возможной организацию действий индивидов. Власть может быть не только внешним *ограничением* (через санкции или угрозы санкциями) действий, отклоняющихся от нормы, но составной и *организующей* частью самого взаимодействия. Человек, используя власть, может организовывать коллективные действия, либо, подчиняясь власти других, сам участвовать в них. При этом власть не обязательно связана с принуждением; добровольное подчинение чужим идеям, убедительным аргументам и т. д. также является результатом проявления власти.

Организованную группу можно назвать *коллективным агентом*, поскольку в ней отдельные индивиды (лидеры, полководцы, чиновники) посредством власти навязывают свой выбор другим, и такая организованная реализация их выбора придает группе свойство коллективной агентности (*collective agency*). Только в силу такой трансляции частного выбора группе коллективная деятельность может быть рациональной (намеренной). Деятельность же коллективного субъекта является итогом типичных устремлений и действий индивидов; она не является намеренной (и в этом смысле рациональной), поскольку типичность не определяется (не управляется) ни одним частным намерением.

И субъект, и агент обладают ментально-материальной дуальностью. Ментальная (идеальная) компонента коллективного субъекта может пониматься как *коллективная психология* (хотя мы уже называли ее *общественным самосознанием*); эта компонента дуальности может пониматься как *коллективная рациональность*. Материальная же компонента в обоих случаях будет выражаться в направленной деятельности (солидарной либо организованной) группы как целого.

Коллективными агентами являются предприятия, компании, движения, партии, военные, политические либо элитные организации и другие *организованные* группы индивидов. Государство представляет собой также коллективного агента, при этом общество остается коллективным субъектом, который может как совпадать, так и не совпадать с государственной оболочкой.

Хотя теория коллективных действий [18] делает упор на *общности* интересов и на *добровольности* участия граждан в движениях, она отмечает *организованность* их действий. Но если группа единомышленников является организованной, то мы все же должны аналитически разделять коллективно-агентную и коллективно-субъектную составляющую их действий: организованность (координированность) всегда строится на власти и подчинении индивидов, а коллективная субъектность — на типичности их устремлений и групповой солидарности.

Полностью заорганизованные действия индивидов в группе нивелируют значение их типичности (коллективной субъектности), но усиливают значение произвола лидеров (*collective agency*). И напротив, в меру неорганизованности индивидов и опосредованности собственной агентностью возрастает значение типичности их агентности (коллективной субъектности).

Типичную практику индивидов можно понимать как традиционное (в веберовском смысле) *действие коллективного субъекта*. Организованные *коллективные действия индивидов* можно понимать как целерациональное действие коллективного агента.

Коллективные акторы более активны и могут иметь отличные от субъекта общества цели. Они могут действовать как в согласии с субъектом общества, выражая его интересы, так и противодействовать субъекту общества, навязывая ему свою волю.

В демократических обществах возможный конфликт коллективных агентов (элит) и субъекта общества не получает заметного развития, поэтому в западной социологии субъект общества просто выводится из рассмотрения. Трансформация общества понимается как раскрытие универсальных свойств социальных взаимодействий индивидов, как их самореализация. Связь между свободной конкуренцией и эффективностью экономических и политических рынков полагается существующей [17]. Для самореализации такого субъекта общества в деятельности индивидуальных и коллективных агентов действительно необходимы лишь демократические процедуры и большая свобода самореализации личности. Поэтому в социологии делается акцент на автономности действий индивида (*agency*), субъективизме, индетерминизме, свободе социальных изменений, модернизации и т. д.

В незападных же обществах конкуренция не обязательно ведет к большей эффективности рынков, а самореализация индивидов — к демократии. Незападной социологии необходим инструментарий для описания недемократического и негражданского субъекта своих обществ, его собственной ценностной ориентации, инерционной динамики, а также понимание ограничений, накладываемых этим субъектом на реформаторскую деятельность коллективных агентов. Эта социология неизбежно будет иметь перекос в сторону объективизма, социального детерминизма, акцентирования роли самобытности и т. д.

