

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

М.П. БУЗСКИЙ

**СУБЪЕКТНАЯ ОСНОВА БЫТИЯ
И РЕГУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВА**

Волгоград 2002

ББК 87.62
Б90

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *Л.М. Путилова* (ВФ ВЗФЭИ);
д-р филос. наук, *О.И. Сгибнева* (ВолГУ)

Бузский М.П.

Б90 Субъектная основа бытия и регулирования общества.
— Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2002. — 248 с.

ISBN 5-85534-570-X

Монография посвящена исследованию специфики всеобщности субъекта, выступающего основным регулятором информационно-воспроизводственных процессов в обществе. Раскрыты особенности бытия субъекта, его исторического генезиса и способов воздействия на общество. Выявлены основные исторические формы общесубъектного регулирования, раскрыты их цели, символически выраженное пространство и способы связи с социальными структурами и субъектами. Подчеркнута необходимость освоения потенциала всеобщности субъекта для успешной модернизации российского общества.

Работа может представлять интерес для специалистов в области социальной философии и управления и всех тех, кто ориентирован на освоение действительности через раскрытие глобальных закономерностей общественной жизни.

ISBN 5-85534-570-X



© М.П. Бузский, 2002
© Издательство Волгоградского
государственного университета, 2002

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. КАТЕГОРИЯ «ВСЕОБЩНОСТЬ СУБЪЕКТА» И ЕЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ	13
1.1. Проблема оснований всеобщности субъекта в современной философии	15
1.2. Социально-личностное восприятие всеобщности субъекта	36
1.3. От механизма к субъекту: развитие форм саморегулирования «коллективных организмов»	55
ГЛАВА 2. СУБЪЕКТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ВОСПРОИЗВОДСТВА БЫТИЯ СОЦИУМА	74
2.1. Проблема социальных субъектов в советской философской литературе 60—80-х годов	77
2.2. Модели субъектных оснований воспроизводства общества	87
2.3. Социум как проекция всеобщности субъекта	106
ГЛАВА 3. ВСЕОБЩНОСТЬ СУБЪЕКТА: СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ПУТИ ВОЗДЕЙСТВИЯ НА ОБЩЕСТВО	119
3.1. Виртуальность бытия всеобщности субъекта	119
3.2. Объективация всеобщности субъекта и ее формы ...	139
3.3. Пространственно-временной континуум всеобщности субъекта	155

ГЛАВА 4. КОНСТИТУИРОВАНИЕ БЫТИЯ ОБЩЕСТВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	173
4.1. Статус и роль объекта в формировании бытия и порядка общества	175
4.2. Исторические формы субъектного конституирования порядка общества	194
4.3. Субъектный потенциал технологизации социального	222
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	243

ВВЕДЕНИЕ

Современная глобализация международного сообщества, усиление роли международных институтов и организаций, создание единого экономического, финансового, информационного, технологического пространства выявили характерное несоответствие — опережение в развитии и масштабах техногенной овеществленной среды и ее структур возможностей роста сферы социально-культурной, гуманитарной. Действительно, если техносфера уже превратилась в общепланетарную систему, то социум и его культура остаются в рамках национального локального масштаба. Отсюда — рост зависимости гуманитарно-культурного бытия от технического инструментально организованного порядка.

Современные исследователи — отечественные и зарубежные — уже вскрыли это противоречие, зафиксировав ситуацию, в которой «все возрастающие темпы производства энергии никак не соотносятся с высшими ценностями и смыслом человеческого существования... все в большей мере вступают в противоречие с ними и грозят человечеству необратимыми последствиями»¹. Возникла тенденция, когда создаваемая производством реальность все более превосходит по своим масштабам социальные формы бытия людей — как национальные государства, так и классы, этносы, нации — и оказывается как бы «подвешенной», т. е. в своей совокупности никем не распределчиваемой. Но именно поэтому «создаваемая человеком искусственная реальность, обретая возможность автономного функционирования, отчуждается... от общества, выходит за его пределы»².

Таким образом, открывается необходимость поисков той основы, в рамках которой возможно развитие социума до масштабов всеобщности, что обеспечивает восстановление его соот-

ветствия технологически заданному порядку, а вместе с этим построение и такого пространства, в которое может быть встроена сама техносфера как глобальный объект регулирования. Именно таким образом логика субъектно полагаемых изменений и раскрываемых смыслов сможет «преодолеть» внутреннюю логику техносферы и приостановить ее бесконтрольную экспансию в сферу культуры, нравственности и свободы человека.

Но раскрытие таких оснований всеобщности социума требует и признания того, что современные социальные субъекты — нации, классы и народы — в любой форме своего развития уже не могут обеспечить требуемой всеобщности именно потому, что являются специализированными социальными образованиями, которые ограничены своим местом и «привязкой» к отдельным функциям общественной системы.

Сохранение веры в национальное или классовое как основных ресурсов и источников исторических изменений одновременно порождает недооценку общечеловеческого масштаба социума, который трактуется как продукт субъектного консенсуса, лишённого автономно онтологического статуса. «То, что мы называем *общечеловеческим*, — замечает С.Б. Крымский, — в действительности является парадигмацией стандартов научно-технического прогресса и связанных с ним социокультурных ценностей, сформированных Европейской цивилизацией. Эти ценности, принятые всем человечеством как условие исторической конкурентоспособности государства в нашу эпоху, вместе с тем не затрагивают архетипы их национальной самоопределённости и бытийственной укоренённости. Поэтому общечеловеческое выступает не как базисное, а как надстроечное явление, возникающее на верхних этажах осуществления рационально этнической дифференциации человечества»³.

Однако бытие социального как общечеловеческого, т. е. возможность социального «дорости» до этого уровня, существует. Она реализуется в форме всеобщности субъекта, который выходит за рамки национального и классового, сохраняя свою основную функцию: поддерживать внутренний порядок в обществе, регулировать общество-систему благодаря выделяемым общим (символически выраженным) целям и обеспечивать постоянное «определение» реальности, ее освоение современниками на основе развертывания их свободной активности, диалога, формиро-

вания поведения, ориентированного на поиски постижения смысла, т. е. на самих себя, свою субъективность.

Данная монография посвящена анализу того, как и почему формируются такие субъекты, в чем заключена их специфика и каким образом они воздействуют на общество, участвуя в процессе воспроизводства и регулирования общества. Этот субъект, исторически возникающий из потенциала свободы и субъективности членов общества, выступает как особое «оформление» производительности свободы — ее реализации в массовом и возрастающем историческом творчестве людей. Если же обобщить его статус и место в обществе, то они сводятся к созданию того единого смыслового и информационного «поля», в рамках которого реализуется общественно-исторический процесс, связь людей и вещей, открываются «каналы» и направления любых конкретных видов деятельности и общения. Современный мировой кризис культуры и личности связан именно с тем, что общество не может пока создать те субъектно-заданные «каналы», по которым бы движение гигантских массивов информации, технологий, овеществленных процессов сохраняло свою главную функцию и предназначение: *быть средством развития личности и общества*, создавать среду и структуры, способные востребовать и реализовать взрывоподобное возрастание масштабов индивидуальной и групповой свободы и субъективности, рост социального плюрализма. Формирование общего субъекта (в последующем — всеобщности субъекта регулирования) обеспечивает внутреннее единство общества, укрепляющее его устойчивость и самоидентичность, несмотря на тенденцию дальнейшей плюрализации и рост хаотичности и спонтанности, возникающих в силу гигантских масштабов и сложности создаваемых современностью общественных систем.

Таким образом, субъект становится основой связи социальных миров и, тем самым, укрупнения самого социального пространства. Вместе с этим он влияет на становление *порядка* общества — того внутреннего режима последнего, в рамках которого он сохраняет соответствие субъектной и объектной сторон, блокируя тем самым появление кризисов и обвалов как «продукта» разбалансированности связи между субъектным и объектным мирами. А. Тоффлер подчеркивал, что «мир, который возникает с огромной скоростью из столкновения новых ценно-

стей и технологий, новых геополитических отношений, новых стилей жизни и способов коммуникации, требует совершенно новых идей и аналогий, классификаций и понятий... Не обладая общей схемой, необходимой для понимания столкновения сил, действующих в современном мире, мы подобны команде, попавшей в шторм и пытающейся продвигаться среди опасных рифов без компаса и карты»⁴.

Проблема выявления глубинных механизмов упорядочения общества, ставшего еще более «непрозрачным» в условиях глобализации и информационной революции, чем в индустриальную эпоху, является «сквозной», общей для ряда наук, включая социологию, социальную психологию, теорию организаций, теорию систем, синергетику, виртуалистику, глобалистику, культурологию, политологию и теорию информации. Здесь общей темой является поиск неких «внутренних порядков», регулирующих и координирующих многообразие внешне выраженных процессов. Можно сказать, что постепенно открываются признаки «ренессанса» принципа субстанциальности, ограничивающего не только безмерную плюрализацию реальности, наиболее активно отстаиваемую постмодернизмом, но и восстанавливающего субстанциальность пространства-времени, совмещающая с этим — на основе «внутренних порядков» — также реляционность пространства-времени.

Несмотря на все разнообразие этих подходов, исследующих свойства и условия устойчивости общества, большинство из них не рассматривают всеобщность субъекта в контексте искомого «внутреннего порядка» общества, а потому и не могут построить модель «большого мира» (т. е. эпохи), изоморфную «малому миру» — локальной социальности и ее субъектным свойствам (функциям). Получается либо социум как «большая система», моделирующая более низкие уровни бытия (организмы и популяции, неорганические системы), в которой исчезает субъектная детерминация и под вопрос ставится сохранение свободы индивидов, либо некие структуралистские миры, лишенные выраженного субъекта и развития, динамики, либо, наконец, культурологические, семантические, герменевтически-коммуникационные модели, основанные на первичности языковой среды, ее смыслов, а также примыкающие к ним направления феноменологически ориентированной социологии, в которых социальный по-

рядок задан символически при помощи коммуникационных знаковых систем и смысла, переживаемого intersубъективно.

Так, В.В. Василькова, разрабатывая проблему социальной синергетики, пишет: «Сама синергетическая постановка вопроса о рождении “порядка из хаоса” коррелирует с базовой социологической проблемой рождения *спонтанных общесоциологических закономерностей* (исторического детерминизма) и *свободы воли* отдельных индивидов... В интерпретации теории самоорганизации речь идет о том, что хаос разнонаправленных свободных волей (случайность) на *микроуровне* порождает порядок, генеральную согласованность исторической закономерности на *макроуровне*»⁵.

С этим можно вполне согласиться, однако возникает законный вопрос: как именно это происходит? Куда девается свобода воли отдельных индивидов, становясь порядком? И если здесь не существует некоторой общей воли как результата *субъективной направленности*, интеграции этих волей индивидов, выраженной в самостоятельной форме, то каким образом стохастическое (а по сути — механическое) упорядочивание этих волей способно сохранить и фактор *свободы* в этом возникшем порядке на макроуровне? Интересный тезис В.В. Васильковой о включенности личной свободы индивидов в формирование порядка или исторических закономерностей общества через механизмы синергетики остается на уровне гипотезы — той же «невидимой руки» в концепции А. Смита, если не прояснены общесубъективные основания этого порядка, т. е. не раскрыто, почему для формирования последнего недостаточно простого хаоса разнонаправленных индивидуальных волей, но требуется и их общесубъективная составляющая.

Структурализм, обосновывающий качество различных исторических эпох их собственным порядком, заданным спецификой дискурса, утрачивает отношение целеориентации как свойства любого общества, поскольку она не существует в составе данной структуры, а связана с бытием общего субъекта, отрицаемого представителями структурализма. Но без целеориентации сам внутренний алгоритм порядка, основания его порождения и заданности объясняются из самих уже существующих структур, но не из предпосылок их формирования, что порождает в объяснении замкнутый круг: заданное тождество через само себя не объясняет механизм его порождения, пространство не открывает время.

Рассматриваемая тема актуальна также в контексте проблематики современного российского общества: оказавшись в состоянии глубокого раскола в результате распада СССР, изменения общественного строя, резкого снижения уровня жизни значительной части населения, изменения системы ценностей, российское общество не может сегодня самоопределиваться, выявить свое реальное место в мире и свои цели, перспективы на уровне плюрализма субъектов Федерации, полиэтничности. Сегодня весьма востребованным для страны оказывается восстановление (или построение) единой общей социальности на основе образования в ней качества общего субъекта. Лишь встроенное в пространство этого общесубъектного отношения, общество, существующее на основе плюрализма, получает свое целостное *определение*, и может быть осмыслено в его глубинных тенденциях и направленности. До тех пор пока феномен всеобщего (для России) субъекта, выравнивающего пестроту и многообразие социально-этнических образований в контексте определенных целей, не сформирован, определение нашего общества через проекты, программы, идеи реформирования и модернизации, в изобилии появляющиеся в периодике и научной литературе, будет по-прежнему оставаться проблемой в силу его громадной сложности и децентрализованности.

Тем не менее субъект интегрирует сам воспроизводственный процесс, обеспечивает его должную интенсивность и «производительность», а потому отсутствие такого субъекта не позволяет обеспечить единую направленность деятельности общества, способную преодолеть тенденцию дезорганизации и хаоса, препятствующую реформированию и модернизации страны.

С этой точки зрения следует согласиться с утверждением А.С. Ахиезера о том, что именно субъект «способен через воспроизводственную активность интегрировать распадающийся мир, соединяя предметность, т. е. внечеловеческую объективную логику (движение вещей и объективированных процессов. — М. Б.) и ценности»⁶.

Традиция исследования всеобщего субъекта с позиций деятельности возникает в западноевропейской философии еще со времен И. Канта и Г.В. Гегеля, продолжаясь через развитие марксизма в XIX веке и воплотившись в практику социализма в XX веке. Но в XIX и особенно в XX веках традиция анализа

всеобщности субъекта выходит за рамки рационализма, вовлекая в орбиту все новые «слои» и свойства реальности вместе с выявлением и новых свойств и функций субъекта.

Субъект как воля, как выражение жизни (организм), как «прасимвол» — все это характеризует «натуралистическое» понимание субъекта как некоторой объективной реальности, обладающей свойствами причинения, самовоздействия, целеполагания, но не «привязанной» к сознанию. Это раскрыто в работах А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше, Г. Зиммеля, А. Бергсона, О. Шпенглера, Э. Кассирера и др.

Феноменологический и герменевтический «поворот к человеку», раскрывая специфику субъективности, акцентирует внимание на выявлении *смысла*, что обеспечивается конститутивной активностью сознания, его интенциональностью. Здесь в орбиту рассмотрения входят знаково-коммуникативные системы, язык как «горизонт бытия», текстовое пространство и его структуры, значения, символы, особенности мышления и структуры intersubjectivity («жизненный мир», «бытие-в-мире» и др.). В тесной связи с этим поворотом формируется философская антропология, исследующая специфику бытия человека, его характерные свойства, способы «ускоренности» человека в мире. Здесь также сохраняется тема порядка, конституируемого субъектом, однако не только в контексте деятельности, но как изначальное свойство человека, заданное развитием природы (М. Шелер, А. Гелен), культуры (Ротхакер и др.), смысловыми отношениями (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), приоритетностью языка (Ж.-П. Сартр, Х.-Г. Гадамер, М. Бубер, В. Иванов, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин и др.).

Несмотря на разносторонние подходы к анализу субъекта, развернутые в философии XX века, слабее всего в них представлена информационно-регулятивная роль субъекта. Его понимание в качестве феномена, выражающего историческое развитие функции регулирования, присущей любому организму в виде его внутреннего свойства, отстает от необходимого для современности уровня — объективной тенденции превращения этой функции в субъект регулирования вместе с развитием культуры, языка, сознания. В какой-то мере конкретизировать именно это понимание субъекта, исследовать заложенный в нем потенциал, рассмотреть особенности и пути его воздействия на общество через процесс воспроизводства и регулирования и призвана выносимая на суд читателей работа.

Примечания

¹ *Иванов В.Н.* Социальные технологии в современном мире. М.: Изд-во «Славянский диалог», 1996. С. 10.

² *Кутырев В.А.* Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород: Изд-во «Нижний Новгород», 1994. С. 4.

³ *Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Пути и перепутья современной цивилизации. Киев: Междунар. деловой центр, 1998. С. 381—382.

⁴ *Тоффлер А.* Третья волна. М.: АСТ, 1999. С. 20—22.

⁵ *Василькова В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб.: Изд-во «Лань», 1999. С. 209.

⁶ *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 3 ч. Ч. 3. М., 1991. С. 6.

Истоки включения категории «субъект» в философское осмысление реальности, восходящее к концу XVI — началу XVII в., в Западной Европе связаны с освоением динамичного развивающегося общества, в котором где-то в его недрах возникает еще не воспринимаемое сознанием новое, превращаясь затем в обновляемый ландшафт, изменение социума и мировоззрения людей, в новые институты, орудия труда и средства коммуникаций. Категория «субъект» выражает функцию особого «посредника» между внутренним и внешним: субъект, оставаясь тождественным сам себе, «выносит наружу» или выявляет все то, что не существует еще для сознания людей; он фиксируется как особая порождающе-трансформирующая причина возникающих изменений и одновременно — форма (условие) реализации их бытия.

Одним из первых этот потенциал субъекта-разума открыл и реализовал Р. Декарт. Выявляя возможность рефлексии «видеть» свои собственные процессы мышления, устанавливая некоторые «правила», обеспечивающие постижение истины, Декарт впервые отчетливо соизмерил условия познания с особенностями бытия сознания — субъекта и прежде всего — с его активностью, возможностью быть причиной собственных действий. «Разделяя взгляд на слабость и несовершенство имеющейся в распоряжении рациональной познавательной способности, он не открывает ее в пользу веры, а ищет и открывает путь совершенствования и преобразования этой способности, — отмечает В.В. Лазарев. — Сомнение превращается у него из

умонастроения в метод, позволяющий не только избегать заблуждений, но и напасть на след истины»¹. Эта тенденция усиливается в последующем, постепенно переходя из чисто гносеологической предпосылки в онтологическую плоскость: представители немецкой классической философии рассматривают процесс познания, исходя из более общей предпосылки — построения самой реальности как формы бытия и условия познания через деятельность субъекта. Таким образом, субъект становится весьма важным условием теоретической рефлексии, открывающей онтологические характеристики природы, общества и человека, которые не даны непосредственному восприятию, а раскрываются благодаря логике субъектной самореализации: последняя вместе с раскрытием характеристик субъекта открывает и сам мир, условия его бытия.

В XX веке востребованность субъекта еще более возрастает, прежде всего в связи с проблемой ненаблюдаемости объектов — не только в философии, но и в естествознании, социологии, психологии и др. науках. Появляется необходимость общеметодологического прояснения той среды, в которой становится возможной концептуально-теоретическая реконструкция бытия ненаблюдаемых объектов. Возникают целые направления, моделирующие основания подобного прояснения: системно-функциональный подход, концепция пространственно-временного континуума, понятие множества, понятие символической формы и др.

Логика самой ненаблюдаемой реальности в методологической форме приобретает смысл как некая «заданность». Раскрывая ее специфику, Э. Кассирер писал: «...В основе всякой “абстракции” лежит акт отождествления, идентификации. Мышлению приписывается особая функция, состоящая в том, что оно сопоставляет некоторое наличное переживание с известным прошлым впечатлением и признает их в некотором отношении тождественными. Этот *синтез*, связывающий и объединяющий оба разделенных во времени состояния сознания, не имеет никакого чувственного коррелята в самих сравниваемых переживаниях. В зависимости от того, в каком направлении будет совершаться этот синтез, один и тот же чувственный материал может отличаться в совсем различные логические формы... всякое образование понятий связано с определенной *формой образования ряда*. Мы говорим, что некоторое чувственное многообразие *логически*

постигнуто и упорядочено, когда члены его не находятся друг подле друга без всяких взаимных отношений, но вытекают и располагаются в необходимом порядке согласно некоторому творческому основному отношению из одного определенного начального члена. Тождество этого творческого отношения, остающегося неизменным при всем разнообразии отдельных содержаний сознания, и составляет специфическую форму понятия»². Таким образом, открывается некоторая объективная сверхчувственная реальность, детерминирующая мышление в логике заданных рядов и создающая некоторый общий *порядок*, в рамках которого может осуществляться познание объектов и их свойств. Однако общая форма такого порядка оставалась непроясненной. Из всех ее возможных «образов» наиболее вероятным и опирающимся на сформировавшуюся в философии традицию выступает понятие *субъекта*, который «изначально» (т. е. онтологически) создает для познания *логически определенные условия бытия* объектов познания. Этот субъект выступает как конкретно-историческая организация самого пространства познания, в котором задано главное условие — соответствие между объектами и субъектами познания, т. е. доступность все более сложных объектов субъектам, благодаря вырабатываемой последними системе методов, принципов, подходов.

Но поскольку такой субъект «организует» и условия бытия самих познающих субъектов, он тем самым конституирует *порядок*, в котором познание выступает лишь одним из направлений самой возможности бытия общества и личности, сформированных институтов, учреждений, отношений в рамках конкретно-исторической эпохи. Таким образом, субъект становится всеобщим основанием реализации общественно-исторического процесса и приобретает статус всеобщности. Каковы общие свойства такого субъекта? Как он формируется и какие функции в обществе реализует? Рассмотрим это конкретнее.

1.1. Проблема оснований всеобщности субъекта в современной философии

Тот антропологический поворот, который осуществился в философии XX века, имел своей предпосылкой именно всеобщность субъектной детерминанты, хотя это не было до конца ос-

мыслено. Однако уже в контексте философии Нового времени, которая подготовила этот поворот, развитие представлений об обществе, культуре, самом человеке само стало десакрализацией и развитием тех тенденций субъектно-«человеческого» измерения мира, которое возникло в эпоху христианства. Бог как основа мирового порядка и «определитель» судьбы личности, получает свое «место» в реальности на основе *«принципа творения»*.

В последующем принцип творения сохраняется, но получает свое другое субъектное выражение в немецкой классической философии. Здесь источником творения, т. е. инновационного процесса, становится уже не Божественная воля, или Разум, но *деятельность*, осознанная как самоопределение самого субъекта, способ его бытия. В самом же субъекте средством деятельности становится сознание, мышление, и в целом — разум.

Так, И. Кант отмечал: «Разум как чистая самодеятельность выше рассудка в том отношении, что, хотя рассудок также есть самодеятельность... тем не менее он своей деятельностью может составить только такие понятия, которые ему служат лишь для того, чтобы подвести под правила чувственные представления и тем самым соединить их в сознании; без такого применения чувственности рассудок ничего не мог бы мыслить. Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что выходит благодаря ей далеко за пределы того, что может дать чувственность»³. Здесь впервые различие между разумом и рассудком определяется через критерий универсальности этой самодеятельности: разум выше рассудка, потому что он не ограничен чувственностью, он свободен в своей деятельности. Хотя разум наталкивается на собственные противоречия, но в сфере нравственности он открывает для индивидов такую свободу, благодаря которой человек может мыслиться лишь в контексте целей, а не средств: в умопостигаемом мире индивиды открывают его внутреннюю целесообразность, причем ее субъектной формой является не только Бог, но и сам разум. «Как разумное... принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководясь идеей свободы: ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира... есть свобода»⁴. Так, И. Кант открывает субъектную форму, или основу свободного нравственного выбора индивидов, справедливо выделяя ее глубинный он-

тологический статус «вещи-в-себе», противоположный миру явлений. Всеобщность субъекта здесь — высший уровень самой позиции рационализма как мировоззрения, модели объяснения и понимания мира.