Структура и институты коллективных акторов

Коллективных акторов можно рассматривать также в категориях структуры и институтов, однако эти концепты будут интересовать нас только с точки зрения их чувствительности к различию коллективного субъекта и агента.

Под социальной структурой можно понимать всякую неоднородность индивидов и их свойств, возникающую в результате их дифференциации и интеграции в целое. При этом дифференциация проявляет структуру лишь содержательно. Поэтому некоторые структурные неоднородности можно выделить только аналитически, по тем или иным содержательным признакам (например, лысые, рыбаки, с доходом определенного уровня и т. д.), которые будут лишь субъективно мыслимыми структурами. Эта неоднородность может агрегироваться (к примеру, если рыбаки окажутся на одной льдине). И лишь интеграция дифференцированной неоднородности в целое (через рефлексию, направленную на группу либо организацию) и приобретение целым собственных деятельных свойств может проявлять структуру как деятельный реальный феномен.

Проблема реальности встает при рассмотрении любой структуры: элементарных частиц, тел, биосистем. К примеру, и физическая структура не имеет свойств материальности (предметности) на фундаментальном уровне. Свойства формы, цвета, тяжести, осязаемости возникают только в когнитивной нервной системе как ее собственные содержательные конструкты макроявлений. Поэтому дилемма — понимать структуру как мыслимый концепт или материальный феномен — физически некорректна. Это вопрос соглашения. Мы не находим предметности у протонов и электронов, но обнаруживаем ее у тел, образованных из них, и напротив, считаем солнце телом, а нашу галактику — аналитически описываемой системой, хотя с большого расстояния галактики вновь наблюдаются как тела. В некоторых же направлениях социологии и сегодня считают человека материальным (телесным), а структуры, им создаваемые (сообщества), лишь мыслимыми.

На самом деле структура любой природы и сложности может считаться реальной, если составляющие ее компоненты также *считаются* нами реальными и находятся во взаимодействии, ограничивающем их свободу, что и придает структуре собственные свойства. Проблема лишь в том, что связи людей подвержены рефлексии. Человек может только мыслить взаимодействия и воображать несуществующие (виртуальные) социальные структуры. По этой причине реальные структуры всегда оказываются дуальными (реально-концептуальными).

Проблема *восприятия* социальной структуры возникает потому, что ее компонент (человек) одновременно формирует и наблюдает ее. Для восприятия структуры как целостности человеку необходима объективная (надиндивидуальная, интересубъективная) позиция наблюдения, которая по определению является аналитической, а не чувственной. Между тем чувственное восприятие — это единственный

способ получить привычное для нас понятие о субстанциональности. Лишь иногда мы довольствуемся аналитическим пониманием субстанциональности, например, элементарных частиц, хотя наблюдаем только следы их взаимодействий. Реальность социальной структуры также наблюдаема только в последствиях деятельности, осуществляемой внутри неё.

Реальная социальная структура имеет две формы. Возможна структура фиксированных позиций, связанных отношениями власти-подчинения (например, директор кинотеатра, киномеханик, билетер в кассе), в которую структурируются коллективные агенты. Возможна также структура самих людей, связанных между собой общими (фиксированными) понятиями, в которую структурируются коллективные субъекты. Структура властных позиций может пониматься как существующая в пространстве (например, структура министерства), хотя структура подвижных индивидов, связанных общими понятиями, также может быть локализована как целостность, например, как территориальная локализация бурятского этноса или французского общества. Но и эта целостность может познаваться только аналитически.