В философии И.Г. Фихте и Ф. Шеллинга разум сохраняет свою деятельную основу, а его форма как субъекта начинает трактоваться как некая граница полагаемой им реальности, т. е. как «иное» (например, Я и Не-Я — у Фихте). В философии Г.В.Ф. Гегеля формой разума-субъекта становится субстанция. Вместе с этим Гегель отходит от констатации сознания, мышления как проявления субъекта и берет за основу сам принцип отрицательности, беспокойства, трансцендирования как сути субъекта. Здесь субъект, отрицающий достигнутое состояние субстанции, открывает само пространство развития, в котором источником выступает незавершенность субъекта, его творческий потенциал: субъект должен реализовать себя в созидании определенности или завершенности своей субстанциальной формы, которая проходит стадии субъективного, объективного и абсолютного Духа.

Реальность строится как результат самодвижения Духа (субъекта), который открывает все новые моменты своего тождества-различия по отношению к субстанции, расширяя масштаб своего самодвижения: субъект строит реальность не «из себя», но из своего отношения к субстанции, причем механизм этот одинаков как в плоскости познания, так и в сфере бытия. Гегель писал: «В непосредственном наличном бытии духа, в сознании, есть два момента: момент знания и момент негативный по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность и все они выступают как формы сознания... Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; (здесь) есть только духовная субстанция, а именно как *предмет* ее самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он снимает это инобытие... Существующее в сознании неравенство между “я” и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, *негативное* вообще. Его можно считать недостатком того и другого, но оно есть их душа, т. е. то, что приводит их в движение»⁵. В существующей огромной литературе по наследию Гегеля выделены

самые разные темы, и прежде всего — диалектика. Но от внимания исследователей ускользнуло то, что Гегель строит свою субъектную форму как особую заданность бытия и изменения (развития) вещей и отношений, в которой диалектика выступает особым механизмом реализации такой заданности. Сама замкнутость пространства этой субъектной формы (субстанции) выражена как раз тем, что ее пространство создается субъектом, а не самодвижением содержания субстанции: замкнутость развития здесь — его круговорот — основаны на субъектности этого пространства, рациональности последнего. Субъект не может формировать бесконечное пространство, открытое и незавершенное, потому что тогда оно начинает существовать без него, ломая всю эту систему.

Попытка «открыть» это пространство, вводя его в контекст развития общества на материалистической основе, предпринимает марксизм. Но и здесь субъект сохраняет свою «контрольную» функцию: являясь в виде родовой сущности человека, этот субъект уже «снимает» неограниченность развития общества, задавая такой предел бытия человека, как совпадение его сущности и существования. Но в этих границах историческое пространство открыто и определяется самодвижением общественного содержания через материальное воспроизводство, деятельность людей, разрешение возникающих здесь классовых и других противоречий. Оно задано общей целью — движением человека (субъекта) к самому себе через отрицание частной собственности, преодоление различных форм отчуждения, классовую борьбу и другие процессы. Именно эта субъектная форма обеспечивает *материалистическое понимание истории* как основу научной социологии. Все явления в обществе так или иначе сводятся к этой «матрице», заданной историческим материализмом, хотя на эмпирическом уровне — на уровне индивидов и социальных групп — общество воспринимается как некая иррациональная и непостижимая реальность, «как некая чуждая, вне их [индивидов] стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают»⁶. Иррационализм открывает сферу неосознанного в движении реальности, т. е. то, что недоступно для разума какого-либо субъекта. С этих позиций не только значительно усложняется поиск «концептуального поля» для науки, способного организовать и упорядочить хаотичность и непредс-

казуемость реальности, но и открывается новая проблема — как эту реальность совместить с позицией разумности, т. е. с парадигмой науки.

Тем не менее в самом потоке «жизни» опять-таки открывается ее причинно-«субъектный» источник, который теперь является «матрицу» должного поведения и самого бытия индивидов. Основоположник философии жизни А. Шопенгауэр видит такой источник в мировой воле, которая объективируется в иерархии организмов, живых существ, высшим уровнем которых является человек. Человек воспринимает реальность как его представление: сущность этой воли от него скрыта, хотя он непосредственно воспринимает ее воздействие через собственный организм. Лишь осознанным отказом повиноваться этой воле как потоку жизни индивид способен возратить себе субъектное качество. Однако Шопенгауэр связывает такой отказ повиноваться витальным стремлениям с позиции, раскрытой еще буддизмом: отстраненности, невозмутимости.

Шопенгауэр писал: «Акт воли и движение тела — не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью, они не находятся в отношении причины и действия; они одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: одним непосредственно, другим — в созерцании для рассудка. Действие тела не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в созерцание, акт воли... более того, все тело не что иное, как объективированная, т. е. ставшая представлением, воля»⁷.

Жизнь — это все то, что реализуется теперь, в настоящем: «Лишь настоящее — форма всей жизни, но оно — прочное достояние, которое никогда не может быть у нее отторгнуто. Настоящее всегда присутствует вместе со своим содержанием»⁸.

Шопенгауэр выделяет действие воли как признак жизни, ее свойство, которое не поддается времени: оно всегда равно себе. Здесь выделенность функции субъекта (воли) из содержания жизни реализуется через отношение «время — вечность». «Хотя отдельные проявления воли начинаются во времени и во времени кончаются, саму волю как вещь в себе это не затрагивает... ибо воле, рассматриваемой как вещь в себе, а равно и чистому субъекту познания, вечному оку мира, не свойственны ни пребывание, ни уничтожение, т. к. и то, и другое — определения,

которые имеют значимость только во времени, а воля и субъект находятся вне времени»⁹.

Субъект у Шопенгауэра — это способность восприятия действия, проявлений воли. Хотя ее он не называет субъектом, но благодаря тому, что она не во времени, человек находится внутри ее непосредственно, т. е. он способен распределить волю, отбрасывая события «жизни» — формы времени. «Понятие *воли* — единственное из всех возможных имеет источник не в явлении, не в созерцательном представлении, а исходит из внутренней глубины, из самого непосредственного сознания каждого; в нем каждый познает собственную индивидуальность в ее сущности, непосредственно, без какой-либо формы, даже формы субъекта и объекта, одновременно оставаясь самим собой, так как здесь познающее и познанное совпадают»¹⁰.

Итак, в концепции Шопенгауэра субъектность, выраженная в мировой воле, теряет предметность своего выражения: здесь предметы не конструируются, но органически объективируются волю. Причастность человека этому выражению субъекта реализуется инстинктивно-непосредственно: он просто «внутри» мировой воли как вечного источника жизни, а потому может созерцать время и другие объекты во времени, а также и себя как живущий во времени организм. Воля-субъект, т. е. воля как исходная причинность, которая порождает даже жизнь, — это есть непосредственная реальность. Шопенгауэр отбрасывает понятие «причинность» (объектный уровень) и принимает волю (уровень субъектный) именно потому, что внешний для человека источник причинности не согласуется с органическим ростом (он имеет внешнее, механическое выражение) и не открывается для индивида «изнутри», т. е. непосредственно. Философия жизни, таким образом, выделяет в качестве исходной реальности мировоззренческого уровня не разум, субъект, деятельность, но организм, волю, вневременность и время.

XIX век выявил целый ряд направленных поисков самоопределения человека в мире, потерявшем свою рациональную однозначность и конструктивность, свое сходство с механизмом. Это и неокантианство, раскрывающее природу ценностей и основания образования понятий, и персонализм, выделяющий духовную сеть личности как метафизическую реальность, и прагматизм, раскрывший смысл консенсуса как основу межличностных связей и верований как оснований принимаемых в обществе

ценностей и нормативов. Различные аспекты анализа субъекта были реализованы и в формах позитивизма.

Тем не менее здесь единственной концепцией, в которой сохраняется рационально деятельный контекст в понимании субъекта, остается марксизм. XIX век подготовил ряд проблем, решать которые предстояло лишь следующему, XX веку. Это, прежде всего, поиски оснований субъекта, который, с одной стороны, был бы искомым «порядком» бытия и движения вещей, человеческого поведения, логики познания и культуры; но с другой — открывался бы и личности, непосредственно в контексте смысла, идеальных реалий, которые можно было бы переживать, а не только понимать; следовательно, онтологически, а не просто гносеологически. Категория «воли» как выражение жизни на подходила, ибо она слишком «натурализировала» человека, выводила его из процессов истории, общественно-нравственных, культурных норм. В этой связи антропологический поворот в философии XX века был связан с изменением установки на понимание субъекта, субъективности: в эти реалии вносится смысл, контекст, коммуникационные, символические и другие «предметности» и средства ее реализации. Главным становится не просто бытие, но бытие-понимание.

Итак, философия XX века радикально переосмысливает сами основания изучения субъекта. Теперь эти поиски идут не через прояснение субъектно-объектных отношений, какой бы ни был их характер, но через прояснение природы самого субъекта. Как отмечает Т.А. Кузьмина, в новых направлениях философии XX века «сохраняется сам принцип активности и автономности человеческой субъективности, но акцент при этом делается не на внешнепредметной деятельности, не на овладении внешним миром и его подчинении человеческим целям, а на построении и утверждении собственно человеческого мира. Человек... не просто часть космоса или природы; в отличие от других живых существ он один имеет свой мир и живет... в своем особом экзистенциальном пространстве. Непроясненность этого человеческого “мира”, неосознанность его природы и его специфических измерений и приводит к искажению свойственных лишь человеку способов жизнедеятельности, а соответственно и к утверждению неподлинных ценностей, установок и идеалов... В конечном итоге в центре внимания оказывается именно субъективное бытие человека или природа человеческой субъективности как таковой, взя-

тая как бы в ее истоках и рассматриваемая как особый вид реальности»¹¹.

Теперь возникает вопрос о самой форме реализации человеческой субъективности как таковой, о *природе ее бытия вне сознания индивида*. Если человек теперь определяется не деятельностью или мировой волей, в «субстанции» которых он непосредственно воспринимает реальность, живет здесь как в некоем первичном для себя мире, то чем теперь должна быть эта реальность, чтобы выразить его субъективность «изнутри»? Философия XX века отвечает на эту проблему своим поворотом к человеку как своей центральной теме. Философская антропология, феноменология, экзистенциализм и герменевтика, структурализм — все эти направления по-разному выявляют одну и ту же реальность — «мир человека». Он открывается в языке, символах культуры, знаково-коммуникативной среде, в которых содержится смысловой универсум, возможность понимания другого и окружающей среды.

Но поскольку установка на смысл и понимание задает субъективность в границах личного сознания, то возникает необходимость обоснования именно всеобщности субъективного. Эту проблему по-своему пытались решать З. Фрейд и его последователи, однако их трактовка объективно-бессознательного как источника «давления» на сознание имела в большей мере природно-биологический смысл, чем социально-исторический. Тем не менее общим подходом к человеку, пониманию его субъективности можно назвать способность человека к самополаганию, самообоснованию, формированию собственного «мира».

Так, М. Шеллер подчеркивает, что хотя человек подчиняется законам жизни, но он возвышается над ними, приобретает свободу. «То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще... Мы хотели бы употребить для обозначения этого X... слово “дух”... Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и к окружающему миру... но “свободно от окружающего мира” и... “открыто миру”. У такого существа есть “мир”»¹². Значительный шаг в прояснении этого «мира человека» сделал Э. Гуссерль. Начавший свои исследования как жесткий критик психологизма в познании и переработавший в своих «Логических исследованиях» огромный материал, связанный с методологией прояснения смысла, интенциональ-

ностью сознания, интеллектуальной интуиции и др., Э. Гуссерль пришел к необходимости самообоснования самой науки через прояснение ее «человеческого» субъективного источника. Всеобщность науки как знания поставила Э. Гуссерля перед необходимостью найти столь же всеобщую ее субъективную основу, которую он увидел в существовании интересубъективной «первичной» реальности «жизненного мира». В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» он писал: «С самого своего возникновения естествознание и связанная с ним геометрия должны служить целям, которые заключены в этой жизни и должны быть соотнесены с жизненным миром. Человек, живущий в этом мире, в том числе человек, исследующий природу, может ставить все свои практические и теоретические вопросы, только находясь внутри этого мира, может теоретически относиться к нему лишь в бесконечно открытом горизонте непознанного... Конечно, повседневная индукция предшествует индукции, осуществляемой в соответствии с научным методом. Но и она по сути не изменяет смысл предданного мира как горизонта всех форм индукции, исполненных смысла. Мы сталкиваемся с этим миром как миром известных и неизвестных нам реалий. К миру действительного, опытного созерцания принадлежит и форма пространства-времени, и все формы организации тел, среди которых мы сами живем в соответствии с телесным способом существования личности. Однако здесь мы не сталкиваемся ни с геометрическим пространством, ни с математическим временем во всех его формах»¹³.

«Жизненный мир» — это как бы «допредметное», субъективно выраженное и переживаемое индивидами их совместное бытие, в соответствии с которым возникает «тематизация» науки — ее формализация, выветривание из нее этого первичного жизненно-субъективного смысла. Человеку ближе все незавершенное, становящееся, открытое новым возможностям, а потому он всегда «удален» из готовых форм и ставших, завершенных образцов. Хотя жизненный мир не обозначен как субъект, но он фактически реализует субъектную функцию. В самом жизненном мире угадывается «два слоя»: один — это осознанные коммуникации, смыслы, воспринимаемые индивидами; другой — это сама данная целостность, которая как таковая всегда открыта и незавершена, а потому и выступает способом бытия индивидов, их

взаимодействия, т. е. определенной «жизненной средой», ориентированной на определенные смыслы, цели и т. д.

Поставив науку в зависимость от жизненного мира, Э. Гуссерль тем самым поднял проблему самообоснования этого последнего, выявления его специфических параметров — пространства и времени, структуры. Эту проблему глубоко раскрыл ученик Э. Гуссерля, немецкий философ М. Хайдеггер, поставивший вопрос: «Что есть бытие?» — и ответивший на него в своей работе «Бытие и время», выделив специфику человеческого «бытия-в-мире», его собственные измерения. Жизненный мир как основание естествознания, по Гуссерлю, в работе М. Хайдеггера потерял свою научную направленность и раскрылся как собственно «человеческий» мир, внутри которого и по отношению к которому теперь оказались «разомкнутыми» комплексы вещей и предметной среды, любые виды деятельности, а также та усредненная и обезличенная повседневность общественной жизни, которую философ назвал «Das man».

Бытие человека в мире конституировано как совместное присутствие с «другими», т. е. как общественное, однако определенное не «онтически», в том числе и календарно выраженным временем и природным (географическим) пространством, но онтологически. Хайдеггер исследовал различные «модусы» этой реальности — страх, любопытство, двусмысленность и др., выявив, что фундаментальным отношением, которое пронизывает «бытие-в-мире», является «забота», связывающая прежде всего три «экстаза» времени — прошлое, настоящее и будущее — в единство через их функциональное содержание, выражающее как завершенность мира вещей и отношений, так и открытость будущему, трансцендентирование в сторону определенных целей.

Хотя Хайдеггер почти не прибегает к понятию «субъект» (оно имеет у него негативный смысл¹⁴), но логика и содержание его работы таковы, что бытие-в-мире открывается именно в контексте субъектности, которая, однако, не противостоит объекту, но последний «вписан» в нее как сфера бытия вещей и отчужденных отношений, пространство «онтического».

Одной из важнейших характеристик этого субъектного отношения является в философии М. Хайдеггера не бытие сознания, но бытие смысла, а позже — толкование значений языка как самостоятельно существующего «дома бытия». Смысл откры-

вает «для чего» самих вещей, он показывает то пространство, в котором они движутся в сфере бытия человека-в-мире. Именно непрерывность смысла, воспринимаемого совместным бытием индивидов, открывает длинные цепочки отношений между людьми, между ними и вещами, восходя к некоторым первичным целям, совместимым с бытием людей, их субъективностью.

Раскрывая «мирность» мира, особенности втягивания в него человека, М. Хайдеггер писал: «Какое дело имеют с подручным — это всякий раз намечено из целостности имени-дела. Целость имени-дела, конституирующая, например, подручное мастерской в его подручности, есть “раньше”, чем отдельное средство, равно и каковая усадьба со всей ее утварью и недвижимостью. Но целость имени-дела сама восходит к такому “к-чему”, с которым уже не может быть имени-дела; которое не есть сущее в бытийном роде подручного внутри мира, но сущее, чье бытие определяется как бытие-в-мире, к чьему бытийному устройству принадлежит сама мирность. Это первичное “к-чему” не есть для-этого как возможное с-чем имени дела. Первичное “к-чему” есть “ради-чего”. А такое “ради” затрагивает всякий раз бытие присутствия (т. е. самой позиции или выражения всеобщности субъекта. — М. Б.), для которого в его бытии дело идет по сути об этом бытии»¹⁵.

Своим необычно сложным языком Хайдеггер пытается максимально точно выразить специфику субъектно-человеческой сферы, постоянно отдаляя ее от причинных онтических детерминант и связывая с целереализацией смыслов, с первичностью человеческого бытия по отношению к любой другой реальности, которая «пересекает» это бытие или, точнее, наличествует здесь.

Хайдеггер не только дает описание бытия-в-мире, но и показывает, каким образом вещи (сфера онтического) может существовать для человека. Реальность, открываемая при помощи бытия-в-мире, выявляет себя через знаки, указания, символы, через те смыслы, которые связывают в комплексы различные «сподручные» вещи. Но все это интегрируется формой языка.

Другими словами, человек открывает сам себя и других людей, мир вещей именно потому, что первичной реальностью выступает бытие-в-мире, посредством которой не теоретически, а онтологически человек отвечает на вопрос «что есть бытие». Раскрытие мира «изнутри» — это озаботившееся отношение че-

ловека к реальности, в котором и схватывается целостность реальности. «Формально-экзистенциальная целостность онтологического целого присутствия, — отмечает Хайдеггер, — должна быть схвачена в следующей структуре: бытие присутствия означает: вперед-себя-уже бытие-в (мире) как бытие-при (внутримировом сущем). Этим бытием заполняется титул “забота”»¹⁶.

Важно отметить, что забота определяет «преднаправленность» бытия-в-мире. Именно она, скорее всего, выражает всеобщность этого неназванного субъекта, который раскрывает М. Хайдеггер через формы совместного бытия-в-мире: «...Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, т. е. уже во всяком фактическом “поведении” и “положении” такового. Ее феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета “практического” понимания над теоретическим. Чисто наблюдающаяся фиксация наличного имеет характер заботы не менее чем “политическая акция” или спокойное самодовольство»¹⁷. Значит, лишь находясь «внутри» озабоченности, т. е. в человеческой бытийной структуре, в субъектности, можно открыть смысл наличного, а последнее само по себе смысл заботы — как и свой собственный — не раскрывает без человека.

М. Хайдеггер строит многомерную (смысловую, символическую, возможную и реальную, пространственно-временную) модель коллективно выраженной субъективности, однако он гораздо дальше, чем поздний М. Гуссерль, удаляется от анализа собственно сознания как выражения субъекта. Хайдеггер один из первых «отпускает» бытие субъекта в пространство открытого, не связывая его более ни с деятельностью как проявлением разумного, ни с природными или сверхприродными характеристиками человека. Теперь бытие-в-мире задано знаково-коммуникативным пространством и его структурами, в которых «закодирована» субъектность. Здесь объективной реальностью выступает не какие-либо внешние свойства вещей, общества и т. п., но целостность организующегося на основе заботы континуума межличностной среды, включающей и собственные пространство и время. Именно такая среда-континуум открывает «присутствие» человека, по отношению к которому возникает и «наличное» бытие вещей, и любые другие отчужденные и неотчужденные формы. Такая целостность субъективного — как организация его бытия и его автономности, самодостаточности — открывает и

саму логику имения-дела, т. е. способы обращения с вещами и вообще сферой онтичности как таковой.

«Допустить-иметь-дело онтически, — пишет Хайдеггер, — означает: внутри определенного фактического озабочения оставить подручному быть так-то и так-то, как оно впредь есть и чтобы оно так было. Этот онтологический смысл “допущения быть” мы схватываем принципиально онтологически. Мы интерпретируем тем смысл опережающего высвобождения внутримирно ближайшего сподручного. Заранее допустить “быть” значит не просто впервые ввести его в бытие и создать, но открыть всегда уже “сущее” в его подручности и так дать ему встретиться как существу этого “бытия”»¹⁸.

Итак, всеобщность субъекта в философии М. Хайдеггера выражена уже иначе, нежели в философской традиции. Этот субъект не назван таковым, но он раскрывает свои основные свойства именно как особый способ бытия, предшествующий овеществленной среде и «объектным» отношениям. Этот мир субъекта раскрыт для индивидов изнутри и лишь в его пространстве индивиды не деградируют и не превращаются в безликих и усредненных персонажей — статистов, выполняющих предписанные им роли в мире внешне онтического. Опора на такой субъект сохраняет личности его свободу и подлинность, защищает от навязываемых внешне ложных форм публичности.

Есть ли недостатки той субъектной модели, которую предложил М. Хайдеггер, несмотря на его радикальную новизну в этой проблеме? Как представляется, их несколько. Во-первых, масштабом действия в этом субъектном пространстве выступает личность, индивид, поэтому и само время бытия людей в этом субъектном пространстве «заботы» оказывается конечным, ограниченным его физическим бытием — бегством к смерти. Это означает, что исторический процесс, охватывающий эпохи, цивилизации этим его субъектом — «бытием-в-мире», не выражен, хотя, бесспорно, эти эпохи организованы через «ракурс» своего собственного коллективного субъекта.

Во-вторых, М. Хайдеггер упускает из рассмотрения институты, в которых проявлена субъектность на более высоком уровне и которые фиксируют качества своего времени, специфику социума на более глубинном уровне, чем индивиды, несмотря на то что общественной формой их коммуникации выступает язык.

В-третьих, М. Хайдеггер не рассматривает через «призму» своего субъекта общественное воспроизводство, труд вместе с его техникой и производительностью. Можно согласиться с тем, что вещи определяются как «подручное» в любом имении-дела, но сам характер этой подручности, пригодности вещей «к-чему»-то определяется не только целями и смыслом данной формы бытия-в-мире, но и собственным качеством труда, выраженным в социальном времени, рабочем времени, в культуре, в масштабности самого общества, его информационной насыщенности, темпах изменений, присущими ему волновыми процессами.

Таким образом, М. Хайдеггер очень четко обозначил ряд требований к модели современного всеобщего субъекта: последняя должна «реализовать» внутренний смысл, непосредственно восприниматься личностью, быть пространством, определяющим логику поведения индивидов, подчеркивать приоритетность онтологически-экзистенциального над онтически-предметным.

Решались ли эти проблемы в других подходах к субъекту в современной философии? Что еще вовлекалось в эти поиски? Рассмотрим это.

Среди них серьезной попыткой раскрыть механизм оформления некоторого содержания явился структурализм, трактующий это содержание как некую структуру: последняя и является способом выявить скрытое «наружу», а создаваемый таким образом порядок выступает условием перевода некоторого скрытого процесса — бессознательного мышления, дискурса формирования текста, основы мировидения — в явный. Современные авторы подчеркивают, что структурализм — это «попытка выявить глубинные универсальные структуры, которые проявляются в социуме на всех уровнях: начиная с бессознательных психологических моделей, артефактов до искусства, философии, математики, литературы, архитектуры, языка и т. д. Эти универсальные структуры общества выявляют, изучая мифы, интерпретируя бессознательное с точки зрения его текстуального характера, укорененного в языке»¹⁹.