Феноменальная неуловимость (неосвязаемость) структуры как целого приводит к тому, что социологи начинают рассматривать не структуру как таковую, а процесс взаимной структуриации сознания и деятельности. Социальная реальность, например, по Э. Гидденсу, обладает лишь структуральными свойствами. Собственно структура находится в сознании как отпечатанный в памяти набор правил и ресурсов [6, с. 69], при этом ресурсы понимаются как «средства» осуществления власти [6, с. 57]. Однако смешение роли типичности и власти в одном концепте структуриации не вполне корректно; они могут порождать структуры различной природы и, следовательно, должны аналитически рассматриваться независимо друг от друга.

Повторяющееся использование власти действительно структурирует властные отношения, но не только в виде правил в памяти, а и в виде властных позиций (организационной структуры), из которой отдельный человек может исключаться. Власть оказывается связанной с позицией, а не с личностью, что и является основанием для функционального ее понимания Т. Парсонсом. Конечно, власть осуществляет человек, находящийся на этой позиции, но он уже может использовать власть легальную и традиционную, а не харизматическую, связанную со свойствами его личности. Например, директор школы или фараон обладают определенной властью вне зависимости от того, какой человек попадает на эту позицию.

Здесь происходит и структуриация через типизацию, возникают *роли и правила*, связанные с позициями. Однако при этом реализуются

не просто роли (например, директора, завуча, учителя, ученика), а акты власти-повиновения. Человек не просто подчиняется вышестоящей позиции в функциональном (ролевом) смысле, но прямо повинует выбору (приказу, решению, мнению) находящегося на ней человека. В этой структуре не только поддерживается структуризация (воспроизводство) ролей, правил, габитусов и т. д., она совершает агентные коллективные действия. Становится важным, *кого* арестует и *какую* демонстрацию будет разгонять полиция, на *какой* войне и *где* будут воевать солдаты. Эти результаты определяются не образцом действий (правилом, ролью, габитусом), а конкретными решениями лидеров и действиями участников организации.

Реальность (деятельное свойство) структур, образуемых организованными индивидами (коллективным агентом), несравнимо сильнее выражена, чем реальность структур, образуемых типично рефлексивными индивидами (коллективным субъектом). Поэтому под собственно реальными *социальными структурами* мы будем понимать иерархические *структуры организаций*: предприятий, партий, движений, армии, полиции, государства.

В свою очередь, *коллективные субъекты* (в том числе общество), которые нагляднее проявляют свою типичность, — также реальные структуры, хотя и слабо выраженные. Их реальность обнаруживает себя в действиях общности (событиях), направляемых обезличенным коллективно-субъектным общественным мнением, распространенными идеями о морали, долге, патриотизме или, напротив, распространенными заблуждениями, стереотипами и т. д.

Организованная структура может воздействовать на коллективный субъект как внешняя ему сила. Но эта структура сама может иметь коллективную субъектность, если организованная в ней группа, клан, сословие, элита, бюрократия и т. д. имеют высокую взаимную солидарность и групповое самосознание.

К примеру, *сословие* феодалов было одновременно *организацией* феодалов, то есть структурой власти-подчинения (сюзеренитета). Сословно организованными были военное, бюрократическое, жреческое сословия древних обществ. Современные крестьяне, рабочие, предприниматели организованы, прежде всего, производственно и лишь в некоторых случаях они *могут* организовываться в сословные партии, союзы и т. д. Но все сословия и классы *могут* быть также и коллективными субъектами.

Социальным институтом принято считать распространенные в обществе типичные практики, закрепленные правилами, нормами, предписаниями. Они могут быть как формальными, так и неформальными, дополняющими формальные [17, с. 18].

Однако в *трансформируемых* обществах формальные правила не дополняются неформальными, а конфликтуют с ними. Реальные практики осуществляются по неформальным правилам (принадлежащим субъекту общества), а формальные правила оказываются декларацией или даже ширмой, прикрывающей реальные практики (такowymi являются демократические и экономические законы в России). Поэтому мы должны различать реальные и номинальные институты как институты самого общества и институты, только предлагаемые этому обществу.

В обществе также имеются особые институты, связанные с практиками коллективных агентов — организованных структур. Тогда, если в широком смысле институтом может быть всякая устойчивая практика индивидов (например, само общество, культура, язык [20] или практика собирания грибов, чаепития на работе, практика взяток, «откатов», неуважения личности и т. д.), то в узком смысле институтом окажется типичная практика организованной структуры как ее функция.

Здесь имеет место институциональный дуализм — институтом оказывается и реальная организация (институция), и типичная практика (собственно институт). Армия, полиция, школа, суд, другие организованные акторы оказываются дуальными *структурами-институтами*. Но эти коллективные агенты осуществляют не только институализированную (типовую), но и агентную деятельность, что приводит к раздвоению реальной и декларируемой практики, но также позволяет модификацию институтов.

Если мы ограничимся широким пониманием института, то не сможем различать институализированные практики субъекта общества, которые типизируются нерационально, но при этом составляют матрицу его базовых институтов, от институциализированных практик коллективных агентов, которые как раз подвластны рациональному модифицированию.

Исходя из понятия о коллективном агенте, можно дать наиболее общее определение государству. *Государство* — это самый крупный коллективный агент (структурированный и институциализированный), организующий коллективную деятельность индивидов в субъекте общества посредством власти.

Это определение неявно включает и другие аспекты государства: господство, насилие, централизацию, контроль территории, бюрократию, легитимность, стратификацию. Государство можно понимать и как единственный *легальный источник* насилия (по М. Веберу), поскольку оно шире общества и его институты легитимируются в массовом сознании в силу самого факта их существования, и как *инструмент* подавления одними элитами, сословиями, классами — других (по К. Марксу).

Но у государства есть функция и простой *организации социальной жизни*. Она не связана прямо с насилием и обнаруживается тогда, когда мы начинаем рассматривать государство наряду и во взаимодействии с субъектом общества. На ранних этапах *социальной эволюции* (необходимо, кстати, различать эволюцию общества и эволюцию государства [26]) государство возникало в наиболее жесткой форме властной организации — деспотической автократии (Египет, Шумер и т. д.). С появлением зрелых, например, афинского или римского, полисных обществ государственность в форме явного насилия как бы растворяется, и начинает проявляться роль самого субъекта общества в самоуправлении социальной жизнью. Чем явнее институционализирован субъект общества, тем более организационной, а не ограничительной или принудительной, оказывается роль государства.

Намеренное реформирование субъекта общества

Заметим, что западные общества никогда не модернизировались (не осовременивались), а проходили путь от «традиционных» к «современным» в *развитии* собственной традиции как самореализации субъекта общества и всегда были современны сами себе. Модернизация же незападных обществ оказывается борьбой элит с субъектом общества. И здесь ошибочно полагать, что, например, либеральные (экономические) и демократические (политические) институты не затрагивают остальных институтов субъекта общества и могут формироваться независимо от них. Только в самих западных обществах между культурой, свободным рынком и демократией нет явного конфликта.

Одномоментная либерализация субъекта общества позволяет лишь его самореализацию, то есть демократию в прямом смысле слова, — как власть народной стихии, а не в содержательном смысле — как власть процедуры. В политическую демократию может самоорганизовываться только гражданское общество, а оно — результат длительного формирования. Гражданское общество не есть набор неправительственных организаций или партий, оно есть *гражданское свойство* субъекта общества или свойство массового сознания. В конечном счете, оно есть наличие в каждом индивидуальном сознании (или в значительной их части) личной гражданской ответственности, активной готовности участвовать в управлении обществом, нетерпимости к нарушению порядка, а кроме того — толерантности к инакомыслию, уважения меньшинства. Безусловно, без гражданской практики не может формироваться гражданское сознание, но это процесс длительный и последовательный, в котором каждый шаг в приращении свободы «переваривается» субъектом общества.