Вопрос о внешней причине, которая интегрирует это содержание и порождает структуры (т. е. вопрос о субъектной форме), решается неоднозначно, а с другой стороны, не трактуется явно как субъект. Так, К. Леви-Стросс занимался прояснением оснований, порождающих в первобытном обществе и его уровне

бессознательного мышления определенные «бинарные оппозиции»; М. Фуко занимался поисками скрытых связей между социальными институтами, идеями, обычаями и отношениями власти. Р. Барт создает концепцию социолоктов, исследует многомерность пространства текстов. Структурализм как бы перекидывает мостик между удаленными друг от друга явлениями, пытаясь найти их общую внутреннюю основу.

М. Фуко, рассматривая различные эпохи, в которых структурируется и детерминируется видение реальности, выраженное в особенностях дискурса, структуре представлений, писал: «Основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения... определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться... между уже кодифицированным взглядом на вещи и рефлексивным познанием имеется промежуточная область, раскрывающая порядок в самой его сути: именно здесь он обнаруживается, в зависимости от культур и эпох, как непрерывный и постепенный или как раздробленный и дискретный, связанный с пространством или же в каждое мгновение образуемый напором времени... Вот почему эта “промежуточная” область, в той мере, в какой она открывает способы бытия порядка, может рассматриваться как наиболее основополагающая, то есть как бы предшествующая словам, восприятиям и жестам, предназначенным в этом случае для ее выражения... в каждой культуре между использованием того, что можно было бы назвать упорядочивающими кодами и размышлениями о порядке, располагается чистая практика порядков и способов его бытия»²⁰.

Структурализм настаивает на формировании порядка прежде, чем он «одевается» в язык, дискурс, жесты и представления, т. е. осознается. Однако он затрудняется обозначить внутренние условия задания такого порядка, достаточные для его объяснения и способа бытия. Хотя К. Леви-Стросс попытался выявить механизм создания этого порядка в виде формирования бинарных оппозиций (свое-чужое, далекое-близкое и т. п.), но он также остановился перед обоснованием внутренней формы этого порядка. Связывая же последний с механизмами обмена в первобытных племенах, с процессом бессознательного мышления, французский исследователь достаточно близко подошел к тому,

чтобы раскрыть субъектную основу этого порядка, выступающую в виде самого племени или нескольких племен, функционирующих как основа (субъект) собственного бессознательно выраженного поведения и мышления. Другими словами, представители структурализма подошли к тому, чтобы обосновать отсутствие альтернативы субъекту как исходной, глубинной и невидимой причине образования проявляющегося в структурах дискурса, мышления, текста порядка.

Указанием на эту субъектную (хотя и не проявленную в этой философии) функцию выступает принцип конституирования, порождения, синтеза, который подтверждается в работах структуралистов. Хотя здесь нет речи о каких-либо целях, смысловых ориентирах, — того, что определяет традиционное понимание субъекта, но само создание порядка, признаваемое такими индивидами и их эпохой, свидетельствует о том, что сам механизм формирования порядка имеет отношение к субъектным условиям бытия людей, выступая компонентом коллективного бессознательного поведения, мышления, культуры. Все компоненты «порядка» причастны к человеку, фиксируя условия его понимания и общения.

Действительно, «объектами научного анализа в структурализме становятся экзотика пространственно-географически-социальной организации и духовные структуры первобытных племен (К. Леви-Стросс); экзотика внутреннего мира человека со всеми глубинами бессознательных и неосознанных слоев его психосоматической структуры (Ж. Лакан); экзотика прошедших, качественно своеобразных периодов собственной истории (М. Фуко, отчасти Р. Барт)»²¹. Структурализм выявляет самый различный «строительный материал» для образования порядка как (предполагаемой) функции субъекта и тем самым прокладывает путь к нетрадиционному пониманию субъекта — модели не человека или сообщества, но культурно-языковых, социально-системных реалий.

С другой стороны, структурализм подтверждает ту традицию, связанную с бытием субъекта, которая обозначилась еще в Новое время — функцию формирования порядка. Субъект — особенно с периода немецкой классической философии — выявляет универсум разума, не только совпадающего с «порядком и связью вещей», но и *строящего самостоятельно* такой порядок.

Структурализм видит смысл порядка не в каких-либо системах или формализованных структурах, но в устойчивости образованных структур, которая опирается на некоторую внутреннюю целостность (субстанцию), не зависящую от каких-либо внешних условий и складывающуюся как бы сама собой. Эта целостность не проявляется вовне сама по себе, но порождает структуры, причем связь между внутренним и внешним формируется через символы. Поэтому интерпретация символического способна бросить свет на саму природу этой внутренней целостности, выйти на уровень ее исследования. Один из вариантов такой интерпретации предлагает Э.А. Орлова: «Жизненная среда человека — это не просто совокупность природных или созданных людьми объектов, но и мир символов, объединяющих эти объекты и связанные с ними переживания в значимые для людей целостности... Формирование и использование символов является тем социокультурным механизмом, который придает конвенциональность (некоторую внегласную договоренность о взаимной приемлемости) культурным ситуациям, то есть делают их понятными, определенными с точки зрения социального взаимодействия внутри их. Символы указывают, таким образом, на существование культурных порядков, то есть специально выделенных организованных культурных форм, объединяющих условия, процессы и отношения соответствующих этим формам действий и взаимодействий... В рамках структурализма социокультурные институты — от нравов, обычаев, ритуалов до крупных организационных структур — рассматриваются в терминах свойственных им символов»²².

Таким образом, структурализм отчетливо показывает предметно-символическую «представленность» некоторой скрытой образующей основы через структурно выраженный порядок. Здесь, однако, непроявленным остается не только бытие целостности (субстанции), но и само становление порядка, его процессуальность: структурализм не освоил времени как формы бытия структурных порядков, но опирается лишь на их пространство. Это стало одним из оснований критики структурализма и его трансформации в постструктурализм и далее — в постмодерн с его релятивизмом и отрицанием бытия общего.

Тенденцию выявления, обоснования свойств человека (общества) через нахождение каких-то «первичных» субстанциаль-

ных или природных оснований, закономерностей реализует и философская антропология, в которой свойства общества и природы «моделируются в человеке, его основаниях»²³. Здесь также идет процесс расширения оснований, способных «сконструировать» человека как особую реальность, т. е. идет в целом движение к более универсальному пониманию «человеческого мира», разрыву с классическими (рационально-деятельностными) представлениями о нем. Как подчеркивает М.М. Субботин, «...философская антропология предпринимает попытку преодолеть ограниченность классического... представления о человеке. Она противопоставляет фрагментарности полноту отношения к действительности, утилитаризму — принцип самостоятельной значимости всякого природного и человеческого бытия, узкофункциональной активности — содержательно духовный характер человеческого проявления»²⁴. Философская антропология вообще специализируется на раскрытии все новых «компонентов», способных функционально и субстанциально осуществить появление «феномена человека» (Т. де Шарден). В отличие от структурализма, который выводит эти компоненты на уровень «порядка», философская антропология встраивает такой порядок в бытие человека, который также приобретает свою специфику благодаря именно открывающейся для него «нише» в сфере природы, культуры, языка и др. Хотя этот человек традиционен с точки зрения сознания, поведения и т. п., но он сформирован как результат бытийного «освоения» специфических условий, которые, в отличие от структурализма, всегда проявлены как исходное начало.

Так, с точки зрения А. Гелена, факт отсутствия у человека видовой специализированности заставляет его изобретать иные способы адаптации к природной среде, чтобы выжить: за счет задержки непосредственных рефлексов, развития познания, деятельности, этики отношений. При этом возникает некоторое новое отношение к реальности, определяющее уже собственные свойства индивидов — отношение совместности. «Рассматривая постоянство и сущность человека именно в преодолении непосредственных влечений, инстинктов, потребностей, в построении автономных, независимых от них сфер деятельности, — отмечает М. Субботин, — А. Гелен приходит к выводу, что эта задача может быть решена лишь укреплением институтов — автоном-

ной надличностной сферы, в которой культивируется и закрепляется все общечеловечески ценное, истинное, необходимое... Для Гелена бескорыстная самоцельная активность, понимаемая как антитеза непосредственно полезному, есть активность ради некоторого “дела”. При этом речь у него идет... о рационально невыводимом, неутилитарном стремлении к проявлению в некотором надындивидуальном “деле”»²⁵.

Таким образом, индивиды действуют, исходя из стремлений пребывать в некотором совместном бытии, развивать это последнее, адаптируя к нему свои личностные свойства и установки. Так, биологическая неспециализированность становится условием превращения в социальное, понимаемое как коллективное «дело» — некоторое особое бытие (реальность), детерминирующее направленность и особенности индивидуального поведения. «Дело» — это не природная реальность, но она выводится из природы как «заменитель» видовых характеристик, отсутствующих как врожденные у человека. «Дело» — не субъект. Это, скорее, наметившееся пространство реализации индивидуальной свободы, поскольку последняя выступает как надприродное свойство индивидов, связанное с отсутствием видовой специализации, а потому — заданности, принципиально снимающей возможность самого выбора вида деятельности либо поведения.

А. Гелен пишет: «Человек, органически неспециализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфической природной констелляции, но в любой констелляции удерживается благодаря планирующему изменению преднайденого и достижениям ориентации (истолкованиям, интерпретациям, новым комбинациям представлений и т. д.). Поэтому и субъективно у него есть мир, т. е. расширяемое, лишь отчасти им сознательно воспринимаемое, охваченное в представлении в пространстве и времени целое»²⁶.

Итак, какие бы различные «модели» человека ни рассматривали представители философской антропологии — Ротхакер, Плесснер, Бубер и др., — они выявляют все новые ее основания, заданные как предпосылки, в контексте которых человек выявляет специфику своей «природы» и своего бытия. Тенденция расширения оснований, способных стать условием бытия человека, ставшая одной из ведущих в философии XX века, реализуется, таким образом, и в философской антропологии.

Эти же процессы разворачиваются и в герменевтике, экзистенциализме, коммунологии, принимая в целом очертания самих этих направлений, их проблематики. Так, Х.-Г. Гадамер раскрывает универсальность языка как источника любого конкретного опыта общения и познания, говорит о конституировании в языке и через него «человеческого мира», имеющего свой собственный порядок и предполагающий возможность дистанцированности от природного мира²⁷; Ж.-П. Сартр рассматривает свободу как бытийную характеристику человека, определяющую постоянное «бегство» сознания от «слияния» с миром, «бытием-в-себе» на дорефлексивном уровне²⁸. В новейшей философии свое понимание предпосылок, формирующих субъект, выявляет и представитель младшего поколения Франкфуртской школы, немецкий философ Ю. Хабермас. Он выявляет особые свойства пространства коммуникации, в котором происходит взаимное согласование позиций сторон. Коммуникативная деятельность является условием пребывания в пространстве общения, но при этом одновременно это является и «производством» определенного смысла, детерминирующего поведение участников общения.

Ю. Хабермас пишет: «Вопросу о том, как возможен социальный порядок, задаваемому в рамках теории общества, в теории действия, соответствует вопрос о том, как участники интеракции могут координировать планы своих действий таким образом, чтобы Другой, не возбуждая конфликта и во всяком случае избегая риска прервать интеракцию, мог “соединить” свои действия с действиями Я. В коммуникативном действии акторы идут на то, чтобы внутренне согласовать между собой планы своих действий и преследовать те или иные свои цели только при условии согласия относительно данной ситуации и ожидаемых последствий, которое или уже имеется между ними, или о нем еще только предстоит договориться. В обоих случаях предполагается *телеологическая структура действия* (выделено мной. — М. Б.), поскольку акторам предписывается способность к целенаправленному действию и заинтересованность в осуществлении своих планов»²⁹.

Телеологическое «устройство» пространства коммуникаций, в котором моделируется лично-индивидуальная позиция участников общения, открывает путь к обоснованию субъектной формы этого пространства коммуникации.

Обнаруженные в этом параграфе закономерности, связанные с прояснением условий и свойств бытия человека, его самореализации, можно свести к следующим моментам.

Прежде всего, начиная с философии Нового времени (а в христианском мировоззрении — со Средневековья), обнаруживается устойчивая тенденция ограничения и определения выстраиваемых «моделей мира» некоторой внутренней *общесубъектной формой*, в контексте которой выстраиваются не только порядки реальности, но и закономерности познания, смысл и объяснения деятельности, отношение между свободой и необходимостью и т. д. Закономерно — особенно у представителей немецкой классической философии — возникает вопрос о связи между этой субъектной формой и остальной реальностью, природной и общественно-исторической. Это с неизбежностью поднимает вопрос о самопрояснении природы этой субъектной формы — трансцендентального субъекта и других ее определений, — функций и тех предпосылок, которые формируют его бытие.

В этом процессе философия XX века резко расширяет основания, необходимые в анализе порядка, структур, других форм надличностной реальности, сохраняя традицию анализа субъектности (и субъективности как «средства» реализации субъектов). Выявляется два основных направления такого анализа: одно связано с традиционным для философии анализом сознания, проясняя последнее через присутствие и раскрытие смыслов; другое — с бессознательными и безличностными процессами, которые относятся к «разряду» субъектных прежде всего через их функции регулирования и задания целей, измеряя уже не антропологически, а системно-онтологически.

Поскольку в дальнейшем нас будет интересовать именно это направление, дадим предварительное *рабочее определение субъекта* как вне- и надличностной реальности: выступая как условие бытия общества, его порядка и саморазвертывания, этот субъект является способом конституирования целостности данного общества, обоснования его самодостаточности, а потому и реализуется через всеобщность функции регулирования, охватывающей любые уровни общественной системы.

Так как функция регулирования формирует особое пространство порядка и управления, то основной субстанцией этого пространства является *информация*, а субъект приобретает статус

носителя и реализатора универсального информационного детерминизма.

Таким образом, через весь период исследования субъекта сохраняется его основная роль «выводящего наружу» или порождающего основания. Он существует как особая константа в изменяющемся мире, выступая не только основой его порождения в рамках бытия общества, но и «определения», саморазличения и постижения.

В этой тенденции философия XX века резко увеличивает число тех миров, которые соотносятся с этой всеобщей субъектной формой и проецируются как бы «сквозь нее». Тем не менее собственный статус данного субъекта как всеобщего порождающего основания остается непроясненным в должной мере, и это требует дальнейших исследований.

1.2. Социально-личностное восприятие всеобщности субъекта

Достоверность всеобщего субъекта, как таковая, не выявляется для конкретных индивидов в какой-либо предметной или символической форме. Она принципиально выходит за рамки сознания, поскольку индивиды встроены своим образом жизнедеятельности внутрь пространства этого субъекта: лишь через его посредство (всегда исторически конкретное) они фиксируют предметный мир людей как непосредственную достоверность. Но это значит, что онтологическое (общесубъектное) для этих индивидов «ближе», чем онтическое — овеществленно-предметная среда. Эта всеобщность субъекта ближе для индивидов еще и потому, что в нее встроена их свобода и субъективность, хотя они непосредственно и не воспринимаются людьми.

Более того, именно выход за рамки такой субъектной формы массы индивидов в XX веке, вследствие «запаздывания» формирования последней, привел к кризису личности невиданной до этого глубины: человек в XX веке «как бы выпал из возвышавшихся над ним охранительных порядков, лишился критериев и ценностей, придававших значение и смысл его жизни. Он оказался покинутым и брошенным, предоставленным самому себе или всецело подчиненным власти гигантских и анонимных форм псевдоколлективизма, государственно-монополитической

бюрократической машины. Новые формы жизни и производства, созданные... на основе современной науки и техники, еще более обнаружили свою враждебность человеку, придав всеобъемлющий характер процессу дегуманизации, отчуждения и стандартизации различных сторон человеческого бытия»³⁰.

Эту ситуацию потери смысла для личности (вследствие размывания субъектно выраженных связей) зафиксировали представители самых разных направлений философии, психологии и социологии XX века: М. Бубер и М. Хайдеггер, В. Франкл и Э. Фромм, Э. Гидденс и Ю. Хабермас, П. Рикер и Э. Мунье. Без субъектно выраженной всеобщей основы личность не может укорениться в обществе, приобрести столь необходимую для ее социализации коллективность, войти в контекст и смыслы intersubъективного пространства деятельности, истории, общения, понимания. Именно на основе глубинной субъектной связи в принципе выделяется и само общество от бытия природы: «Мир природы не обладает внутренней смысловой структурой, — справедливо замечает Д. Уолш. — Явления природы лишены внутреннего смысла... В противоположность миру природы социальный мир — это мир, конституированный смыслом. Социальным явлениям внутренне присущ смысл»³¹.

Таким образом, в состав искомого субъекта входит смысловое пространство. Оно удерживается — как intersubъективное — иначе, чем в личности и социальных группах: не в каком-то надличностном сознании, которое не имеет своего носителя, но в символически-знаковых структурах. Кроме этого, важное значение имеет структура субъектной формы, в которой выделяются цели, трансцендентальность позиции. Эта форма моделирует человеческую субъективность, но заданную не через сознание, а функционально, через посредство регулятивного отношения. Поэтому личность, индивид воспринимает всеобщность субъектной формы непосредственно, находясь внутри нее, как базового регулятивно-целевого «указания» или воздействия.

Значительно продвинулся в анализе трансцендентальной субъективности Э. Гуссерль, который в своей концепции «жизненного мира» обосновал первичность intersubъективности — тему, глубоко раскрытую М. Хайдеггером в его концепции «бытия-в-мире».

«Определяя структуру трансцендентальной субъективности как интенциональную, — отмечает П.П. Гайденко, — Гуссерль тем самым приписывает ей два свойства: она оказывается телеологической, во-первых, и деятельной, во-вторых. Определение чистого сознания как интенционального содержит в себе указание на его телеологический характер: единство сознания обеспечивается тем, на что оно направлено, его “целью”, “телосом”»³².

Жизненный мир — это выявление порядка, способного обеспечить непосредственное общение между индивидами, освоение ими окружающей среды. Условием такого освоения и коммуникации выступает телеологическая направленность деятельности, в которой конкретизируется интенциональность сознания. Жизненный мир, в котором «снято» надличностное сознание, тем не менее, сохраняет функцию интенциональности, выражаемую в полагании целей, их существовании «до» индивидуальной жизнедеятельности. Это открывает субъектную основу организации жизненного мира. Здесь коренится вообще возможность существования социального, надличностного как такового: жизненный мир «направлен на поддержание индивидуальной и социальной идентичности, организуя действия вокруг принятых ценностей, устанавливая возможность согласия в критических ситуациях»³³.

Структура порядка обеспечивает идентичность всеобщего субъекта и личности (индивида) не через единство сознания, а благодаря сохранению в межличностном пространстве общества «модели» трансцендирования. С этих позиций опредмечивание и распредемечивание как связь между субъектным и объектным в обществе не существует как простое «горизонтальное» действие, но как иерархические «слои». Этот процесс охватывает личностный, групповой, социально-субъектный уровни, но обеспечивается онтологически именно как «опредмечивание» всеобщности субъекта в совокупности институтов, способов коммуникаций, схем деятельности. Ю. Хабермас подчеркивает: «Мы говорим о социальной интеграции в отношении системы институтов, в которых говорящие и действующие субъекты устанавливают социальные взаимосвязи. Социальные системы видятся нами как жизненные миры, которые символически структурированы. Мы говорим о системной организации с точки зрения их способности поддерживать собственные границы и продолжать свое суще-

ствование, преодолевая сложность постоянно меняющегося окружения»³⁴.

Личность находится «внутри» всеобщности субъектного порядка, причем так, что это охватывает и ее субъективность — сферу свободы и личностного выбора позиции. Это предполагает соответствующее структурирование такого отношения «индивидуальное — всеобщее», в котором обеспечивается как раз связь между непосредственным и опосредованным посредством вертикальной иерархии. Данная связь требует своей символизации, благодаря которой соединяются предметность и смысл, организация и процесс, тождество и различие.

Раскрывая «модель» такой символизации, как построение социальной сферы, П. Бергер и Т. Лукман рассматривают социальность как «матрицу всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках универсума»³⁵. Основой данного социального универсума становится язык, структурирующий сферы общения, который «благодаря своей способности выходить за пределы “здесь-и-теперь”... соединяет различные зоны реальности, повседневной жизни и интегрирует их в единое смысловое целое... Язык формирует лингвистически обозначенные смысловые поля и смысловые зоны. Словарь, грамматика, синтаксис способствуют организации этих смысловых полей»³⁶.

Эти смысловые поля и зоны — одно из проявлений социума, в котором взаимодействуют индивиды, реализуя собственные интересы и цели. Социум отнюдь не сводится к совокупности социальных ролей, институтов, нормативности и смыслу: он скорее органическое целое, чем системное структурированное пространство субъектного бытия и взаимодействия. Социум перерабатывает все сферы общества: экономическую, политическую и культурную, выстраивая их в контексте отношения между всеобщностью субъекта (субъектной формы), детерминирующего поведение индивидов в наиболее глубинных его уровнях свободы (что не обязательно связано с осознанностью этой деятельности и поведения), с одной стороны, и самой субъективностью индивидов, множественностью выстроенных здесь воображаемых или возможных миров — с другой.

Проблема в том, что данная связь общего и единичного не нуждается в осознанном прояснении, что в принципе невозможно, поскольку заменяет осознанное онтологической «совместимостью», аналогией личностной и надличностной субъективности. Индивиды действуют в мире уже до них организованного порядка, который не снимает их личностные позиции, но встраивает их в контекст конкретно-исторического движения и ориентаций.

Одной из важных форм такого согласования является отражение структуры бытия социума в распределении групповых интересов. При этом наиболее общие структуры схватываются классовыми интересами, формируя субъектов общественно-исторического процесса. Такие субъекты достаточно универсально раскрыты в марксистской литературе.

Характерно, что в развитии классов как социальных субъектов их деятельность и классовый интерес предшествуют осознанию себя (переход от «класса-в-себе» в «класс-для-себя»). Основоположники марксизма, особенно В.И. Ленин, настаивали на необходимости внесения классового теоретического сознания в рабочее движение.

Определяя социальный субъект, Н.И. Яблокова подчеркивает, что он представляет собой «социальное образование, детерминированное системой каузальных, системно-структурных и динамических связей и обеспечивающее равновесие и поступательное развитие общественной системы в целом и отдельных ее частей. Социальный субъект “встроен” в общественную систему как ее элемент и носитель, занимающий в ней определенное место, и выполняет в соответствии с ним те или иные функции. Вместе с тем он строит эту систему, обеспечивая своей деятельностью ее функционирование и развитие»³⁷.

Ограничение социального субъекта социальными общностями, даже такими широкими, как классы, не позволяет осваивать целостность общественной системы, т. е. регулировать ее равновесие, создавать определенный порядок, поскольку классы и нации выступают по отношению к данной системе как нечто частичное. Сам же феномен классовой борьбы, как важнейший источник общественного развития, вызывает сомнение в его регулятивной функции: сама по себе классовая борьба не гарантирует сохранения устойчивости общества, его внутреннего сис-

темного порядка, поскольку несовместимость интересов противоположных классов — субъектов — ликвидирует системно выраженную «нейтральность», т. е. зону устойчивости. Кроме того, непримиримость интересов входит в противоречие с реальным процессом коммуникации, обеспечивающим процесс материального воспроизводства, распределение трудовых и других функций различных социальных групп, в том числе и классов, в обществе.

Следовательно, классы лишь один из социальных субъектов в пространстве регулирования, заданном функциональной универсальностью всеобщего общественного субъекта. Не отрицая различий классового интереса, выражающих различие мест, занимаемых классами в обществе и производстве, можно констатировать, что в пространстве социума классы выражают отношения, уже заданные более глубокими процессами, обеспечивающими возможность бытия общества в контексте определенного порядка. Именно поэтому личностное восприятие реальности не может подменяться групповым или классовым, а выражает непосредственно субстанциальную целостность общества (отсюда — способность творческой личности выражать свою эпоху в ее качестве и целостности), хотя и опосредовано социально-классовыми, национально-этническими, профессиональными, возрастными и другими структурами мировосприятия.

Социум в этом аспекте является объективным не только через преломление в нем формационных, цивилизационных и других общих закономерностей, но и с позиций субъектной детерминации: жить в обществе — это включаться в его целевые ориентиры, нормы поведения, социалекты, нормы текстового общения. Без такой детерминации не может происходить освоение всего прошлого и накапливаемого в настоящем содержания, как не осуществляется социальной идентичности: личность должна связывать с собой не только свое ближайшее окружение, но и собственную эпоху, свою современность. Более того, социализация возможна лишь на основе узнавания ближайшего окружения через контекст более «дальнего», а в общем горизонте — целостности своего общества, включающей в себя и целевые субъектные ориентации.

В этом плане социальность перестает быть для индивида лишь объектом его сознания. Он встраивается в нее через органи-

зацию своего бытия, а субъектное воздействие как *онтологическая реальность* как раз создает эффект очевидности: все современное отличается для конкретных людей, поколений именно тем, что дано им непосредственно как «свое». «[Социальность] ...принципиально динамична, — подчеркивает В.Е. Кемеров. — В ее функционирование втянуты мощные причинные воздействия, энергетические и информационные потоки... Она “пронизывает” частную жизнь человека подобно рентгеновскому излучению. Радиационная, экономическая, интеллектуальная опасность угрожает индивиду, если он не осознает метафизического характера этой ситуации и не владеет соответствующими средствами защиты... Потенциально человек связан со всем человеческим обществом, но проблема заключается в том, как эту виртуальную реальность открыть для деятельности субъекта»³⁸.

Это открывает более сложные уровни распремечивания: не только институты, учреждения, заводы, города и транспортные системы являются сегодня предметной средой для индивидов, живущих в своем социуме, но и сама целевая направленность их поведения, культурно-ценностные ориентации, символика и системы знаковых коммуникаций выступают как содержание, которое нужно усвоить, т. е. ввести индивидов в те предписания и правила, которые закодированы в такой функционально-организационной предметности, ее структурах.

Сегодня универсальной моделью различных правил распремечивания, сводящих их к набору стереотипов и схем, все больше становятся средства массовой информации. Эта проблема актуализируется, поскольку СМИ, не выявляющие глубинных субъектных ориентиров общества, его целей и образов будущего, т. е. субъектной компоненты бытия общества, все более превращаются в средства манипуляции сознанием людей, «закрывают» от них социального мира, роста отчуждения и индивидуализма. СМИ моделируют информационный детерминизм, но обслуживают интересы определенных слоев общества, преобладающие по своему статусу и влиятельности. Поэтому СМИ искажают реальность, а не проясняют ее, хотя сегодня фиксируются в этом зеркале прессы, телевидения, журналов любые факты и события. Однако упускается основное — целостность общества, реальная полнота его бытия.

Т.Г. Богатырева в этой связи замечает: «Массовые коммуникации коренным образом отличаются от прежних средств коммуникации не только в связи с модернизацией технических средств связи. Их специфика зависит от многих условий, важнейшие из которых связаны с особенностью процесса функционирования СМИ, прежде всего адресностью массовых коммуникаций, имеющих направленность на огромную анонимную и непредсказуемо разнородную аудиторию... Культура, функционирующая в системе средств массовой информации, превращается в систему символов и образов, огромный мир, который структурирован по определенным правилам и живет своей собственной жизнью, формируя ценности и традиции, цели, взгляды не одного поколения... Здесь культивируется определенный образ жизни людей, связанный прежде всего с потребительством, и формируются соответствующие перспективы общественного развития. Средства массовой информации предстают как индустрия производства символов, образов, мифов. Так, при помощи СМИ создается суррогатная семантическая вселенная, мало подходящая для ориентации в реальной социальной жизни»³⁹.

Ответом на эту ситуацию стали различные явления, возникшие в последние 2—3 десятилетия: активизация национальных движений и национальных интересов, децентрализация и огромное расширение социального плюрализма, выразившегося в формировании различных организаций; в актуализации принципа «равного участия», позволившего расширить социальное партнерство и устранить, хотя бы относительно, различные социальные перегородки. Тем не менее обосновать современное положение личности в обществе, способное сохранить ее автономность и вместе с тем компенсировать утрату ее непосредственного постижения общественных процессов за счет коллективно организованных субъектов, новых возможностей информационного общества пока не удается. Это происходит потому, что не раскрыты основания, совмещающие бытие личности с бытием социума на иных, более глубоких, чем системно-рыночные, основах и принципах, позволяющих в то же время дистанцировать личность от коллективных субъектов, сохранить пути и возможности ее самореализации.

Одним из проявлений этого является эволюция структурализма в постструктурализм, а затем — в постмодернизм, провоз-

гласивший верховенство индивидуального. Понятие «постмодерна», как полагает П. Козловски, «является освобождающим, так как оно избавляет от стальных оков истории и необходимости... от философии истории, освобождает от Мирового духа, князя мира сего, и ведет к новому завоеванию свободы истории и исследований, к новому восприятию того, что не является только разумом: то есть к Абсолюту и природе. Против «диктатуры общего» постмодерное мышление устанавливает многообразие образований множественного числа. Одно противоречие, консенсус, история, прогресс, эволюция сменяются противоречиями, историями, соглашениями, прогрессами и эволюциями процессов и их явлений в зеркале разума»⁴⁰.

Восстановление статуса личности здесь постигается за счет декомпозиции общих порядков и принципов, абсолютизации релятивности. Каждый индивид имеет право на собственную позицию, даже если она и не принята другими, не обоснована в должной мере, потому что исчезает та инстанция — общее, которое вырабатывает нормативность истинного или ложного. Этой инстанцией теперь становится многообразие единиц, личностей, в котором не консенсус, или существование объектов, отношений для коллективного, единого субъекта, выступает аспектом истины, и даже не существование истинного (в соответствии с законами общества или природы) поведения этих коллективных субъектов для самих себя, в соответствии с нормативами культуры и этики, а существование индивидуальности как таковой. Здесь разрушение и отказ от общего как фактора, препятствующего такой индивидуализации, достигает своего апогея, одновременно значительно искажая реальность.

А.С. Колесников отмечает: «Как и модернизм, структурализм основан на убеждении в существовании *единства* всего сущего, универсальности его принципов (выделено мной. — М. Б.). Постструктурализм, который взаимосвязан с постмодернизмом, развивая идеи структуралистской бинарной оппозиции, в различных областях человеческой жизни (“господство/подчинение”, “означающее/означаемое”, “язык/речь”, “природа/культура”), заменяет их понятиями плюральности, множественности, не основанными на каком-то единстве. Образно это выражено в термине Ж. Делеза и Ф. Гваттари “ризом” — корневище — метафоре системного метафорического мышления. Ризом — это принци-

пиально новый способ распространения множественности как «движения желания» без определенного направления и предсказуемости. Это и метаформа современной культуры с ее отрицанием упорядоченности и синхронности. Мир как ризома уничтожает универсализм, как и смысл бинарных оппозиций. Постструктурализм предложил процессы и процедуры децентрации, детерриториализации, деконструкции, которые были ассимилированы постмодернизмом... Постмодерн понимается и как фаза западной культуры второй половины XX века, и как гибридное поле социологии, литературоведения, религиоведения, архитектуры, философии и культурологии, и как маргинальный философский дискурс, и как “постмодернистское состояние” (Лиотар), распространившееся на все сферы культуры и социума. Эта реакция на “монотонность” универсалистского видения мира в модернизме, как предпочтение различию и гетерогенности в культуре, множественности форм знания против сциентизма»⁴¹.

Но отчего произошел этот «бунт индивидуальности» против общего? Здесь и открывается смысл всеобщности субъекта, как наиболее общей формы встроенности индивида в общество, организующей совместимость индивидуального и социального, однако не на основе выведения этого к сознанию индивида, а иначе — благодаря разворачиванию в онтологическом плане таких непосредственно общественных свойств личности, как ее активность, свобода, настроенность на смысл и коммуникации, субъективность, выражающаяся в трансцендировании и способности дистанцироваться от любой ситуации системы, зависимости и подчиненности.

Это хорошо выразил еще Ж.-П. Сартр: «Бытие может породить лишь бытие, и если человек охвачен этим процессом порождения, он выйдет из него только бытием. Если он должен уметь спрашивать об этом процессе, то есть ставить ему вопрос, нужно, чтобы он мог держать его в поле зрения как совокупность, то есть поставить себя вне бытия и сразу ослабить структуру быть бытием. Тем не менее “человеческой реальности” не дано уничтожить, даже временно, массу бытия, которая полагается перед нею. То, что она может изменить, и есть ее отношение с этим бытием. Ставя вне обращения отдельное существующее, она, тем самым, ставит себя вне обращения по отношению к нему. В этом случае она его избегает и оказывается вне досягае-

мости, оно не может действовать на нее, поскольку она отступает по другую сторону ничто. Этой невозможности для человеческой реальности выделять ничто, которое ее изолирует, Декарт, вслед за стоиками, дал название, а именно: свобода»⁴².

Именно свобода определяет один из важнейших модусов социальности личности — ее способ быть в обществе. Поэтому снятие неопределенности статуса этого бытия означает решение проблемы свободы, которая должна быть одновременно и свободой личности, и свободой как основанием бытия социума. Лишь в этом случае она сохраняется как самоопределение личности при одновременном подчинении личности социуму, поскольку именно в форме последнего индивиды могут осваивать любые предметные комплексы, вообще общаться и понимать друг друга, координировать свои совместные действия.

В.Е. Кемеров отмечает: «Деятельность... находит среди вещей предмет человеческой потребности, соединяет отдельную потребность и отдельный предмет. Но за этим актом соединения предмета и потребности скрывается процесс создания предмета, его формирования сообразно специальным потребностям людей. В нем же выявляется и наличие у людей определенной способности к потреблению или освоению предметов, сформированных человеческой деятельностью. А эти неявные аспекты бытия предмета и бытия самого человека существенны для их “встречи”: смыкаясь, они образуют форму освоения предмета человеком, форму соединения человеческих сил, закрепленных в предмете и тех, которые обнаруживают социальные качества предмета, включают их в движение способностей или потребностей человека... Человеческие предметы — застывшие кристаллы социальных взаимодействий, молчаливые, но весьма убедительные формы человеческого общения, сопрягающие желания, умения и силы людей... Именно в отношении к развитию личности человеческие предметы выявляют связность своих функциональных, социальных (межчеловеческих), физических т. е. природных измерений... Способность человеку открывать и воссоздавать в предметах их сверхчувственные социальные свойства предполагает и в нем носителя и творца подобных же свойств. Он овладевает *социальной формой предмета* потому, что *владеет социальной формой своего собственного предметного бытия*, находится в этой

форме, выявляет ее границы, преодолевает их» (выделено мной. — *М. Б.*)⁴³.

Таким образом, индивид для своего существования должен быть встроен в социальную сферу (форму), причем так, чтобы сохранять собственную свободу и отношение к внешней реальности. Именно такая встроенность в социум (и шире — в общество) обеспечивается общностью субъекта, в которой интеграция индивидов происходит не «самих по себе», а вместе с их социальными качествами (свободой, активностью, трансцендированием, субъективностью, направленностью на смыслы и др.). Всеобщность субъекта — это особая форма интеграции индивидов вместе с пространством их самовыражения, в которой они непосредственно выходят на социальное и культурное бытие, выражающее жизнь данного общества в конкретную историческую эпоху.

Ни одна инстанция, кроме всеобщности субъекта, не сохраняет эту целостность социального самоопределения индивидов. Государство, социальные институты, экономическая деятельность — все они в различной мере ограничивают, искажают эту свободу индивидов, задают ей внешнюю для нее направленность (по крайней мере индивиды осознают ее как необходимое для них ограничение или принуждение и формы организации) именно потому, что моделируют субъектов не в целости их бытия, т. е. прямо, непосредственно, а через посредство социальной системы, встраиваясь в их каркас и структуру, функциональную специализацию. И только всеобщность субъекта способна вобрать в себя непосредственно самих индивидов вместе с их свободой и активностью, т. е. сохранить их субъективность и оформить все это как надличностно выраженную реальность, пронизывающую все стороны и уровни организации, бытия общества.

Можно утверждать, что всеобщность субъекта, в отличие от социальных субъектов, выражающих интересы индивидов, фиксирует не их собственные отличия от других индивидов (классовые, этнические, статусные и т. д.), но именно сходство индивидов в целом, в рамках данного общества, как носителей свободы и индивидуальности, активно и творчески реализующих свой собственный потенциал. Именно поэтому и существует всеобщность субъекта, а не конкретные субъекты познания, деятельности, социальные общности-субъекты и т. д.

Важно подчеркнуть, что свобода в данном случае выступает не просто характеристикой мышления, выбора поступка или спонтанного действия, идущих от данного индивида, но интегральным показателем бытия индивида в его обособленности, включая все его характеристики и черты. Именно поэтому совокупность этих индивидов, выраженная в их свободе, создает всегда всеобщность бытия субъекта, его способ существования в обществе и выступает основой социального воспроизводства. Такой «метафизический» субъект, как уже отмечалось, не совпадает ни с социальным субъектом, ни с субъектом познания или деятельности. Все они — частные, специализированные формы субъекта, уже предполагающие его бытие как такового. Сама субъектность — проекция этого бытия, возникающего как процесс «социализации свободы индивидов», превращения этой свободы и активности в общую форму, обеспечивающую основания бытия социума и его воспроизводство.

Если ограничить эту коллективную свободную жизнедеятельность уровнем смыслообразования и переживания индивидами непосредственности своего взаимодействия, совместного мира общения, то мы получим «жизненный мир» Э. Гуссерля и установки феноменологии. Если все это структурировать, получим символический порядок социума, выраженный языком и другими коммуникативными средствами, сохраняющими смысл. Однако всеобщность субъекта имеет гораздо более универсальные свойства и измерения. Она включает в себя как смысловые, субъектно выраженные реальности (язык, символические формы культуры, схемы действия, тексты и др.), так и объективные формы энергетики воспроизводства, деятельности, активности, потенциал власти, зависимости, формирование нормативных позиций и различных форм «задания порядка». Это особый универсум, многократно пересеченный различными сферами общества (экономической, политической, научной и др.), но выступающий по отношению к ним как нечто «объемлющее» (К. Ясперс), как особое пространство, в котором определяются возможности движения индивидов в любой конкретной сфере жизнедеятельности, поскольку каждая из них направляется этим особым субъектно выраженным пространством.

И здесь возникает важнейший момент: статус всеобщности субъекта по отношению к индивидам и всему обществу выражается в его регулятивном, управленческом воздействии. Всеобщность

субъекта отделяет от остального содержания общественной системы именно его положение источника регулирования: он «настраивает» общественную систему в плане ее устойчивости, целостности, согласования всех ее различных подсистем с их собственной ритмикой. Именно таким образом он приобретает функции и положение субъекта, принципиально не нуждаясь для этого в производстве какого-либо «надличностного» сознания.

Управление в данном случае не функция какой-либо конкретной организации, но выражение направленности бытия социума (не смешивать с понятием «общественное бытие»), выражающейся в координации индивидуально выраженной совокупной свободы и субъективности, выработке целей и направленности такой свободной деятельности, определение тех норм и стандартов, которые должны быть достигнуты. Управление — это способ воспроизводства бытия социума, связанный с устойчивостью последнего и его способностью реализовывать свои функции в обществе. Одновременно управление — это реализация субъектного воздействия на объекты в его всеобщей форме, выходящей уже за рамки общества: любой организм или популяция, выступающие как информационная органическая система, приобретают свойство *саморегулирования*, благодаря которому эти организмы адаптируются к среде существования, существуют в своем внутреннем порядке или устройстве, получают свою определенность как носители обмена материального, энергетического и информационного.

Важнейшим для существования всеобщности субъекта в его функции управления оказывается его действие в информационном пространстве, которое в обществе и преобразуется в культуру, язык, символические формы коммуникации, в тексты. Всеобщность субъекта поэтому находит свою наиболее концентрированную форму в *культуре*, хотя он существует везде, где осуществляется свобода индивидов, их активность в плане самореализации.

В органических информационных системах, в которых формируется жизнь и социальное развитие материального мира, управление приобретает статус важнейшего условия бытия этих систем-организмов потому, что именно благодаря управлению осуществляется обмен данных систем со средой и внутри себя на основе информации.

Информация — важнейший компонент развития таких систем. От простых организмов, которые реагируют в своих ощущениях на сигналы внешней среды и на собственные внутренние состояния (голод, жажда и т. п.), до общества, в котором происходят все более сложные и дифференцированные информационные процессы, идет одна линия внутреннего развития и усложнения, причем основным условием, внутренней основой этого развития становится соответствие между усложнением самой информационной системы (организма) и механизмом ее саморегулирования. На определенном историческом этапе такой механизм переходит уже в начало социально-этнической самоорганизации, сохраняя возможность регулировать более сложные и постоянно усложняющиеся органические системы.

Таким образом, в развитии жизни — живых организмов и социума — выделяется и сохраняется неизменным одно условие: механизм регулирования этих систем должен изменяться таким образом, чтобы удерживать, сохранять свою основную функцию — координировать внешнюю среду и условия жизни данных организмов, т. е. сохранять устойчивость их собственной организации, устройства. Именно от неизменности этого условия — поддержания необходимого информационного обмена внутри системы (организма), так и с его средой — механизм регулирования приобретает статус фрагмента бытия этих систем и на более высоком уровне развития свойства субъектов, которые в своем универсальном проявлении с необходимостью приобретают значение всеобщности.

«Мир, в котором существует и действует человек, — подчеркивает М.С. Каган, — является пространственно-временным континуумом, и потому полнота информации о бытии предполагает знание того, что происходит во всех фрагментах обоих его измерений»⁴⁴. Можно также согласиться с позицией Т.И. Яшук, подчеркнувшей, что, «будучи включенным в систему объективной детерминации, субъект социальной деятельности [регулирования] есть необходимое звено в цепи естественно-исторического развития общества»⁴⁵.

Это постоянство регулятивной функции субъекта как раз выражает общую направленность и смысл информационного детерминизма: любое общество в своем развитии приобретает такие границы и структуру, в которых возможно освоение предельно допустимого в данный исторический период массива ин-

формации. Такой детерминизм обусловил то, что в развитии общества выделились три основных фактора: переход общества к деятельному производству собственных условия существования; к языку как способу информационно-смыслового упорядочивания действительности, смысловой «состыковки» среды и деятельности; наконец, к культуре как исторически меняющейся, но необходимой мере человеческого начала в общественно-природной среде существования.

Именно в контексте (пространстве) этих основных начал формируется всеобщность субъекта. Она не выражена в каких-то твердых или фиксируемых границах, выступает как некая социально-центрированная сфера, сохраняющая статус нормативно-регулятивного начала. Это понятно, поскольку ее содержанием выступают символические и другие средства регулирования свободы индивидов и социальных групп, направляющие эту свободу и активность в определенном, заданном целями историческом направлении.

Самое главное, что именно *внутри всеобщности субъекта* индивиды действительно могут находиться в *непосредственном отношении к обществу*, транспонируя через его пространство и статус собственную позицию и самодостаточность. Поэтому сохранение индивидуального сознания как инстанции «самоуправления» индивида, реализации его потенциала является следствием решения другой задачи: определения параметров и свойств всеобщности субъекта — этой внутренней формы общества, обеспечивающей консолидированную мощь и потенциал субъективности населения данного общества. Как выражение человеческой субъективности, всеобщность субъекта — регулятора общества — «не обладает прочной формой в том смысле, что у нее нет четкой пространственной локализации... В то же время благодаря ей человек кроме органического имеет и неорганическое тело, совпадающее с предметным телом цивилизации... не обладая физическими и прочими характеристиками, субъективность не может ничего изменить в материальном мире. Но она может сделать любое материальное образование проводником своего влияния... Благодаря своей непрочной форме, человеческая субъективность как бы “растекается” в системе отношений... Она есть целый мир и в то же время ее как бы нет»⁴⁶.

Однако всеобщность субъекта не выступает некоторой нормативной и трансцендентной «пустотой». Она выражает всеобщую интенциональность и «заполнена» различными символическими нормативными и другими реальностями, формами, текстами, и свернутыми в информационные воплощения схемами поведения. Она выражает целостность общества по отношению к индивидам, т. е. воспринимается не только их сознанием, но и переживается через их включенность в это пространство, которое, в конечном итоге, создали они сами. Всеобщность субъекта — это выведенная на уровень общества собственная коллективная свобода индивидов, оторвавшаяся от них в своем бытии, но сохранившая все мотивационные и побуждающие к действию элементы. Она существует в виде некоторой внутренней социально-символической формы, обеспечивающей свою регулятивную сущность в управлении свободой индивидов. Создавая цели, ценности, идеалы, другие образы будущего и должного, всеобщность субъектов открывает то общее, к которому движутся действия и поведение людей.

Итак, всеобщность субъекта есть объективированная и обобщенная форма опредмечивания свободы индивидов, их коллективной субъективности. Но тем самым она отличается от понятия «всеобщий субъект».

Было бы упрощением сводить к нему предельно возможное количественное выражение масштабов субъекта, таких, как народ, общество, человечество, международное сообщество, «люди доброй воли». Всеобщий субъект выражает свою всеобщность как позицию, отношение, которое обеспечивает саму возможность любой субъектной установки, поскольку выражает какое-то общественное положение, сходное для очень многих индивидов. В современной литературе такая неявно регулятивная предпосылка бытия социального субъекта уже обозначена. Так, В.В. Шамрай отмечает, что «в общем виде социальный субъект определяется как лицо, осуществляющее социальную деятельность, т. е. деятельность, ориентированную на формирование, преобразование, целенаправленное воспроизводство определенных общественных отношений»⁴⁷.

М.С. Каган отмечает, что «именно... активность, понимаемая как порождение материальной или духовной энергии, в какой бы конкретней форме она ни выражалась, есть исходная

характеристика субъекта, главный признак, отличающий его от объекта»⁴⁸. Более системное определение субъекта приводит Т.И. Ящук: «Социально-исторический субъект — это социальная общность с присущим ей общественным сознанием, формами общественной организации (прежде всего политическими), целостной системой воспроизводства всех сторон своей жизни, типы связей, которые способствуют его обособлению и внутреннему общению... Социальный субъект — это носитель системы социальных отношений и деятельности»⁴⁹.

Во всех этих различных определениях субъекта проступает нечто общее — это указание на то, что субъект *сам осуществляет деятельность*, независимо от того, имеет ли он собственную структуру или же выражен лишь в этой активности. Однако здесь, во-первых, нет указания на способ его бытия, а во-вторых, не отмечена причина его активности по отношению к объекту: она дана как некая исходная характеристика субъекта.

Но для всеобщности субъекта характерно не его прямое действие на объект, а создание некоторого порядка, условий, в которых действуют как индивиды, так и развертываются общественные отношения, связи. Всеобщность субъекта — это создание коллективной меры, охватывающей свободу и активность индивидов, а потому обеспечивающей как последним, так и социальным группам, общностям, другим специализированным субъектам возможность осуществлять свои собственные функции. Всеобщность субъекта — это способ продуцирования социального бытия и «оформления» субъективности, в контексте которого могут самоопределяться индивиды, детерминированные — помимо своего сознания — социально направленным действием и развитием к выделенным целям, будущему. Можно согласиться с позицией Л.В. Скворцова, который отмечает, что «в социальном самосознании человек определяется не как данный конкретный индивид, а через призму социального субъекта, в котором отдельные индивиды включены как его моменты, образующие определенное целое. Самосознание как духовная социальная форма позволяет объединить отдельных индивидов, сделать их “соответствующими” определенным социально-историческим запросам»⁵⁰.