Этот процесс как намеренный может идти только сверху вниз — от организованных элит к субъекту общества, поскольку сам субъект

стремится лишь к развитию массовых и традиционных стереотипов. Однако же только его собственная деятельность дает ему мотив и необходимую удовлетворенность от своих усилий, веру в себя, гордость за достигнутые результаты, приводит к принятию новых практик как собственных.

Поэтому институциональные реформы успешны только при «встраивании» новых институтов в существующую матрицу неформальных институтов, то есть при сохранении самой системы ценностей — самооценности общества и его культурных (межличностных) приоритетов. Например, в Японии свобода экономической конкуренции сочеталась с традиционным коллективизмом, а демократические свободы — с уважением к власти, начальству. В Китае также рыночные практики сочетаются с традиционным трудолюбием и послушанием власти. При этом успешная модернизационная идеология оказывается одновременно и модернистской версией *национализма*, поддерживающего самооценность общества и его мотивацию. Применительно к Японии роль национализма в модернизации хорошо показана в [13]. Однако это опасный путь, и тому есть много примеров (та же Япония или Германия). Другой формой «встраивания» ценностей является придание модернистским практикам традиционных культурных форм, например, исламизация демократических институтов (Иран). Там же, где демократические институты слишком светские (Турция, Пакистан), сохраняется угроза культурной (исламистской) реакции субъекта общества.

Объективность динамики роста общества и государства

Динамика субъекта общества и его агента (государства) имеет также ненамеренную, объективную компоненту, обуславливающую их генезис. Устремления индивидов, с одной стороны, к групповой конкуренции и доминированию, а с другой стороны, — к сотрудничеству и общению задают тенденцию к экспансии общества, что проявляется в военной, политической, экономической, культурной, ценностной и прочих областях. Чем шире государство и общество, тем шире становится область общения людей и типизации идей и практик. Запускается механизм *взаимного* генезиса государства и общества, в котором последовательно происходит сначала расширение организованной социальной структуры (государства), а затем консолидация группового самосознания (субъектности, идентичности) во все более крупных форматах.

Субъектность растет дискретно, поскольку общество (как и индивид) не может иметь две субъектности одновременно. Соответственно чередуются периоды большей роли государства и общества. Можно выделить четыре фазы в каждом шаге расширения общности: предварительную, административную, универсальную и завершающую

[8; 9; 25]. Из них ключевыми являются: *административная*, на которой одному из конкурирующих центров удается образовать более широкое государственное объединение, и *универсальная*, на которой в этой формальной общности вызревает общее самосознание, субъектность и собственная иерархия ценностей. На универсальной фазе общность становится наиболее сплоченной и активной во внешней экспансии и совершает следующий шаг в административном расширении, при котором цикл повторяется и преодолевается более узкое самосознание и субъектность. В результате имеет место последовательный рост формата общества, в ходе которого начальная городская община расширяется и закрепляется сначала как город-государство (полис), затем этническая нация-государство и, наконец, цивилизация-государство. Такой циклический процесс, занимающий около 1500 лет, обнаруживается в генезисе римской, европейской и российской общностей [8; 9; 25].

Конечно, все социальные изменения, даже в этом объективно существующем направлении, — открыты и конкурентны. Наиболее успешные коллективные субъекты (общества) и агенты (государства) продвигаются далее по этому пути, другие же становятся «этнографическим материалом» (по Н. Данилевскому) для первых. При этом генезис общества-государства неизбежно нарушается, когда коллективные субъект и агент достигают максимальных — для их уровня материального и культурного развития — размеров и уже не могут удержать и универсализировать слишком широкое этнокультурное разнообразие [26].