Хотя всеобщность субъекта не сводится к социальному самосознанию, но она действительно объединяет индивидов, со-

здавая пространство их свободного бытия, самовыражения. Такое, хотя и более раннее, «прозрение» сути всеобщности субъекта осуществил Л. Феербах. Исследуя сущность христианства, он обратил внимание на объективирование человеческой совокупной мощи, силы, власти над природой, в определенных условиях нераспредмечиваемой самими людьми, а потому выступающей для них как нечто «потустороннее», сохраняющее источник своей власти. Он писал: «Человек — и в этом заключается тайна религии — объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность: он относится к себе как к объекту, но как к объекту другого объекта, другого существа... Бог есть обособленная, выделенная, своеобразная сущность человека»⁵¹.

Подведем предварительные итоги. Всеобщность субъекта образуется в обществе как особая мера и обособленность коллективной свободы и субъективности, приобретшая свою собственную социальную форму, а потому оторвавшаяся от конкретных индивидов, но сохраняющая с ними непосредственную связь благодаря отождествлению бытия их свободы и собственного функционирования как регулятивного начала в бытии социума. Всеобщность субъекта представляет онтологически личностное отношение и позицию в обществе, но в особой — надличностной — форме и содержании. Именно поэтому такой субъект, интегрируя и оформляя свободу индивидов, ее суверенность в отношении любых данных условий их бытия, воплощает все это в своей функции регулятора общества путем создания его внутреннего «порядка» и направленности к определенному будущему (целям, ценностям, идеалам). Свобода индивидов в своей совокупности превращается в нем в механизм регулирования общества, подчиняя себе в целом и свободу каждого индивида: «предписаниям» всеобщности субъекта индивиды следуют добровольно и естественно, как своему образу жизни, не выделяя это подчинение специально в своем сознании; такое следование встроено в жизнь индивидов как ее внутренний неотъемлемый компонент.

Как же сформировалась сама форма всеобщности субъекта, если личность и ее свобода не были выделены в ранние периоды развития общества? Какие исторические этапы здесь можно выделить и чем они были обусловлены? Рассмотрим это.

1.3. От механизма к субъекту: развитие форм саморегулирования «коллективных организмов»

Как было отмечено, регулирование является органическим свойством бытия любых информационно организованных систем, живых и социальных. Это связано с тем, что сами эти системы-организмы могут адаптироваться к среде через информационный обмен, лишь сохраняя свойственный этим организмам внутренний порядок, также поддерживаемый через внутреннее регулирование. Организм и среда — это соответствие друг другу уровней сложностей взаимной адаптации, соответствие, выражаемое в устройстве механизма или органа регулирования. Р.Ф. Абдеев замечает, что «в высших организмах по мере усложнения их структур возникают взаимосвязанные уровни саморегулирования и управления, обладающие определенной автономностью. Это уровни клетки, тканей, отдельных органов, систем органов (системы кровообращения, пищеварения и т. д.), наконец организма в целом. Воспринимая и перерабатывая огромный объем информации, поступающей из внешнего мира через органы чувств, мозг формирует поведенческие действия, обеспечивающие выживаемость организма в процессе его взаимодействия с внешней средой, так и дальнейшее развитие индивида путем самообучения в социальной среде»⁵².

Эволюция организмов выступает как своеобразное следствие информационного детерминизма — адаптации живых систем не просто к внешней среде, но именно ко все большему объему и специализации информационного обмена. В этом плане любой конкретный вид организма существует в собственной информационной нише, защищенной от вторжения других видов, получающих для своей жизни совершенно другие сигналы внешней среды и реагирующих на них по-своему.

Процесс исследования особенностей информационного детерминизма привел к выработке понятия «самоуправляемая и самообучающаяся система». Это — любой организм (как индивид, так и сообщество), который в качестве системы «насыщен информацией и способен воспринимать ее извне». Такая система «располагает специфическим... заградительным барьером, кото-

рый позволяет уловить, заметить, оценить вредные, дезорганизующие систему факторы еще до того, как эти факторы вступили в непосредственный контакт с системой»⁵³.

Уже здесь выявлено одно из направлений совершенствования самоуправления: это формирование такого заградительного барьера, который все дальше отодвигает данный организм от различных опасностей, причем это «дальше» реализуется не в физическом пространстве, а в особом опережающем отражении, восприятии внешней среды, проявляющемся в реагировании не только на данное настоящее, но и на возможное будущее. Отодвигание идет не столько в пространстве, сколько во времени, расширяя, тем самым, свободу действий и сферу безопасности организма как самообучающейся информационной системы.

Так возникает постепенное и все более обширное проникновение организма в информационную среду, в которой сами материальные предметы и свойства заменяются их информационными «заменителями»-сигналами.

В настоящее время существует значительное количество литературы, посвященной особенностям информационного обмена живых организмов со средой. Это работы Р. Шовена, С. Кэригена, Н. Тибергена, Е. Панова, Э. Шапиро, в которых раскрыты сигнальные основы информационного воздействия на организм и его реакции на них, специфика «языка общения» птиц, муравьев, высших животных. Так, Холдейн видит специфику человеческого языка в его дискретности и способности описания объектов, в то время как язык животных выполняет функции предсказания и напоминания»⁵⁴.

Эволюция организмов в контексте изменения информации и регулирования специально рассмотрена Э.Л. Шапиро⁵⁵. Автор заключает, что сложившиеся в сообществах высших животных элементарные формы сигнального поведения есть предшественники знакового поведения человека, которое уже осуществляется на основе языка»⁵⁶. Тем не менее здесь пока отсутствуют признаки субъекта в информационном регулировании. Это еще механизм, срабатывающий на уровне «кода», программы или схемы действий.

Значительным шагом в развитии механизма регулирования стало появление коллективно регулируемых систем или групп животных (насекомых, птиц и т. п.). Здесь возникает внутрен-

нее, межиндивидуальное «поле» информационного воздействия. Это как бы новый уровень информации: не просто сигнал о внешней среде, но «сигнал сигнала», воспринимаемый как некоторая роль данной особи внутри сообщества. Этот этап также имел несколько уровней. Самый низший — полное обособление сообщества от внешней среды и создание весьма жесткой структуры внутреннего воздействия. Он выразился в создании различных «семейств» пчел, муравьев и др. Это — механический конгломерат или машина, в которой особи не могут приобретать какой-либо опыт самостоятельного регулирования на информацию, т. е. отклоняться от жестких предписаний, закодированных в их собственном организме, типов ролевого поведения.

Так, характеризуя пчелиную семью как закрытую самоуправляемую систему, Б.С. Украинцев выделяет разделение особей по физиологии, месту и роли функционирования в сообществе (в пчелином улье: матка, трутни, рабочие пчелы по обслуживанию улья, рабочие пчелы по сбору нектара и пыльцы и др.). В этих семьях «выражены функциональные инварианты сообщества в целом: сохранение и развитие сообщества как системы; обеспечение его выживаемости и воспроизводства. В таких сообществах все процессы самоуправления жестко запрограммированы в генетическом коде особи»⁵⁷.

Это — пример закрытой информационно регулируемой системы, в которой самовоспроизводство происходит за счет внутреннего разделения ролей конкретных особей: роли имеют статус функций, объединенных в систему. Особи лишь «подставляются» в эти функции как их носители и реализаторы. Таким образом, данный тип сообщества просто физически и физиологически «нанизан» на структуру управления — то информационное поле, в котором действия индивидов постоянно реализуются внутри его. Отсюда важнейшим следствием стала остановка развития самих индивидов. Лишенные возможности реагировать на внешнюю среду вне своей предзаданной роли, эти особи в своей консервативности сохраняют лишь устойчивость семьи как закрытой информационной системы, так как противоречий между ней и изменением внешнего окружения для нее не возникает: она закрыта и обособлена. Этот тип организации уже позволяет заметить, что как отдельные особи, так и их сообщества реагируют на среду не просто «от себя», но через «призму» общего механизма регулирования. Это обстоятельство в человеческом

обществе реализуется в подчиненности людей культуре, языку и другим системам управления «изнутри», т. е. необходимости вести себя — даже при наличии определенной личной свободы — в соответствии с требованиями системы управления. Поэтому китаец ведет себя свободно, однако не так, как европеец или индус: его собственная личная свобода подчинена, как мы теперь говорим, всеобщности его субъекта регулирования. Однако это определенное забегание вперед. Попробуем сделать необходимые промежуточные шаги, чтобы прийти к этим выводам.

Более высоким уровнем коллективного саморегулирования является сообщество птиц, и особенно — млекопитающих. Сохраняя ролевые позиции, эти сообщества открыты внешнему миру, а потому гораздо более динамичны, чем указанные закрытые системы пчел или муравьев. Они действительно самообучаются. Причем опыт, постижение нового реализуют как индивиды, так в целом и само сообщество (хотя и гораздо медленнее, чем обучение конкретных особей). По существу, речь идет о возможности отклонения этих особей от предписанных рамками данного вида кодов поведения, так как встречаются проблемные ситуации (опасность, отсутствие питания и др.), которые надо каждой отдельной особи преодолевать самостоятельно. Это как бы «элемент свободы», хотя, конечно, еще весьма примитивный: речь идет лишь о переборе отдельных вариантов из числа уже имеющихся в данной ситуации, но это уже ситуация, в которой неопределенность должна перейти в более определенное отношение, без которого невозможно конкретное поведение: нападение, защита, игра и т. п. Отсюда — и обогащение «языка» общения высших животных, способных «сообщать другим» о конкретной ситуации не только поведением (танцами), как пчелы, но и сигналами, которые уже обозначают тип ситуации. Появление общества людей, даже на своей начальной стадии, было огромным скачком: возник труд, язык, культура, зачатки сознания и т. д. Но в основе этих модификаций все же была революция в информационном регулировании — возник прорыв в смысловые связи, не выраженные прямо в самих вещах или ситуациях: они выражали отношение к вещам и ситуациям, т. е. открывали уже путь к субъективности. Одновременно возникло и новое противоречие: не между организмом (его устойчивостью) и изменением среды, а между ростом информации и способностью сообщества

ее осваивать (перерабатывать), что выразилось в постепенном накоплении потенциала и форм свободы. Процесс этот шел от освоения элементов свободы сообществом к свободному поведению и самоориентации индивидов, личности.

Прежде всего сама *свобода возникла как способ преодоления информационной избыточности*. В контексте управления свобода является особой корректировкой поведения, связанной с выбором наиболее оптимального пути действия на основе знания или владения информацией, многократно превышающей ту, которая нужна для действия, т. е. избыточной — содержащей различные варианты действий, установок, целей и др. Свобода возникла как ответ на опережающее накопление информации, от освоения которой значительно отстают выработанные в сообществе нормы регулирования. Но дополнительным средством освоения этой избыточной информации стала символизация культуры, социальных норм, мифологии, важных кодов поведения и общения людей.

Символика предполагает многозначность трактовки содержания, т. е. определенные варианты смысла, соотносимого с данным сообществом. Но с другой стороны, происходит постоянная работа по упорядоченности этой информации, форм ее выражения (символов, текстов и др.). Этим занимается культура, в рамках которой идет отбор наиболее значимого и важного для сообщества индивидов. Ю.М. Лотман подчеркивает: «Основная работа культуры — в структурной организации окружающего человека мира. Культура — генератор структурности, и этим она создает для человека социальную сферу, которая, подобно биосфере, делает возможной... общественную жизнь. Но для того, чтобы выполнять эту роль, культура должна иметь внутри себя структурное “штампующее устройство”. Его-то функции и выполняет общественный язык... Таким образом, вся система сохранения и передачи человеческого опыта строится как некоторая концентрическая система, в центре которой расположены наиболее активные и последовательные структуры. Ближе к периферии располагаются образования, структурность которых не очевидна или не доказана, но которые, будучи включены в общие знаково-коммуникативные ситуации, функционируют как структуры... именно определенная внутренняя неупорядоченность, не до конца проведенная организованность обеспечивают человеческой куль-

туре и большую внутреннюю емкость, и динамизм, неизвестные более стойким системам»⁵⁸.

«Размыкание» структур в культуре открывает пространство для освоения его через свободу. Именно поэтому последняя осознается и осуществляется прежде всего в формах культуры и лишь впоследствии — через политические, экономические и другие институты и отношения. Но в связи с этим логика формирования всеобщности субъекта регулирования открывается в истории культуры и искусства, развитии их языка, технологий, способов коммуникации и т. д. Именно из культуры, продуцирующей тексты и символику, «вбрасываются» и в язык те отношения, пространственные формы, в которых закрепляется свобода — индивидов и сообщества. Именно в развитии культуры происходит основной переход от механизма регулирования к субъекту, поскольку здесь осваивается регулирование не только действительного, но и возможного, т. е. свободы.

Однако этот процесс был довольно долгим. На его темпы влияли прежде всего возможности информационного расширения содержания жизни общества, связанные с развитием территориальных культурных, торговых и других контактов, рост населения, развитие системы социальных институтов, и прежде всего — государства, которое не только значительно расширило территориальный (а значит — и информационный) объем своих полномочий, но и перешло к письменному регулированию — на основе документов, текстов, законов и др.

Все эти источники расширения объема информации аккумулировались в развитии культурных форм, в текстах и символике которых подготавливались такие формы индивидуального и коллективного поведения, которые соответствовали новым территориальным (географическим) и информационным пространствам, условиям освоения этих последних.

Первой такой культурной формой, интегрирующей в себе расширение пространства информации и общения, стал миф — создание символического текста, программы, в которой концентрированы многие функции: коммуникативная, воспитательная (функция социализации), регулятивная, познавательная, идентификационная, функция наследования и передачи традиций, социально-культурного опыта и др. Миф реализует функцию управления именно как переход от механизма к субъекту. Здесь

еще нет личной свободы, но уже выделено отношение реальности, заложенное в самом тексте. Это — пространство, в котором получают конкретные индивиды возможность своего мира, упорядоченного и организованного в пространстве-времени, в системе значений и др. Миф выделяет данный род из других, он сообщает ему имя, т. е. присваивает именно роду, как сообществу кровных родственников, статус субъекта. Основное регулятивное воздействие мифа-субъекта в том, что он открывает индивидам исходное, первичное отношение к миру: открывает тот путь, который мир прошел от своего сотворения, как именно он был создан и что из этого следует для людей, их поведения. «Кардинальная черта мифа, — отмечает Е.М. Мелетинский, — ...заключается в сведении сущности вещей к их генезису: объяснить устройство вещи — значит рассказать, как она делалась; описать окружающий мир — то же самое, что поведать историю его первотворения»⁵⁹.

Миф — это уже прорыв в сферу труда, а не просто в структуру кровно-родственных связей. В мифе конституируется символика, в которой открывается, но не осознается свобода создания нового на основе тех или иных ритуалов, правил деятельности. Любое слово — это уже обобщение, охватывающее множество конкретных отношений и свойств. Но форма мифа еще не ставит человека в отношение к слову, языку: индивиды здесь — внутри языка, а потому здесь, как замечает А.Ф. Лосев, имеется «непосредственное вещественное совпадение общей идеи и самого обыкновенного чувственного образа. Любое построение отвлеченной мысли, которое является только отражением действительности, для мифа является самой действительностью со всеми ее материальными и вещественными свойствами, со всеми ее чувственными качествами, в виде живых существ или неживых предметов. В мифе все идеальное вполне тождественно с материальным и вещественным, а все вещественное ведет себя так, как будто бы оно было идеальным»⁶⁰.

В этом плане миф четко показывает ту меру свободы, которая выделяется из рока, несвободы. Свобода в контексте мифа как раз отождествление в чувственном восприятии идеального и материального. Свобода здесь в том, что мир через миф становится магическим и волшебным. Но это лишь возможность реализации свободы, поскольку реально миф достаточно жестко

определяет границы возможного и допустимого для поведения древних людей.

С другой стороны, с этим связано и бессознательное как форма коллективного продуцирования и освоения свободы. Эпоха мифотворчества открывает и формы обобщения реальности, которые первобытное мышление связывает в бинарные оппозиции, выделяя, вместе с тем, и нечто «третье», которое в каждой из сторон отдельно не существует. Бытие здесь «свободы-в-себе» выражено именно в бессознательном мышлении: оно реализуется самим сообществом, причем для последнего оно неотрефлексировано, выступая как процесс адаптации к среде и выработке собственного внутреннего порядка. Свобода здесь проявляется как творчество невоспринимаемых, но существующих объективно реальностей, но ее субъективно нет потому, что все это происходит вне субъективности: первобытное сообщество еще, в действительности, не субъект, а, скорее, коллективный биосоциальный организм. «Бессознательное является инструментом с единственным значением, — указывает К. Леви-Стросс, — оно подчиняет действительность структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания. Можно сказать, что подсознание — индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает языком, понятным нам самим и другим людям»⁶¹.

Итак, миф начинает «впускать» человека в текстово-информационный космос, который и становится для него основным средством регулирования. Одновременно в самих структурах и практике мифа открываются «каналы» и технологии выхода за его собственные пределы. Речь идет о появлении для первобытных людей фрагментов реальности, которая не вписывается в рамки мифа и тем самым формирует чувство «мы», дистанцированное от «других», «свое» — от «чужого» и т. д. Таким образом формируются различные организационные структуры и формы ответа на возрастающий поток информации, расширение ее собственного внутреннего смыслового пространства.

Миф открывает также роль освоения времени, необходимого для формирования субъекта, способного реализовать воз-

возможности свободы. В мифе время как бы «ущербно», оно не выявляет путей отношения людей к содержанию мифа, поскольку «мифологическое время — время одномоментное, оно ни с чем не связано ни в прошлом, ни в будущем, оно ни из чего не вытекает и ни во что не вливается... это время вне потока времени»⁶². Это время, следовательно, не перемещает позицию человека по отношению к содержанию мифа: последнее оказывается «вечно возникшим» настоящим, не пуская человека за его собственное сакрализованное пространство.

В современной литературе принцип информационного детерминизма все больше входит в установки исследования древних обществ. Этот принцип уже осмыслен как равнозначный, если не превышающий (по значению), само материальное производство. Так, С.А. Арутюнов и Н.Н. Чебоксаров обратили внимание на роль письменности в превращении рода и племени в народность, а в последующем — в нацию⁶³; особо важными для развития нации эти авторы считают не только формирование собственной культуры и государственности, но и расширение сети внешних связей с миром, т. е. фактически идентификацию информационного взаимодействия и обмена. Ю.М. Бромлей подчеркивает интегративную роль информации в формировании единства этноса, его самобытности. «Важнейшая роль в создании и сохранении культурно-психологической общности каждого этноса, т. е. его внутриэтнической интеграции принадлежит его внутренним информационным связям, прежде всего культурной информации, — отмечает он, — ...передача “кода” этнических свойств, носителем которых является повседневная культура... подразумевает передачу не только “значений”, но и “установок”, т. е. обучение и воспитание. Передача этнокультурной, как и всякой другой, информации в человеческом обществе осуществляется в разных формах: через произведения материальной и духовной культуры, путем жестов и т. п., но главной формой такой передачи выступает речь — словесная информация (устная и письменная)»⁶⁴.

В контексте принципа информационного детерминизма мыслится уже и сам исторический процесс. Так, Г. Ленски отмечает: «Я склонен полагать, что в основе всех или большинства тенденций (определяющих изменение общества. — М. Б.) лежит одна, объясняющая остальные. Эта тенденция — рост объема информа-

ции, которой располагает человечество, особенно той, которая необходима ему для воздействия на материальный мир, т. е. технологии. Суть технологии развития сводится к изменению диапазона и качества информации, пригодной для управления окружающим миром»⁶⁵.

Одной из самых известных работ, обосновывающих структурирование общества в историческом процессе на основе изменения средств связи, т. е. каналов передачи сообщений, информационной среды, является работа Маршала Маклюэна «Средство понимания: простираение человека»⁶⁶, в которой он убедительно показал, что средство (коммуникация) само выступает сообщением. Средства связи воплощают в себе то качество информации (ее интенсивность, скорость распространения и др.), которое соответствует конкретному обществу и определяет его специфику. Он подчеркивает, что «все средства являются активными метафорами, способными транслировать опыт в новые формы. Разговорное слово было первой технологией, благодаря которой человек смог освободиться от окружающей среды, чтобы охватить ее новым способом. Слова являются таким видом вновь найденной информации, которая может выстраивать порядок всей окружающей среды и опыта с высокой скоростью. Слова — это комплекс систем метафор и символов, которые транслируют опыт в наши внутренние и внешние смыслы. Благодаря переводу непосредственного чувственного опыта в речевые символы может быть в одно мгновение вызван и вновь открыт весь мир»⁶⁷.

Эти идеи проясняют, почему «язык является домом бытия» (М. Хайдеггер) и почему «человек, живущий в мире, не просто снабжен языком как некоей оснасткой — но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир... Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, — но подлинное бытие языка только и состоит в том, что в нем выражается мир... Иметь мир — значит иметь отношение к миру. Но отношение к миру требует такой *свободы от того, что встречается нам в мире* (выделено мной. — М. Б.), которая позволяла бы нам ставить это встречающееся перед собою таким, каково оно есть. Эта возможность представления означает одновременно обладание миром и обладание языком»⁶⁸.

При всей поддержке высказываемых положений следует, однако, подчеркнуть, что они имеют исторический характер, т. е. свобода от мира, которая реализуется через язык, — продукт определенной эпохи, до которой наличие языка еще такой свободы не гарантирует. Важнейшим здесь является как раз уровень или мера, становления всеобщности субъекта: лишь в его рамках язык сам становится предметом рефлексии, но язык письменный, текстовое его содержание.

Поскольку индивиды встроены в отношения регулирования на уровне своего бытия, то изменение уровня их свободы в этом бытии одновременно означает и выделение самих индивидов, их обособление в рамках возникшего общесубъектного регулирования. В этом отношении бесспорной является внутренняя связь между возникновением монотеизма, в том числе и христианства, и выявлением автономности личной позиции к миру, хотя и встроеной в фундаментальные связи между Богом и миром. Герменевтика, другие исследования текстов в плане их трактовки, преодоления неопределенности заключенного в них смысла благодаря символике, контекстам, одновременно открывают и свободу позиции личности, ее собственный выбор своего жизненного пути и личной ответственности за результаты этого выбора.

Сам язык, как и культура, исторически даны в контексте становления всеобщности субъекта, возникшей вместе с монотеизмом. Последний не что иное, как исторически первая форма представленности субъекта в своей всеобщности. С этой позиции феномен религиозной веры — выделившееся отношение личности к миру, но ограниченное четкими рамками всеобщности субъекта. Это отношение выражено в качестве веры потому, что всеобщность субъекта не освоена, хотя уже выделена как важнейшая структура и качество реальности. Сам монотеизм — продукт многих сложных причин и условий, среди которых — накопление такого объема информации, который потребовал всеобщей символизации и вместе с этим раскрепощения личности, выделенности ее из сословных и других социальных общностей. Монотеизм — это явление, которое возникает после перехода культуры к письменности и после образования государств. Эта эпоха была связана с громадным накоплением информации (документы, литература, законодательство и др.), началом перехода к систематическому обучению грамотности (письму, счету и др.).

Всеобщность субъекта, выраженная в монотеизме, — завершение длительного процесса перехода к всеобщности субъектной формы регулирования, имеющей статус особо выделенного, «священного» бытия. В религии монотеизма, в том числе и в христианстве, непосредственная связь между этой всеобщностью Бога-субъекта и индивидом (обусловленная также характером межличностных связей в традиционном обществе) достигает своего наиболее «чистого» выражения, а потому и отделяется в виде религиозной веры, как данной лично индивиду, так и институционализированной как общественное отношение.

Вместе с всеобщностью Бога-субъекта и на ее основе открывается (как особое свойство человека) и свобода личности, которая как раз направлена в глубину всеобщности субъекта — к постижению Бога и переживанию его воздействия. Ни одна последующая форма всеобщности субъекта не открывала с такой ясностью связь между индивидом и всеобщей субъектной формой, как религия, и прежде всего потому, что субъектная функция управления, выраженная через всеобщность субъекта, никогда столь ясно не отделялась от самого общества, его частичности (ни одно отношение или сфера в этом традиционном средневековом обществе не достигла своей всеобщности — ни труд, ни рынок, ни международная политическая жизнь и т. п.). Именно всеобщность субъекта, выделилась в этом «частичном» обществе как нечто сакральное, регулирующее само общество и человека: кроме функции регулирования, приобретшей субъектную форму, эта всеобщность не встраивалась ни в какие другие общественные отношения, а потому и выделялась как нечто трансцендентное. В последующие периоды, сменившие формы всеобщности субъекта, эти последние уже соотносились с проявлениями всеобщности в самом обществе, а потому потеряли свое сакральное значение и, вместе с тем, чистоту и непосредственность своего личностного смысла. Так, капитал — этот главный субъект капиталистического мира, имея характер удовлетворения личных (частных) стремлений и интересов, не переживается непосредственно индивидами в виде веры, экзальтации, экстаза и т. п. Он продукт рационального расчета (калькуляции — М. Вебер) и возникает как общий результат многих предметно и организационно опосредованных действий; чисто личностное «приобщение» к смыслу этого субъекта опосредовано техникой и технологией,

государством и правом, организацией труда и рыночными отношениями, необходимостью постоянного развития самого производства, а потому и теряет свою непосредственность и открытость, как в случае с религиозной формой всеобщности субъекта (регулирования).

Тем не менее значение религии как первого исторически пространства, открывшего мир личности, ее свободы огромно. Можно согласиться с точкой зрения В.П. Оргиша, подчеркнувшего, что «...христианская религия сыграла роль важнейшего механизма перевода древних культовых элементов в европейский цивилизационный процесс, стала модусом всей европейской жизни, формой ее нравственного самовыражения и творческой самореализации»⁶⁹.

Формирование субъектного регулирования на уровне личности также открывает ряд закономерностей. Прежде всего это выявление некоторых целей, самих по себе непостижимых (ибо они измеряют не результат, а саму направленность общесубъектной детерминации, воздействия общего на личное или групповое поведение, установки и т. д.), но не только регулирующих поведение индивидов, но и задающих возможность отождествления последних с этими целями, а значит — и друг с другом как причастных к этим целям.

Но выявление направленности человеческого поведения, установок как свободных, вместе с этим, порождает и смысловое пространство общения по поводу данных целей (в религии — Бога), которое обеспечивается выделенными текстами, имеющими не фактическое, но символическое содержание. Например, Библия, Евангелия — это не просто описание определенных событий, притчи, молитвы и т. д., в том числе и жизнеописание деяний Христа, но некая «канва», за которой открывается трансцендентное бытие, непостижимая разумом закономерность. Конкретное общение людей направляется теперь не строгими обычаями, но текстами, которые допускают различное толкование, а значит — и меру свободного выбора. Возникает соответствующее мировоззрение, в котором субъектная детерминация приобретает характер некоторого центра, воздействующего на порядок и структуру мира. Здесь, однако, открывается «ниша» и для личной свободы, без которой не существует самой ориентации на Субъект, не осваивается его смысловое пространство.

Однако расширение пространства свободы, общения, в свою очередь, открывает новые информационные каналы общения, которые подготавливают десакрализацию мира, стимулируя формирование нового типа всеобщности субъекта. В период Возрождения, значительно усилившего светские и личностные аспекты жизни и общения людей, эта десакрализация обеспечивается разными средствами, в том числе и открытием книгопечатания. М. Маклюэн пишет: «Физические и социальные последствия печатания (книг) привели к распространению его упорядочивающего и приводящего к единообразию характера его воздействия на постепенную гомогенизацию различных регионов, где расширяется их власть, энергия и агрессия, которую мы ассоциируем с новым национализмом... Единообразие и повторяемость печатания проникает в эпоху Возрождения вместе с идеей времени и пространства как постоянно измеримых величин (количества). Непосредственным результатом этой идеи была десакрализация мира природы и мира власти... Племена, расширяющиеся семьи и кровно-родственные отношения были взорваны и заменяются ассоциациями людей, одинаково обученными быть индивидами... Однажды возникнув, новая технология приходит в социальную среду и не может прекратить проникать в нее до тех пор, пока не будет пропитан (ею) каждый институт. Типография проникла (распространилась) в каждый период развития искусства и науки в прошедшие пять веков. Было бы легко документально показать процессы, благодаря которым принципы непрерывности, единообразия и повторяемости стали основой вычислений и маркетинга так же, как и промышленного производства, развлечения и науки»⁷⁰.

Итак, что же определило в целом переход общества от бессознательного, бессубъектно-органистического регулирования к выявлению субъектной формы, в которой сконцентрировалась накапливаемая субъективность, все более расширяющаяся среда личностного освоения реальности? Если суммировать все множество процессов в хозяйстве, общении, обмене, расширении опыта освоения реальности людьми и т. д., то итогом станет громадное расширение информационного пространства, уплотнение его насыщенности сведениями самого разного характера, причем динамика этого процесса значительно обгоняет способность общественной системы создавать новые порядки, способные обеспе-

чить нормативность и устойчивость общества, выработать общезначимые и потому подконтрольные способы поведения людей. Ответом на эту ситуацию становится значительное расширение свободы индивидов, которые теперь должны сами справляться с возникающей многовариантностью их поведения, делать собственный выбор и обосновывать его.

Но накопление потенциала этой свободы, в свою очередь, порождает потребность в изменении механизма общественного регулирования, поскольку его новым «объектом» становится человеческая субъективность и свобода. Тогда функция регулирования (которая является важным условием устойчивости общества, его бытия) меняет свое содержание, повышая сам уровень этой субъективности за счет создания ее общественной формы: поднятая на уровень всеобщности, субъективность индивидов превращается в особое субъектное бытие общества, выделенное как его детерминанта. Всеобщность субъекта образует особую иерархию субъективности: ее нижние «этажи» теперь занимает личность со своей свободой, а верхний уровень, минуя различные социальные, политические и другие институты, которые относятся не к субъектной, а к системной стороне общества, конституируется во всеобщность субъектной формы. Лишь таким образом восстанавливается внутреннее саморегулирование общества, его собственная устойчивость и порядок, включивший в себя уже и свободу личности.

В этом регулировании через всеобщность субъекта личность встроена в эту всеобщность субъекта не только своим сознанием, установками, ценностными ориентациями, смысловым контекстом, но своим собственным *бытием*: сохранение свободы личности — это прежде всего обеспечение ее непосредственного — через «жизненный мир» — пребывания в пространстве всеобщности субъекта. Лишь здесь открывается глубинный смысл утверждения Дж. Локка, что к неотчуждаемым правам человека относится его право на жизнь, на собственность и на свободу.

Угроза для существования личности в современном обществе — постепенная подмена ее непосредственной бытийной встроенности в общество через всеобщность субъекта ее встроенностью в мир технически заданной информации, которая уже не отсылает к такому субъекту, но лишь к другим техническим системам. Свобода личности, ее смысловая ориентация, подме-

няются ее функциональной заданностью, играющей роль проводника и интерпретатора разного рода овеществленных (в том числе выраженных информационно) процессов. Мир всеобщности субъекта, охраняющий и личную свободу, и самодостаточность индивидов, оказывается раздробленным на множество фрагментов и теряет свою внутреннюю целостность. Без субъектного опосредования личность теряет собственное самоощущение и «усредняется», теряется в «одинокой толпе» (Рисмен), обезличивается, утрачивая ответственность: она перестает сохранять и обеспечивать функцию субъектности, субъекта. Следовательно, и собственная свобода индивида теряет направленность и смысл — явление, исследованное еще в 40-х годах XX века Э. Фроммом и другими авторами. Фромм писал: «Когда нарушены связи, дававшие человеку уверенность, когда индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чужому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и одиночества, перед ним открываются два пути. Один путь ведет к “позитивной” свободе; он может спонтанно связывать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей; таким образом он может вновь приобрести единство с людьми, с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности собственного “я”. Другой путь — это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть свое одиночество, устранить разрыв, возникающий между его личностью и окружающим миром. Этот второй путь никогда не возвращает человека в органическое единство с миром, в котором он пребывал раньше»⁷¹.

«Органическое единство с миром» человека и есть его встроенность во всеобщность субъекта, т. е. непосредственное *переживание* такой встроенности. С другой стороны, выпадение из нее делает человека, его свободу бессмысленной и деструктивной. Конечно, Э. Фромм прав, настаивая на том, что от самого индивида зависит его движение к людям, т. е. к себе, или же от них, в никуда. Однако он прав лишь частично. Социальное здоровье личности определяется во многом и тем, насколько в обществе сохраняется выраженность формы всеобщности субъекта, обеспечивая тем самым глубинные связи индивида с социумом, культурой.

Примечания

¹ *Лазарев В.В.* Трансформация философского сознания в культуре Нового времени // Культура, человек и картина мира. М.: Наука, 1987. С. 73—74.

² *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., Изд-во «Шиповник», 1912. С. 26—27.

³ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 296.

⁴ Там же. С. 297.

⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 19.

⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 33.

⁷ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 229.

⁸ Там же. С. 382.

⁹ Там же. С. 386.

¹⁰ Там же. С. 239.

¹¹ *Кузьмина Т.А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1979. С. 13—14.

¹² *Шеллер М.* Положение человека в космосе // *Шеллер М.* Избр. прозв. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. С. 153.

¹³ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994. С. 87.

¹⁴ См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С. 60, 192.

¹⁵ Там же. С. 84.

¹⁶ Там же. С. 192.

¹⁷ Там же. С. 193.

¹⁸ Там же. С. 84—85.

¹⁹ Основы современной философии: Учебник. СПб.: Изд-во «Лань», 1997. С. 88.

²⁰ *Фуко М.* Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994. С. 33—34.

²¹ *Автономова Н.С. М. Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 10.

²² *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию М.: МГИК, 1994. С. 72, 78.

²³ *Григорьян Б.Т.* Основные тенденции и дилеммы современной буржуазной философской антропологии // Буржуазная философская антропология в XX веке. М.: Наука, 1986. С. 14.

²⁴ *Субботин М.М.* Проблема сущностного проявления человека в современной философской антропологии // Человек и его бытие как проблема современной философии. М.: Наука, 1978. С. 160.

²⁵ Там же. 165.

- ²⁶ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 173.
- ²⁷ См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 508—522.
- ²⁸ См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С. 24—30; 42—81.
- ²⁹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 199—200.
- ³⁰ Григорьян Б.Т. Указ. соч. С. 12.
- ³¹ Уоли Д. Социология и социальный мир // Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978. С. 50.
- ³² Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Э. Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 122.
- ³³ Громов И., Мацкевич А., Семенов В. Западная теоретическая социология. М.: Изд-во «Ольга», 1996. С. 250.
- ³⁴ Habermas J. Limitation crisis. Boston: Seamen-Press, 1975. P. 4.
- ³⁵ Лукман П., Бергер Т. Социальное конструирование реальности. М.: Изд-во «Медиум», 1996. С. 158.
- ³⁶ Там же. С. 68, 71.
- ³⁷ Яблокова Н.И. Социальный субъект: генезис, сущность и факторы становления. М.: МГТУ «СТАНКИН», 2000. С. 195.
- ³⁸ Кемеров В.Е. Метафизика — динамика: К вопросу об эволюции метафизики // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 60, 62
- ³⁹ Богатырева Т.Г. СМИ в системе культуры // Проблемы общественного развития. 1998. № 3—4. С. 33.
- ⁴⁰ Козловски П. Культура постмодерна. М.: Республика, 1997. С. 33.
- ⁴¹ Основы современной философии. С. 88—89.
- ⁴² Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 41—42.
- ⁴³ Кемеров В.Е. Введение в социальную философию: Учебник. М.: Акад. проект, 2001. С. 128—129.
- ⁴⁴ Каган М.С. Философия культуры. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1996. С. 156.
- ⁴⁵ Яцук Т.И. Диалектика объективного и субъективного в общественном развитии. Киев: Политиздат Украины, 1989. С. 31.
- ⁴⁶ Ватин И.В. Человеческая субъективность. Ростов н/Д.: Изд-во РГУ, 1984. С. 70.
- ⁴⁷ Шамрай В.В. Социальный субъект и его роль в преобразовании общества: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев: Изд-во КГУ, 1991. С. 9.
- ⁴⁸ Каган М.С. Мир общения. М.: Политиздат, 1988. С. 90.
- ⁴⁹ Яцук Т.И. Указ. соч. С. 33—34.
- ⁵⁰ Скворцов Л.В. Субъект истории и социальное самосознание. М.: Политиздат, 1983. С. 7.
- ⁵¹ Феербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 60, 61.
- ⁵² Абдеев Р.Ф. Философия информационной эпохи. М.: Изд-во «ВЛАДОС», 1994. С. 255—256.

- ⁵³ *Афанасьев В.Г.* Социальная информация. М.: Наука, 1994. С. 11.
- ⁵⁴ См.: *Holdane J.V.* Animal communication end the Origin of human language // *Scince Progress*. 1955. Vol. XLIII. July. № 171. P. 385—401.
- ⁵⁵ См.: *Шаниро Э.Л.* Сигнал, знание, информация: (Эволюционный аспект) // НТИ. Сер. 2. М., 1985.
- ⁵⁶ Там же. С. 7.
- ⁵⁷ Материалистическая диалектика как общая теория развития: В 5 т. Т. 3. М.: Наука, 1983. С. 230—231.
- ⁵⁸ *Лотман Ю.М.* Избр. ст.: В 3 т. Т. 3. Таллин: Изд-во «Александра», 1993. С. 323.
- ⁵⁹ *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. С. 172, 173.
- ⁶⁰ *Лосев А.Ф.* Мифология // *Филос. энцикл.*: В 5 т. Т. 3. М.: Совэнциклопедия, 1964. С. 458.
- ⁶¹ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Прогресс, 1983. С. 181.
- ⁶² *Барг М.А.* Эпохи и идеи. М.: Мысль, 1987. С. 20.
- ⁶³ *Чебоксаров Н.Н., Арутюнов С.А.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп // *Расы и народы*. 1972. № 2. С. 19.
- ⁶⁴ *Бромлей Ю.М.* Современные проблемы этнографии: Очерки теории и истории. М.: Наука, 1981. С. 26, 27.
- ⁶⁵ *Lenski G.* Hstory and social change // *American Journal of Socioilogy*. 1976. № 82. P. 555.
- ⁶⁶ См.: *McLuhan M.* Understanding-media: the Extensian of man. N. Y.: The new American Library, 1969. 318 p.
- ⁶⁷ Там же. P. 64.
- ⁶⁸ Цит. по: *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 512—513.
- ⁶⁹ *Оргши В.П.* Истоки христианства. Минск: Наука и техника, 1991. С. 6.
- ⁷⁰ См.: *McLuham M.* Op. cit. P. 157—161.
- ⁷¹ *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Политиздат, 1990. С. 123.

ГЛАВА 2 СУБЪЕКТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ВОСПРОИЗВОДСТВА БЫТИЯ СОЦИУМА

Предыдущее исследование обнаружило роль субъекта не только в регулировании, но и в воспроизводстве общества. Эти два аспекта взаимосвязаны: регулирование — это упорядочивание существующего, которое не возникает само по себе, а должно быть создано, произведено. «Воспроизводство, — отмечает А.С. Ахиезер, — основное определение человеческой деятельности, ее направленности на сохранение, воссоздание, восстановление, развитие сложившихся условий жизни, социальных отношений, культуры, ее смыслов, самой воспроизводственной деятельности, организованных сообществ, шага новизны, окружающей среды. Воспроизводство всегда выступает как деятельность, ориентированная вектором конструктивной напряженности, который определяет тип воспроизводства. Разрушение конструктивной напряженности приводит к дезорганизации воспроизводства, снижению его способности продлевать энтропийные процессы в обществе, что угрожает в конечном итоге катастрофой»¹.

Конструктивная напряженность — это «нерв» воспроизводства, его внутренний механизм, благодаря которому в воспроизводстве разрешаются различные противоречия, или «дуальные оппозиции» (А.С. Ахиезер), — настоящего и будущего, порядка и хаоса, объективного и субъективного, и др. В воспроизводстве общества выделяют материальное и социокультурное воспроизводство. Если первое обеспечивает условия жизни людей, то второе продуцирует те субъектные качества, которые необходимы для освоения этих условий в различные исторические эпохи. Сле-

довательно, социальное воспроизводство должно соответствовать материальному, так как оно автономно *и не выводится* из последнего, на чем настаивает марксистский подход, выделяющий приоритетность именно экономических, материальных отношений над социальными, культурными.

Но соответствие здесь не означает равенства или тождества: субъекты не могут целиком «опредмечиваться» в окружающую среду, воплощаться в ней и становятся объектами, не теряя собственных качеств — спонтанности, способности всегда начинать действие «от себя», полагать *отношение* к объектам, т. е. *дистанцироваться* от них. Именно такое дистанцирование сохраняет конструктивную напряженность в целостном процессе общественно-го воспроизводства: социально-культурная сфера постоянно должна обособляться от материальной, продуцировать именно такую «дистанцию», в которой она восстанавливает свою *нормативность* по отношению к материальным процессам в обществе, способна регулировать эти процессы, одновременно воплощаясь в их собственные формы.

Эти способности должны проявляться в свойствах социальных субъектов, от личности до общностей, в тех способах, посредством которых данные субъекты реализуют социальное воспроизводство, связывая его с культурой. Но тогда всеобщность субъекта, выраженная в функции регулирования, восстанавливая целостность всего этого процесса, связывает в единство социокультурное и материальное (экономическое), т. е. обеспечивает *соответствие субъектного и объектного начал* (сторон) в обществе.

Понятие «социальное воспроизводство» не получило в отечественной литературе своего уровня исследования, равнозначного анализу материального воспроизводства. Тем не менее в связи с разработкой категории «социальная сфера» в 70—80-х годах обнаружили и подходы к социальному воспроизводству, определившие так или иначе понимание, направленность исследования социальных субъектов. Так, Ю.М. Осипов отмечает, что «социальный способ производства задается культурой, обществом, человеком, а не технологией... Социум не только реагирует на технику, но и направляет ее развитие, контролирует и определяет»². Этот же автор указывает и на роль субъекта в этом процессе, т. е. в воспроизводстве условий жизни общества: «Раскрытие качества хозяйствующего субъекта позволяет раскрыть и качество всего хозяйственного механизма»³.

Интегральную характеристику общественного производства и его структуры предлагает А.М. Ковалев, подчеркивающий, что «способ производства общественной жизни включает способ материального производства, способ производства собственной жизни, а также географическую среду. Под способом производства общественной жизни... понимается совокупность всех форм жизнедеятельности людей и их собственных отношений, которые направлены на производство и воспроизводство собственной жизни, а также средств к жизни и которые, будучи обусловлены определенными природными и социальными факторами, обеспечивают воспроизводство общества как целостного развивающегося социального организма»⁴.

Значимость подхода А.М. Ковалева в том, что он ограничивает всесильный фактор материального производства условиями производства жизни, т. е. в конечном итоге — субъектной сферой. Общество как целостный организм выступает основой согласования воспроизводства собственной жизни и средств к жизни. Он пишет: «Человеческая природная подструктура с ее родовыми законами, развиваясь на основе данного способа материального производства, разворачивается и обогащается. Но это неизбежно ведет к тому, что рамки материальной производственной сферы на определенном этапе становятся тесными для дальнейшего прогресса способа производства собственной жизни. Человеческая природная подструктура, изменяясь, начинает требовать новых условий для своего проявления и развития. А поскольку данная материально-производственная подструктура, подчиняясь своим специфическим законам, не может обеспечить такого развития, то старый способ материального производства заменяется новым, который способствует дальнейшему развитию естественной подструктуры общества. Так в процессе сложной диалектики соотношения всеобщего и специфического, при *определяющей роли всеобщего* (выделено мной. — М. Б.), и совершается процесс перехода от данного этапа общественной жизни к другому, более высокому»⁵.

Так выявляется «конструктивная напряженность» в способе производства общественной жизни: последнее постоянно опережает условия, создаваемые в процессе материального производства, а потому выполняет *функцию субъекта*, раскрывающего в контексте целостности перспективы, пространство и для формирования материальной среды.

Теперь закономерно поставить вопрос: какие же выявленные свойства социальных субъектов выражают эти процессы воспроизводства? Можно ли считать, что именно производственная функция была положена в основу той логики анализа субъектов, которая обнаружилась в отечественной литературе 60—80-х годов XX века?

2.1. Проблема социальных субъектов в советской философской литературе 60—80-х годов

Проблема эта интересна тем, что показывает, как именно развивалась марксистская философия послевоенного времени, выходя за рамки канонов, заданных ее основоположниками. Генеральное направление таких изменений связано прежде всего с историческим материализмом (хотя и диалектический материализм не стоял на месте), в котором обосновалась и стала быстро «набирать обороты» тема *социальной сферы*. Обоснование субъектности социального, его уникального места в общественной системе придало значительный толчок проблематике *социальных субъектов*, с одной стороны, как носителей свойств социума, а с другой — как признанных движущих сил общественного развития. Эта тема воспроизводится и сегодня: «...Именно деятельность людей оказывается тем “общим знаменателем”, к которому сводятся без остатка любые явления общества, ибо именно деятельность, понятая как субстанция общественной жизни, позволяет классифицировать и систематизировать все многообразие внутренних форм этой жизни»⁶.

Именно поэтому основной характеристикой, сущностью социального субъекта становится внутренняя его активность, деятельность, причем без каких-либо внешних ограничений. Субъект понимается как способ формирования реальности «по универсальным меркам» (Маркс), а его практика — как выражением коллективного творческого процесса созидания нового.

Принцип деятельности как основания социального субъекта разделялся многими авторами — Г.С. Арефьевой, Л.П. Буевой, Г.С. Батищевым, О.Г. Дробницким, В.П. Ивановым, В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзоном, К.-Х. Моджяном, В.Ф. Сержантовым, В.Н. Сагатовским, Т.И. Яшук. Именно деятельность обеспечивает данному субъекту свободу и самореализацию, возможность произ-

водить и модифицировать реальность. Однако в 60-х годах субъект рассматривался как деятельная сущность еще через категорию «человек», «мир человека». Развивая намеченный Марксом принцип опредмечивания и распредмечивания как связь между субъектом и объектом через процесс деятельности, Г.С. Батищев писал: «Человек обладает сущностью, которая допускает его деятельность в пределах системы возможностей, ограниченной всем унаследованным им богатством *объектов* его структуры и реализованным в этом богатстве уровнем его развития как субъекта, т. е. такой *сущностью, которая исторически определена и ограничена*. Но вместе с тем человек *не* обладает *никакой* определенной, раз и навсегда заданной сущностью с ограниченной, фиксированной, конечной системой возможностей, в пределах которой он развивался бы; напротив, как *субъект* культуры он прогрессирует, обретая принципиально новые, ранее не данные возможности. Иначе говоря, человек имеет в каждый момент исторически обусловленную *границу* возможного и невозможного, но только потому он и достигает *этой* фиксированной границы, что постоянно преодолевает, или *трансцендирует*, свою границу, постоянно отодвигает ее»⁷.