Рассмотрено понятие коллективного субъекта, описаны его свойства и генезис, что является необходимым шагом к количественному анализу феномена. Введено понятие коллективного агента как организованной группы индивидов, осуществляющих коллективные действия. Самым крупным коллективным субъектом оказывается общество, а самым крупным коллективным агентом — государство. К такому пониманию коллективных агента и субъекта адаптированы концепты социальной структуры и института. Показана возможность взаимной динамики общества и государства в их циклическом генезисе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
2. Блумер Г. Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология: Тексты / Под ред. Т. М. Андреевой,

- Н. Н. Богомоловой, Л. А. Петровской. М.: Изд-во МГУ, 1984. С. 173–179.
3. *Бурдьё П.* Социология социального пространства / Пер. с франц.; Общ. ред. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2007.
 4. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков / Под ред. В.И. Добренкова. М.: Изд-во Международного ун-та бизнеса и управления, 1996. С. 455–491.
 5. *Вебер М.* Хозяйство и общество / Пер. с нем. под научн. ред. Л.Г. Ионина. М.: Изд-во ГУ–ВШЭ (готовится к печати).
 6. *Гидденс Э.* Устройство общества: Очерк теории структуризации / Пер. с англ. И. Тюриной. 2-е изд. М.: Академический Проект, 2005.
 7. *Гринин Л.Е., Коротяев А.В.* Социальная макроэволюция: генезис и трансформации Мир-Системы. М.: Либроком, 2009.
 8. *Добролюбов С.В.* Теория социогенеза обществ // Социологические исследования. 2010. № 3. С. 3–15.
 9. *Добролюбов С.В.* Полисный, национальный и цивилизационный циклы социогенеза российской общности // Мир России. 2012. № 2. С. 116–143.
 10. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесл. А.Б. Гофмана. М.: Наука, 1991.
 11. *Кирдина С.Г.* Институциональные матрицы и развитие России. 2-е изд. Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН, 2001.
 12. *Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1975.
 13. *Крупянка М.И., Арешидзе Л.Г.* Япония: идеология национализма // История и современность. 2010. № 2. С. 185–215.
 14. *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло») / Пер. с нем. Г.Ф. Швейника. М.: Прогресс, 1994.
 15. *Маслоу А.* Мотивация и личность / Пер. с англ. А.М. Татлыбаевой. СПб.: Евразия, 1999.
 16. *Мертон Р.К.* Непреднамеренные последствия преднамеренного социального действия // Социологический журнал. 2009. № 2. С. 5–17.
 17. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Пер. с англ. А.Н. Нестеренко; Предисл. и науч. ред. Б.З. Мильнера. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997.
 18. *Олсон М.* Логика коллективных действий: общественные блага и теория групп / М. Олсон; Пер. Е. Окороченко. М.: Фонд Экономической Инициативы, 1995.
 19. *Парсонс Т.* Система современных обществ / Пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева; Под ред. М.С. Ковалевой. М.: Аспект Пресс, 1998.
 20. *Серл Д.Р.* Конструирование социальной реальности / Пер. с фр. М.: ИНФРА-М, 1999.
 21. *Штомпка П.* Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. М.: Аспект Пресс, 1996.
 22. *Щюц А.* Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1998. № 2. С. 129–137.

23. Ядов В.А. К вопросу о микро-макро дилемме в социологии // Социологический журнал. 2009. № 1. С. 146–155.
24. Ядов В.А. Современная социологическая теория как концептуальная база исследований российских трансформаций. Изд. 2-е, исправл. и дополн. СПб.: Интерсоцис, 2009.
25. *Dobrolyubov S.V.* Theory of society's genesis // *Social Evolution and History*. 2009. No. 8 (1). P. 221–255.
26. *Dobrolyubov S.V.* Sociogenesis vs Marx' evolutionary determinism. The antropic mechanism of social dynamics // *Social Evolution and History*. 2012. No. 11 (1) (forthcoming).
27. *Tajfel H., Turner J.C.* The social identity theory of inter-group behavior // *Psychology of Inter-group Relations* / Ed. by S. Worchel, L.W. Austin. Chicago: Nelson-Hall, 1986.