Важной идеей Г.С. Батищева стал тезис о том, что, осваивая предметный мир культуры, человек может выходить за его границы, созидать новое лишь благодаря *одновременному созиданию* новых общественных отношений, связей, т. е. изменению человеческого мира: «Действительное отыскание неведомых «измерений», которые прежде оставались по ту сторону освоенного предметного мира человека, достижимо не как расширение «сферы утилизации», а как процесс, сопровождаемый одновременным созиданием принципиально новых «изменений» в человеческих отношениях. Индивид вообще лишь постольку обретает предметное содержание, делает его включенным в предметный мир, которым он живет, и превращает его в действительность *самого себя*, поскольку он обогащает также и формы своего обращения с другими индивидами этим предметным содержанием». И автор делает далеко идущий вывод, ставший одним из оснований последующего развития концепции социального субъекта: «Деятельность может производить логику предмета лишь тогда, *когда она строит одновременно и общение между индивидами* (выделено мной. — М. Б.), вбирающие в себя эту логику и дающие ей жизнь

в освоенной, очеловеченной форме. И наоборот, процесс общения предполагает обогащение предметного содержания, в котором оно разворачивается и которым наполняет себя»⁸.

Зависимость предметной деятельности от общения постепенно осмысливается как автономность социальной формы бытия, заданная суверенностью социальных субъектов полагать отношения к предметному миру, определять его суть и смысл для человека, т. е. распредмечивать его.

Громадный толчок для постижения социальных субъектов дала тема анализа человеческого *общения*, раскрывшего такие компоненты последнего, как смысл, субъективность, социальные пространство и время, — реальность, которая была интегрирована в категории «опыт». Выделяя приоритетность субъект-субъектного отношения в этом опыте, в сфере общения, В.П. Иванов отмечал: «Интерсубъективный характер общения открывает доступ в каналы коммуникации таким слоям отношений, которые для познавательного акта второстепенны или даже служат помехой, подлежащей устранению. Ведь в отличие от познания и его инструментов, направленных на овладение объектом, в общении речь идет также и о *самоопределении субъективности каждой из сторон*, вступившей в контакт.

Общение, таким образом, есть становление тождества, согласования, взаимопонимания, сотрудничества и т. д., но и основа самообнаружения субъектов, пространство актуального самообнаружения их специфичности, самобытности, неповторимости. Объективируя себя в общении, его участки вырабатывают *богатство собственной субъективности*, которая тоже вовлекается в коммуникационный процесс, но представлена в нем по преимуществу косвенным, опосредованным, иносказательным образом, как *смысловой* аспект тех предметно-практических действий, которые имеют значение, общее для всех»⁹.

Определяя понятие «опыт», автор вычленяет и особую, не сводимую к предметно-преобразовательной деятельности, сферу бытия *субъекта*. «Опыт следует рассматривать в рамках человеческого способа бытия, — отмечает В.П. Иванов, — в единстве его деятельно-практических, общественно-исторических и индивидуальных характеристик. Этот контекст... придает опыту значение *особой субъективной формы освоения мира*, определяющим свойством которой выступает *способность ассимилировать явления бытия как факты жизнедеятельности*»¹⁰.

Логическим завершением этих исследований является вывод автора о суверенности субъекта, его центрированном «месте» как интегратора любых отношений и форм деятельности: «Субъект стоит в центре многих предметно-специфических деятельностей, — в них, а не в какой-то абстрактной активности выражается его подлинная жизнь. Но вместе с тем он не может потеряться в этом чередующемся многообразии, а лишь пребывает в них. Он должен совершить нечто в высшей степени противоречивое — оставаясь предметным среди предметного мира, он должен вместе с тем каким-то образом одержать победу над этой предметностью... Иначе говоря, в круговороте его жизнедеятельности должна возникнуть *форма* (выделено мной. — М. Б.), в которой быть в *отношении к предмету* означало бы то же самое, что *быть самим собой*. Эта формула по самому существу своему требует, чтобы предметность стала внутренним делом субъекта, перешла в его способность, стала силой его субъективности, не утратив вместе с тем своей натуральности, жизненности и “внешности”»¹¹.

Проблема общения в связи с субъектом рассматривалась в работах Л.П. Буевой, А.И. Анциферовой, В.Ж. Келле, М.Я. Ковальсона, А.В. Панина, А.Г. Спиркина и др.

Привязка субъекта к предметности, конечно, ограничивает его собственные возможности и мало проясняет, чем же он фактически отличается от предметной среды, за исключением того, что он не распредемячивается без остатка в любой наличной предметной среде (Г.С. Батищев). Открывается необходимость анализа его «самости», выявления его свойств, принципиально не находимых в объективированном предметном мире. Авторы выходят на проблему *потребностей, интересов* как одного из важных проявлений социальных (и личностных) свойств субъекта.

При этом открывается целый ряд новых понятий, в которых потребности и интересы координируются с историческим процессом, законами общества; новые подходы открываются и в понимании категории «социальность». А.Ф. Яцкевич, характеризуя потребности, отмечает, что это «деятельное состояние, направленное отношение, побуждение данного субъекта, побуждения данного субъекта, побуждения данного субъекта к определенным предметам, явлениям, условиям и соответствующим способам взаимосвязи с ними... между требованием закона и потребностями находится... социальная необходимость»¹².

В этой связи интересной представляется формулировка данным автором понятия «социальный интерес»: это «философско-социологическая категория для обозначения объективного по содержанию целенаправленного отношения данного субъекта к обеспечению условий своего бытия (выделено мной. — М. Б.), функционирования и развития»¹³.

Потребности, интересы как характеристика субъектов исторического процесса рассматривались В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзоном, Л.В. Скворцовым. Тенденцией становится прояснение внутренней связи сознания субъекта и основных качеств социального в контексте общественно-воспроизводственного процесса. При этом субъект все более проявляет свою «центрированность» как проводник социальной детерминации. «Социальный субъект, — отмечает Л.В. Скворцов, — ...постигает свою окружающую социальную реальность со своим представлением о том, какой она должна быть. Субъект здесь сам определяет критерий оценки социальной реальности»¹⁴.

Субъект-объектное отношение становится определяющим и для характеристики соответствующего вида деятельности: «Объект и субъект являются объективным основанием для выделения различных видов человеческой деятельности, а тем самым и для раскрытия ее внутренней структуры, объективных детерминационных отношений»¹⁵. В этом аспекте идея выявления фундаментальных структур деятельности, реализованная в работе М.С. Кагана, В.Н. Сагатовского и др., сыграла роль одного из оснований «специализации» субъектов — вычленения собственного социального, культурного, исторического субъекта, кроме традиционного субъекта познания, деятельности (труда). С другой стороны, стимулирующую функцию по отношению к разработке проблемы социального субъекта сыграли такие направления, как уточнение категории социального, разработка характеристик социальных пространства и времени, категории цели, социального общения, социальных отношений и др. Эти вопросы раскрывались в работах Н.М. Руткевич, Ю.К. Плетникова, А.А. Амвросова, А.К. Белых, Л.А. Зеленова, Г.Л. Смирнова, В.П. Ратникова, Н.Н. Мокляка и др., в том числе категории «социальное пространство» и «социальное время» в работах Я.Ф. Аскина, П.П. Гайденко, А.Я. Гуревича, Г.Е. Зборовского, В.П. Иванова, А.Н. Лоя, Л.В. Скворцова, В.Н. Скворцова, В.Н. Черникова, В.П. Яковлева и др.

Так, социальные отношения рассматривались как отношения равенства или неравенства (А.А. Амвросов, М.Н. Руткевич), как отношения, задаваемые спецификой субъекта (Ю.К. Плетников, Н.Н. Мокляк, В.П. Киселев, Н.В. Суханов). Соответственно, социальное, *социальность* рассматривались как «проявление и выражение самого способа существования людей, их активного отношения к миру, особенностей статуса человека в историческом процессе... проявление и выражение исторического развития самого человека»¹⁶. С точки зрения других авторов, «социальность... характеризует меру развития социальных отношений, социальной деятельности... а способность социальных отношений интегрировать в органическую целостность социальные общности, а социальные общности — в целостную социальную систему... Социальность — эта также мера подлинной коллективности, которая присуща не отдельным социальным общностям, а тому или иному *обществу в целом*»¹⁷ (выделено мной. — М. Б.). Здесь социальность выражает общее качество сферы, заданное мерой взаимодействия социальных субъектов.

Близка к этому и позиция Н.Н. Мокляка: «Категория “социальность” отражает именно систему связей, объединяющих людей в единую и цельную общественную систему... Социальность выражает степень зрелости, развитости какой-либо социальной общности и общества в целом, а также меру единства, интегрированности социальной общности и общества»¹⁸.

Таким образом, к середине 80-х годов отчетливо проявились определенные тенденции в изучении категории «социальный субъект». Во-первых, это все большее расширение самого «пространства», фиксирующего свойства этого субъекта: от категорий деятельности и общения идет переход к субъективности, опыту, смыслам, социальности, особым формам субъектной детерминации, выраженным через социальное пространство и время, центрированность субъектной позиции. Другими словами, категория «социальный субъект» все более конкретизируется, вырабатывает свою специфику и приоритетность, в частности по отношению к категориям «исторический субъект» и «культурный субъект» — субъект культурной деятельности.

Во-вторых, что не менее важно, социальный субъект все более осмысливается как синоним целостности общества, его *качественной определенности*, хотя сама эта целостность фикси-

руется через понятие системы, теряя свой более высокий субъектный уровень (который и выражается в данной работе как всеобщность субъекта регулирования).

Хотя в этих исследованиях еще нет прямой связи между характеристиками социального субъекта и социальным (общественным) воспроизводством, в контексте их становится понятным, что *вне* социальных субъектов оно не осуществляется. В этот период не вычленяется еще категория «социальное воспроизводство», хотя категория «общественное воспроизводство» структурируется в единство материального и духовного производства. Последующие исследования социального субъекта не выходят за рамки этой, уже осмысленной, заданности — прояснения все новых свойств такого субъекта, взятых в контексте более общего целого, которое выражается преимущественно в характеристиках *системы* (несмотря на понимание общества как целостного *организма*).

Однако уже со второй половины 80-х годов ряд исследователей (В.И. Толстых, В.М. Межуев, В.Е. Хмелько, Л.Н. Коган) подвергают сомнению возможности материального и духовного пространства выйти на уровень целей и целостности общественного воспроизводства, в связи с чем идет поиск выражения такой целостности, который и разрешается в этот период в категории «общественное производство жизни». Авторы монографии «Производство как общественный процесс» (М.: Мысль, 1986) отмечают: «Становится очевидной несостоятельность взгляда на общественное воспроизводство как на сумму двух его видов — материального и духовного — прежде всего потому, что тогда из поля зрения выпадает то, *ради чего* производство вообще возникло и функционирует, — общественный индивид, его благосостояние и развитие... Задача и наибольшая трудность состоит в вычленении того единого основания целостности общественного производства, благодаря которому духовное производство выступает его органической подсистемой. Это основание становится очевидным, как только производство рассматривается в качестве особого рода общественного процесса, который тоже определенным образом структурирован, организован. Он имеет целый ряд моментов, или составляющих его систем деятельности, участвующих в этом процессе. И если одни факторы играют в нем роль условий, то другие детерминируют развитие производства от исходного пункта до конечного результата, т. е. имеют как бы сквоз-

ной характер. Таким сквозным фактором общественно-исторического движения и развития производства является потребность общества (или общественного человека) в производстве и воспроизводстве себя как целостной специфической системы. Стало быть, производство не есть нечто внешнее или “трансцендентное” по отношению к обществу, человеку, а представляет собой *процесс самоосуществления и саморазвития общества, человека*¹⁹ (выделено мной. — М. Б.).

Столь длинная цитата получает свое оправдание лишь потому, что намечает (выделяет) принципиальный момент: поиск формы выражения целостности общественного воспроизводства. Но перевод его в плоскость системы обнаруживает *барьер*, возникающий в традиции исследований социальных субъектов: последние «не дотягивают» до выражения целостности. Другими словами, хотя они опираются на принцип деятельности, по своей частичной форме социальные субъекты (классы, нации и другие социальные общности) не могут обеспечить целостности общественного воспроизводства. Отсюда и дальнейшая судьба исследований социального субъекта в отечественной литературе. Продолжаясь до рубежа 80—90-х годов, выявляя все новые свои свойства, эти субъекты не вышли за рамки системности, определяющей черты их «всеобщности». Эта же ситуация продолжается и в настоящем: через несколько лет, в течение которых философы не проявляли значительного внимания к проблеме субъекта, в монографии, вышедшей в 2000 г., также отмечается, что социальный субъект — это социальное образование, детерминированное системой каузальных, системно-структурных и динамических связей и обеспечивающее равновесие и поступательное развитие общественной системы в целом и отдельных ее частей»²⁰

Здесь в принципе суверенность субъекта снимается детерминизмом системы, и это находится целиком в рамках той традиции трактовки социального субъекта, которая сложилась в конце 80-х — начале 90-х годов. Раскрываются системные направления детерминации, определяющие в целом поведение индивидов и социальных групп. Так, Т.А. Бурлова отмечает, что «доминирующая темпоральная тенденция, суммирующая ценности, разделяемые большинством общества, синхронизирует деятельность людей, а тем самым обуславливает успешность тех, кто уже соответствует ее требованиям или мобильно успева

прийти в соответствие. Те же, кто остается неодновременным новому ритму, кто ориентирован на традицию или утопию, попадают в ранг неуспевающих или маргиналов»²¹. В этом же направлении рассуждает и Л.В. Голикова, подчеркивая, что «ритм жизнедеятельности общества... [это] выражение нового интегрального качества всей системы в целом. Ритм в данном случае играет роль *организующей формы*. Система ограничивает и направляет характер изменчивости составляющих ее движение процессов, устанавливая порядок, последовательность и темп преобразования взаимодействующих структур»²².

Если же авторы пытаются выявить коллективную субъектность, то подчеркивается лишь факт объективности, самостоятельности социума и «мы-субъекта»: «Субъективность, соотносящая себя с внешним миром, не есть нечто индивидуальное и частное. Это «мы-субъективность» — сфера нашего восприятия внешнего мира... объективная реальность представляет собой бесконечную продукцию интересубъективного сообщества. Социальная реальность конституируется в актах общения»²³. «Социум — целое, индивид — его часть, — отмечают другие исследователи. — Принципы функционирования статичны, складываются как некий порядок из хаоса (синергетический подход), посредством макросоциологического подытоживания персональных усилий, организующихся стохастически по законам вхождения частей в целое. Последнее блокирует произвол, эксцессы, инстинкт, неконтролируемые слепые деструкции»²⁴.

В последнее время наметилась новая линия анализа субъекта — в связи с информационными процессами, информационным детерминизмом. Работы Д.И. Дубровского, И.Г. Корсунцева, К.Н. Любутина, Д.В. Пивоварова, В.З. Когана определяют субъект в контексте адаптации к информационным процессам, операциям, развертывания определенного информационно-поведенческого «кода». «Субъект, — отмечает И.Г. Корсунцев, — структура невещественная, нематериальная, а информационная... субъект — это такая автономная саморазвертывающаяся информационная структура, которая осознала свою ценность для самой себя и свою самодостаточность. Собственная ценность для него является высшей ценностью и смыслом существования. Субъект выделил себя из остального мира и осознал свои цели, основным содержанием которых является создание необходимых условий для собственного выживания и самореализации»²⁵.

В этом восприятии отсутствует воспроизводственный подход, а выделяется адаптационный: субъект приспосабливается к внешней среде, чтобы выжить и самореализоваться. Однако введение информационной составляющей и постулирование виртуальной формы бытия субъекта ²⁶ прокладывают мостик к восстановлению концепции субъектного основания общественного воспроизводства, но при условии *пересмотра* самого понятия субъекта. Такой субъект, во-первых, должен получить собственные условия своего функционирования, сохраняя свою трансцендентальность, т. е. выйти за рамки системы. Во-вторых, он должен выйти на масштаб всеобщности, поскольку лишь этот уровень обеспечивает воспроизводство *целостности* общества.

Не подменяя собой указанные свойства *социальных* субъектов, всеобщий субъект как раз обеспечивает интеграцию их деятельности, коммуникаций, других функций на уровень, гарантирующий субъектные основания социального воспроизводства и регулирования общества, поддержание его порядка, в котором фиксирована необходимость и *достаточность* для существования данного общества характеристик всеобщего субъекта (или всеобщности субъекта как субъектно-регулятивного качества, формы).

Для того чтобы выявить характеристики и свойства данного всеобщего субъекта, необходимо, следовательно, обосновать возможность его участия в воспроизводстве общества. Однако формируемое общество также обладает своими средствами устойчивости на основе создаваемого порядка. Поэтому всеобщий субъект не только формирует целостность общества, так и регулирует его. Это регулирование — как будет видно ниже — предполагает как выработку целей, норм, но и свои способы связи между всеобщим, особенным и единичным: существуя как виртуальная реальность, всеобщий субъект объективирует себя таким образом, что связывает в единство, целостность все процессы, которые реализуются людьми. Тем самым общество получает не только системную, но и субъектно-центрированную организацию, которая позволяет ему как раз формировать потребности в самовоспроизводстве и самообновлении, причем не только в производстве жизни, человека, но и в производстве логики самодвижения социума — к повышению уровня свободы, развитию субъективности, росту собственного масштаба и власти, — в способности восстанавливать постоянно разрушающийся порядок, интегрируя и создавая необходимые для него условия.

Несмотря на то, что советской философии не удалось реализовать исследование социального субъекта до уровня всеобщей основы воспроизводства общества, в самом марксизме, как и в других концептуальных системах, теоретические «модели» такого воспроизводства, связанные с исследованием свойств всеобщего субъекта, были реализованы. Более того, в таких моделях доказано, что лишь *всеобщность* субъекта способна обеспечить реальное воспроизводство общества, особенно его наднациональный вариант. Поэтому любые «частичные» варианты социального субъекта, класса или нации и т. д., не дотягивают до условий, обеспечивающих такое воспроизводство. Раскроем несколько моделей, которые показывают закономерность «снятия» темы социального субъекта как источника и «реализатора» такого воспроизводства в конце 80-х годов в отечественной марксистской философии.

Понятие «модель» здесь надо понимать скорее в значении концепта, чем «идеального типа» (М. Вебер) реальной модели, так как любая модель предполагает осуществившуюся, функционирующую реальность. Здесь же речь идет о проектах, которые реализовались *частично*, вследствие ограниченности трактовки свойств и природы всеобщего субъекта. Тем не менее эти проекты реализовались исторически, что позволяет рассматривать их как модели. Остановимся на этом.

2.2. Модели субъектных оснований воспроизводства общества

Одной и первых концепций общественного реформирования, основанного на включении ресурса всеобщего субъекта, стал марксизм. В. Вильчек подчеркивает, что «Маркс... был первым мыслителем, попытавшимся построить собственную научную теорию развития общества, создать не “учение”, не идеологическую доктрину, а “естественно-историческую” концепцию, столь же объективную, как физика, химия, математика»²⁷. Эту объективность общественного развития Маркс поставил в непосредственную связь с практическим осуществлением того «пространства человека», которое выражено в его «родовой сущности».

Всеобщность субъекта — это не теоретическая абстракция, но выражение внутреннего порядка общества, определяющего

направленность его бытия, которая проявляется как особенность устанавливаемых в обществе целей, системы норм, символов, структур, в которых задана и поддерживается такая направленность. Воспроизводство общества через всеобщность субъекта — это также порождение такого внутреннего *порядка* общества, благодаря которому достигается соответствие его субъектной и объектной сторон, а через субъектную форму «проявляется» вся глубина и многосложность общественного содержания: законы, институты, формы общения — все это приобретает свой субъектный «эквивалент», т. е. встроено в субъектно формируемое пространство, через которое и проявляется вся эта связь, вместе с логикой опредмечивания и распредмечивания, основными закономерностям социализации. Именно всеобщность субъекта концентрирует проявленность настоящего, по отношению к которому дистанцируются феномены прошлого и возможности (цели) будущего.

Всеобщность субъекта открывает пространство, форму «человеческого» движения в процессе истории или в общественной системе, форму, которая защищает данное общество от вторжения других порядков и детерминант.

С позиций марксизма именно эта «ниша» и есть способность человека преодолеть существующий порядок и поставить развитие общества под контроль разума и науки. Направленность развития общества должна выйти из стихийного регулирования и встроиться в свою основу — движение общества к универсальности развития человека, которое задано сущностью человека как предметного существа, способного преобразовывать предметный мир по любым меркам, т. е. универсально. Таким образом, пространство родовой сущности человека начинает определять целесообразность, историю общества, этапы которой оцениваются с точки зрения большего или меньшего приближения общества к своей собственной универсальности, выраженной мерой родовой сущности человека. В истории появляется обоснованные идеи его прогресса и целей.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс писал, что «человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически, и теоретически он делает своим предметом род — как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле... что он относится к самому себе как к налично-

му живому роду, относится к самому себе как к существу универсальному, а потому свободному. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело... Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности или к самому себе как к родовому существу... Предмет труда есть... *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно и созерцает самого себя в созданном им мире»²⁸.

Все развитие производства — техники, технологий, соответствующих отношений людей в организации процесса труда и присвоения и т. д. — следует трактовать через пространство развертывания родовой сущности человека, которая придает обществу особую форму, — форму исторической идентичности с собой, прежде всего из-за неизменности родовой сущности человека. Поскольку производительные силы развиваются непрерывно, выражая как раз предметное и технологическое содержание родовой сущности человека, это во многом определяет и устройство формаций: последние можно трактовать как этапы движения общества — через пространство родовой сущности человека — к самому себе.

Так невидимая и невыявляемая внутренняя форма общества — родовая сущность человека (т. е. то, чем призван быть человек и что он может при развертывании его потенциала) — становится внутренней основой не только организации общества, его порядка, но и его собственного саморегулирования. Вместе с тем порядком общества, который задан выделенной Марксом формой всеобщности субъекта, открываются и некоторые условия, важные для сохранения этого порядка в историческом контексте.

Во-первых, эта всеобщая форма субъекта является одновременно как бы пределом развития общества, а потому приобретает функцию цели, направленности движения общества к будущему. Эта цель — постоянно открытое пространство для *будущего*, которое снимает любые другие пути развития общественной системы. Во-вторых, родовая сущность человека, — это кон-

станта, не подверженная каким-либо внутренним изменениям. Порядок общества, заданный всеобщностью субъекта на основе универсальной предметной деятельности человека — теоретически возможная, но практически до сих пор не осуществившаяся модель общественного развития. И причин основных здесь не-сколькo.

Прежде всего, необоснованным является само утверждение, что человек неуклонно и объективно вместе с обществом движется к ограничению и преодолению препятствий для своей свободы (самодетельности): чем сложнее становится само общество, тем закономернее вместе с новыми возможностями свободы возникают и новые факторы, которые ей противодействуют, создавая новые формы зависимости человека. Например, Маркс не мог еще знать, что возникнет зависимость человека от системы телекоммуникаций, СМИ и т. д. Таким образом, общество движется не по пути прогресса свободы, но постоянно возникающего нового уровня соотношения свободы и несвободы. А поэтому нет и четкого обоснования того, что люди *объективно* стремятся к достижению своей родовой сущности, т. е. что именно полнота ее реализации выступает движущей силой изменения и развития общества. XIX и особенно XX век показали, что рационализм не может своими моделями охватить сложность современного общества и человека, а потому иррациональная реальность, в том числе и небытие, в такой же мере притягивает массы людей, как и культура, и знание.

Против принципа заданности истории какими-то постоянными, предсуществующими целями выступили различные критики Маркса, особенно в сфере философии истории. Один из наиболее известных, Карл Поппер, резко выступил против марксистской трактовки будущего, которую он назвал ненаучным пророчеством. К. Поппер писал: «Марксизм — это чисто историческая теория, которая стремится предсказать будущий ход экономического и политического развития и, в особенности, ход развития революций... Поскольку Маркс практически исключал всякую социальную технологию, которую он осуждал как утопическую, его русские последователи оказались совершенно неприспособленными для решения гигантских задач в области социальной инженерии... Причина этого кроется в том, что экономические исследования Маркса полностью подчинены его

историческому пророчеству. Этот акцент на научное предсказание, что само по себе является важным и прогрессивным методологическим открытием, к несчастью, увел Маркса в сторону. Дело в том, что Маркс использовал некоторый правдоподобный аргумент, согласно которому наука может предсказывать будущее, только если будущее *предопределено*, — если, так сказать, *будущее присутствует в прошлом*, свернуто в нем»²⁹ (выделено мной. — М. Б.).

И далее английский философ делает характерный вывод: «Абстрактная идея “причин”, которые “детерминируют” общественное развитие, сама по себе совершенно безвредна, если она не ведет к историцизму. На самом деле ведь *нет никаких оснований*, по которым из этой идеи вытекала бы необходимость принятия историцистской позиции по отношению к социальным институтам, т. е. позиции, *противоположной* четкой технологической установке, принимаемой любым исследователем, в особенности детерминистом, когда он имеет дело с механическим или электрическим устройством. Нет никаких оснований также предполагать, что из всех наук только науки об обществе способны осуществить древнюю мечту — раскрыть, какое будущее ждет нас. Эта *вера* в научное предсказание судьбы основана не на одном только детерминизме; другим ее основанием является *смещение научного предсказания*, как оно осуществляется в физике или астрономии, и *широкомасштабного исторического пророчества*, которое предвидит в основных чертах главные тенденции будущего развития общества. Эти два рода предсказаний совершенно различны, и научный характер первого не может служить аргументом в пользу научного характера второго»³⁰ (выделено мной. — М. Б.).

Поппер был бы целиком прав в своей критике, если бы у Маркса не была выделена субъектная целевая причина — стремление человека преодолеть условия своего существования, выйти за их рамки. Эта цель действительно выявляет специфику социального — стремиться к самореализации всей полноты свободы и универсальности человека. Поэтому данную общую целевую причину, которая указывает на ход истории во времени, направление этого хода Маркс вскрыл: человек действительно в потенции «больше», чем он есть в данное историческое время, эпоху. Но Маркс не учел громадной абстрактности и общей нео-

пределенности выделенного им феномена — родовой сущности человека, а потому его историческая схема достижения этой цели выглядит упрощенно и вполне в духе рационализма эпохи Просвещения.

Родовая сущность человека — это скорее виртуальная символическая заданность общественного бытия, которая допускает переходы в самые разные направления, в том числе и в обратную сторону от прогресса, чем нечто реальное. Поэтому можно сказать, что на самом деле заслуга Маркса была в том, что он одним из первых ввел в социологию (если не считать, например, идеи А. Смита о «невидимой руке порядка», возникающей за спиной действующих подобно хаотическим молекулам индивидов, преследующих свой личный интерес) *ненаблюдаемый и неизмеримый объект*, родовую сущность человека, конструкцию, позволившую сформулировать основы научной теории общества. Родовая сущность человека — это общий смысл труда, свободы, изменения общества, направленности истории и др. И поскольку этот «конструкт» действительно позволяет внести в общественный процесс внутреннюю целостность и смысл, он заслуживает своего сохранения и конкретизации, с учетом специфики радикально изменившегося после Маркса мира.

Одним из философов-марксистов, кто попытался конкретизировать понятие «родовая сущность человека», уточнить его статус, был Дьердь Лукач. Прежде всего он выводит родовую сущность как пространство магистрального развития *живого* — от биологических организмов к развитию общества. Тем самым из умозрительной метафизической реальности у Маркса в работах венгерского философа-марксиста родовая сущность превращается в вид объективно существующего закона или «пространство», в котором движется развитие живых организмов и общества, создавая предпосылки появления субъекта.

Другими словами, из феномена, существующего во вневременном, константном бытии, дистанцированном от реальной истории, родовая сущность человека, по Лукачу, становится внутренним законом развития жизни в обществе, которая существует *реально* и идет от прошлого к будущему вместе с развитием самого общества.

Лукач пишет: «Немая (не осознанная, не нашедшая и не имеющая никакого осознанного выражения, однако в реальных

процессах бытия реально проявляющаяся) родовая сущность выступает... универсальной онтологической основополагающей категорией органического природного бытия... Идеалистическое заблуждение состоит в том, что в универсальности родовой сущности видят не выражение бытия, а только мысленную определенность (абстракцию). Однако эта «абстракция» никогда не существует как таковая, отдельно от истинной сущности существующей предметности»³¹.

Переводя родовую сущность из «абстракции» в реальность, Д. Лукач должен был бы показать ее «состав» или содержание, или, в крайнем случае, структуру. Однако вместо этого автор говорит лишь о росте влияния социальности вместе с историческим развитием общества: «...Труд и все непосредственно вытекающие из него формы практики в первую очередь оказывают сложное обратное воздействие на работающего, практически действующего человека; его деятельность распространяется на все более широкий круг занятий и одновременно становится все более дифференцированной и осознанной, а, как следствие этого, субъект-объектное отношение все более интенсивно превращается в доминирующую категорию человеческой жизни. Вместе с тем, закрепляя описанный процесс, постепенно формируется реальная социальность общества и тем самым — как экстенсивно, так и интенсивно — расширяется поле деятельности для целенаправленных установок; создавая это растущее поле деятельности, прежде всего общественно обоснованным способом, социальность одновременно конкретизирует его и там, где это необходимо, ограничивает (каким способом, непонятно. — М. Б.). ...Вследствие этого объективное воплощение родовой сущности не только возрастает, становясь во многих отношениях все более многосторонним, но и предъявляет отдельному практически действующему человеку все большие и все более дифференцированные требования. Этот процесс разворачивается — объективно и субъективно — в постоянном взаимодействии объективности и субъективности, порождая те основы бытия, исходя из которых человек, являющийся часто еще природной особью, постепенно может стать индивидуальностью (социальной и могущей существовать только в таком своем качестве)»³².

Описанный процесс оставляет в тени главное: за счет чего возрастает воздействие родовой человеческой сущности как де-

терминанты развития общества и личности? Лукач описывает следствия какой-то невыясненной причины (или причин), а потому и сама эта сущность по-прежнему остается «немой», т. е. сохраняет свой статус «вещи-в-себе».

Отсюда следует лишь один общий вывод: субъект в качестве «родовой сущности» не существует как реальность *внутри* развития общества вместе с другими свойствами последнего. В этом случае он не может противопоставить себя обществу как его инобытие. Но это «противостояние», или инобытие, требует выяснения собственного, отличного от общества (объекта) содержания родовой сущности человека или хотя бы (как у Маркса) задания какой-то функции, принципа, обеспечивающего самодостаточность этой сущности. Но несмотря на эти просчеты, идея формирования порядка общества — объяснения его закономерностей на основе всеобщих характеристик человека — входит в философию XX века и составляет одну из основ актуализации философской антропологии как генерального направления исследования проблемы человека и общества (истории, культуры и т. д.).

Другой моделью порядка общества, особой направленности его построения в связи с конституированием всеобщности субъекта является разработка М. Вебером таких вариантов социальной причинности (социального действия), в которых детерминизм сосуществовал бы с ценностным регулированием и соответственно казуальные суждения соединялись и дополнялись суждениями оценки. Эта модель раскрыта в его концепции рациональности.

Рациональность — это такое общесубъектное отношение к миру (прежде всего экономике, хозяйству), в котором внутренне соединяются нравственные и утилитарные, «технические» стороны регулирования различных проблем. Рациональность, следовательно, есть способ выявления (или внутренняя форма бытия) *субъектного* определения реальности, в котором возникает конкретный — капиталистический — порядок бытия и хозяйствования, поведения индивидов.

Отмечая, что рациональность есть всемирно-исторический процесс, который в форме целерационального действия «определяет» способ ведения хозяйства, управления, сам образ мышления людей, их образ жизни в целом, М. Вебер подчеркивает, что «формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него [человека] возможного и действительно при-

меняемого им расчета. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определенной группы людей жизненными благами осуществляется путем экономически ориентированного социального действия с точки зрения определенных... ценностных постулатов»³³.

Рациональность — это способ выявления самого субъект-объектного отношения, взятого в его всеобщей форме и предполагающего взаимодействие средств-целей как глубинное свойство бытия социума, общества в целом. Формальная рациональность тогда представляет само это отношение в его всеобщности, а материальная — применение этой позиции к определенным видам социального действия. Внутренне необходимым условием целерационального действия становится *расчет*, вычисление наиболее оптимальных вариантов достижения целей. Эти принципы М. Вебер убедительно обосновал в своей ранней работе «Протестантская этика и дух капитализма». Здесь автор исследует зарождение капиталистических «порядков» на основе трансформации протестантской этики в нормы целерационального действия, выступающие опорой капиталистического типа экономики и соответственно — новых социальных свойств, определяющих поведение личности.

«Дух капитализма» — это обобщенное проявление субъекта, выработанных коллективных форм поведения индивидов нового времени, ориентированных на рациональные отношения, «разумный эгоизм», личный «интерес» (К. Гельвеций). Однако осознание направленности своего поведения здесь (на первоначальном этапе капитализации общества) выражено в форме протестантской этики: служение Богу через праведный труд на пользу обществу. Именно здесь выделился и приобрел в дальнейшем самостоятельность *рационализм*, который стал всеобщей формой и содержанием межличностных отношений в западноевропейском обществе XVII—XVIII веков. Именно прояснение основ рационализма (разума) стало важной задачей немецкой классической философии от Канта до Гегеля и позволило исследовать деятельность и ее всеобщего «носителя» и реализатора — трансцендентального субъекта.

Рационализм — это не сам субъект, но *форма* его проявления. Субъектом здесь выступает, скорее, сам *капитал*, на основе сохранения и увеличения которого и организуется общество, его

собственный порядок. В этом отношении справедливо замечание Л.В. Скворцова, подчеркивающего, что «свободная самореализация такого субъекта [капитала], подчиненность ему внешних форм бытия может показаться пустой фантазией. Однако она приобретает определенную реальность, когда соотносится с движением капитала, этого действительного субъекта буржуазного общества, по отношению к которому реальные эмпирические индивиды выступают лишь в качестве средства осуществления его объективной воли, преобразующей все прежние общественные формы»³⁴.

Главный парадокс этого субъекта в том, что в своей целостности он полностью совпадает со свободой и субъективностью людей, но противостоит каждому отдельному индивиду как противопоставленная его воле необходимость. Этот же парадокс выражает рационализм: при ценности рационального, разумного поведения, признаваемой *всеми*, каждый отдельный индивид нарушает требования разумности, выделяя в противоположность другим индивидам свой личный интерес.

«Дух капитализма» — это принципы протестантской этики, перенесенные на почву капитализма. А.И. Неусыхин отмечает, что, согласно Веберу, той почвой, на которой возникает сам «дух капитализма», стали следующие направления протестантизма: кальвинизм, пиетизм, методизм и переkreщение³⁵.

Среди этих направлений ведущим для Вебера стало кальвинистское учение о предопределении, которое требовало от человека активной деятельности, что обеспечивало бы ему собственное спасение. Обоснованием этого для верующих стал сам облик кальвинистского Бога. Это «трансцендентное существо, абсолютно свободное в своей воле, которая понятна людям лишь настолько, насколько Он этого хотел. Почему Он хотел так, а не иначе, людям никогда не может и не должно быть понятным. Всякие попытки в этом направлении — дерзость, богохульство и грех... все сотворенное людьми само по себе несовершенно. Богу угодна лишь деятельность, направленная к усовершенствованию того, что является делом рук людских, но не самые ее результаты. Ибо в этой деятельности выражается стремление человека к совершенству, к Богу. У человека нет способов иначе проявить его, как путем работы в этом несовершенном, греховном людском космосе. Но, работая в нем, он должен помнить, что работает не для него, а во имя других высших целей»³⁶.

Предопределение — это исторически, пожалуй, первый шаг к «обмирщению» социально-субъектного бытия, воспринимаемого индивидами как необходимость. Средством этого становится обоснование включенности каждого индивида в это бытие через его *труд* (а не пост, молитву или литургию — как в прежней, чисто христианской системе регулирования). Предопределение — это открытие ценности труда через трансцендентное отношение к Богу. Последний — не что иное, как социальность (субъектность) в ее общей форме, т. е. состояние коллективного субъекта, выраженное в его направленности на реальность. Формой *светского* определения этой социально-коллективной необходимости, ее оценки и стал труд, работа. Ее нравственный смысл и в то же время общественную полезность определяет один из видных представителей пуританской идеологии XVII века Бакстер. Он считает, что работа — средство против плотских искушений человека, позволяет осмыслять его жизненный путь.

Работа стала важной добродетелью человека. И следовательно, делает вывод А.И. Неусыхин, «работа хорошо выполняла свою первую функцию — служить оградой от земных вожделений; она зажала в железные тиски аскетического долга личное потребление. Но... еще важнее была ее вторая функция, ибо работа как самоцель развязала руки безграничному производству ради производства. Все, что способствовало личному потреблению, познавалось греховным обожествлением рукотворного; все, что развивало и толкало вперед производство, награждалось религиозной премией — сознанием избранности, объявлялось богоугодным делом и священной обязанностью верующего»³⁷.

В отличие от модели Маркса, основанной на детерминизме общественного развития со стороны родовой сущности человека, лишенной самой по себе реальной *содержательности* и выделенной чисто теоретически, модель М. Вебера определяла *содержательность* всеобщности субъекта: внутренней основой и «мотиватором» рационализма, целерационального действия, в соответствии с которым выстраивался и порядок в обществе, была религиозная *нравственность*, которая приобретала статус объективной и жесткой детерминанты социально-ценностного поведения индивидов, их работы, труда как *богоугодного дела*, причем труда с осознанной общественной пользой — прибавления богатства. Религиозная нравственность — это основная «субстан-

ция» бытия христианского Бога-субъекта, который стал исходным пунктом для исторической трансформации всеобщности субъекта, описанной Вебером.

Таким образом, Вебер, в отличие от Маркса, не отрицает своей моделью субъектной основы порядка общества другие исторические его формы, но реализует *принцип историзма*: он доказывает, как из предшествующей формы субъектной детерминации общества и соответствующего порядка последнего возникает новая форма детерминации благодаря трансформации всеобщности субъекта. Это положение ценно с научных позиций. Оно, во-первых, *доказывает*, что субъектная детерминация и субъектно обоснованный, заданный порядок общества — не гипотеза, но объективная закономерность, которую надо исследовать. Во-вторых, оно требует при исследовании новой формы всеобщности субъекта искать то *содержание*, которое было основой прежней всеобщности субъекта, и показывать, благодаря чему и как это содержание трансформируется в новое, позволяющее открыть другую форму всеобщности субъекта, соответствующую изменившемуся обществу. В-третьих, открывается тот факт, что в развитии общества огромную роль играет объективная трансформация общесубъектной формы, без которой не может измениться мотивация современников и они не могут *освоить* новые формы исторической, социальной необходимости, поскольку здесь требуется *личностное* восприятие и легитимация этой необходимости, ее морально-нравственная, духовно-мировоззренческая, ценностная поддержка и присвоение.

Новое, следовательно, для своего утверждения в обществе должно быть «пропущено» через субъектную форму, благодаря чему оно приобретает *личностный смысл* и может быть воспринято современниками как наиболее очевидная и ценностно-выраженная реальность, т. е. как *их время*. Но здесь возникает уже другая проблема: какой «срез» всеобщности субъекта действительно строит общество, его порядок в наиболее универсальной форме, способной выразить объективность общественного развития, его внутреннюю закономерность? Этот вопрос будет рассмотрен ниже. А сейчас обратимся еще к некоторым вариантам субъектного построения порядка общества.

В выработанной М. Вебером модели социального порядка последний реализуется через целерациональное действие, в ко-

тором заметное место занимают суждение, оценки и смысл. Именно последний как некоторое «ядро» порядка общества разворачивается в ряде направлений феноменологически ориентированной социологии. Близко к ней стоит социология знания, в которой общество структурируется через язык, знаково-коммуникативные системы. Посмотрим на вариант модели социального порядка, который предлагают П. Бергер и Т. Лукман.

Не выделяя конкретно всеобщность субъекта, который подразумевается как интегральная форма общения, связывающая индивидов в нечто единое, эти авторы, тем не менее, подчеркивают, что «структура социальной реальности конституируется субъективными значениями»³⁸, которые образуются в ходе повседневной жизни и общения индивидов. Образующая реальность «интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реальности»³⁹.

Таким образом, функцию субъекта здесь выполняет интерсубъективное поле (пространство) общения, которое выражено смыслом и значениями и потому не существует как нечто объективное *само по себе*: оно целиком конституируется сознанием и позицией индивидов в их взаимных коммуникациях. Способом объективации этих значений, а также их обобщения является сам *порядок*, в котором существуют данные знаковые и другие системы: порядок — это, вероятно, единственное, что складывается как несводимая к личности интерсубъективная реальность, т. е. независимо от каждого отдельного индивида. «Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т. е. конституированной *порядком объектов*, которые были обозначены до моего появления на сцене». Средством формирования социального порядка является язык, используемый в повседневной жизни, он «постоянно предъявляет мне необходимые объективации и устанавливает *порядок*, в рамках которого приобретают смысл и значение и эти объективации, и сама повседневная жизнь»⁴⁰.

Авторы не обосновывают причин, способствующих упорядочиванию самых разных процессов общения, поскольку не выделяют форму, опосредующую это множество межличностных коммуникаций. Они лишь указывают, что язык, *поскольку он*

есть до меня, выполняет функцию такого упорядочивания. Первые шаги к упорядочиванию возникают через «схемы типизации», которые обеспечивают взаимопонимание индивидов в этих коммуникациях. Сама же социальная реальность становится пространством безличных типизаций (например, понятий, наименований, знаков и др.), которые открывают реальность ситуаций, возникающих в процессе общения.

Выделенная субъективность, таким образом, и принадлежит индивидам, поскольку они ее создают, и не принадлежит им, поскольку она *уже создана другими*, а потому имеет нормативный смысл. Наиболее универсальной коммуникационной системой, выступающей как проводник смысла и взаимопонимания, авторы считают язык, в котором создается интерсубъективное поле смысла, где каждый индивид, как «свой», так и чужой, дистанцирован, поскольку создает свою *позицию*, ищет свой смысл. Но все эти индивидуальные вариации поведения и смыслов, тем не менее, фиксируются в языке, который, «благодаря своей способности выходить за пределы “здесь-и-теперь”, соединяет различные зоны реальности повседневной жизни и интегрирует их в единое смысловое поле. Выходы за пределы (трансценденции) имеют пространственное, временное, социальное измерения»⁴¹.

Язык начинает играть роль всеобщности субъекта. Однако здесь «субстанцией» выступает не свобода, а поле коммуникаций, в котором содержится «континуум» смысла, — совокупность значимого, необходимого для общения и деятельности индивидов. Действительно, с формальной стороны язык объективирует, выявляет «наружу» информационные процессы в обществе. Но, с другой стороны, язык не опосредован коллективными субъектами, а тем более всеобщностью субъекта. Поскольку эта всеобщность вообще не выделена, язык непосредственно начинает играть роль субъекта, конституирующего порядок в обществе.

Здесь исчезает историческое становление общества, изменение форм всеобщности субъекта, поскольку порядок, заданный языком, — это некая *константа* социального бытия: последнее существует лишь постольку, поскольку индивиды способны существовать в осмысленном языково-заданном континууме смысла. Действительно, «человеческое существование помещено в контекст порядка, управления, стабильности»⁴²; и отсут-

ствие либо разрушение такого порядка равнозначно разрушению социума, а вместе с ним — и личности.

Однако авторы включают в реальность и человеческую реальность, а не просто общение, полагая, что «институциональный мир — это объективированная человеческая деятельность»⁴³. Соединение деятельности и общения завершает формирование поля коммуникаций: возникает некоторый *символический универсум*, понимаемый как «матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках универсума... символический универсум упорядочивает также историю. Он *связывает коллективные события в единое целое* (выделено мной. — М. Б.), включающее прошлое, настоящее и будущее»⁴⁴.

Однако какой же объект противостоит этому субъекту? В рамках данной концепции — никакой. Социум *только* субъективен, поскольку он формируется лишь на основе смысла и смысловых отношений, т. е. принципиально на основе сознания личности. Но без собственного объекта субъект становится *лишенным процессуальности*, движения, изменений: он существует как некая данность, которая всегда присутствует для индивидов как *настоящее*, т. е. «здесь-и-теперь», несмотря на то, что в нем различается прошлое и будущее. Такой субъект — лишь пространство объективированных и структурированных коммуникаций, в которых сам порядок вещей возникает как бы «сам по себе». Тогда возникает проблема согласования этого порядка (за который индивиды не отвечают и на который не воздействуют) и личностного, смыслоориентированного поведения индивидов.

Следовательно, смысловой, феноменологически выраженный «срез» порядка общества, в котором нет объективных оснований построения такого порядка, не позволяет раскрыть и существенные свойства всеобщности субъекта, которые проявляются *лишь во взаимодействии его с объектом* и вне последнего остаются также невыявленными (цели, историчность субъекта, его важнейшие функции, виртуальность, логика объективации и др.).

Отсюда вывод: поиски всеобщности субъекта, который должен формировать и удерживать в своем регулировании все усложняющуюся общественную систему-объект, должны опираться на такие основания, которые реально *сохраняют все основные*

всеобщности субъекта при изменяющемся обществе. Из принципа взаимодействия этого субъекта с объектом следует, что такие основания должны «добываться» из нового качества общественной системы и «перерабатываться» совокупной субъективностью индивидов, выраженной в их свободной активности, стремлении к самореализации, т. е. освоению новой общественной реальности, которая открывается перед каждым поколением, вступающим в жизнь.

Конечно, всеобщность субъекта всегда будет связана с коммуникациями, смыслом, деятельностью, предметностью человека, с его рациональностью и оценкой причинных связей в социальном действии. Однако все это должно быть схвачено некоторыми общими качествами общества-объекта, детерминирующего свою рождающуюся субъектную форму.

Прежде чем пойти дальше, рассмотрим еще один вариант построения порядка общества на субъектной основе, связанный с постоянно возникающим и столь же постоянно разрешающимся противоречием между субъектом и объектом. Это — теория социокультурной динамики А.С. Ахиезера, в которой он рассмотрел специфику циклических форм исторического процесса в России ⁴⁵.

Концепция А.С. Ахиезера опирается на конкретизацию такого механизма адаптации, как вызов внешней среды — ответ данного сообщества (А. Тойнби и др.). Вызов — это изменение среды, вызванное инновационными процессами в культуре, экономике, технологиях и др., приводящими к перемене условий существования данного общества; ответ — соответствующее этим требованиям изменение общества, которое осваивает данные новые условия, восстанавливая равновесие между собой и средой.

Ахиезер исходит из данности процесса общественного воспроизводства, в основе которого лежит *активность* (социального) субъекта. Всякое снижение уровня такой активности вызывает опасные коллизии в обществе и грозит его распадом. Поэтому социум — это внешне выраженная динамика воспроизводства, структурированная в отношениях, нормах и т. д. Социальная структура оказывается консервативным элементом, а потому постоянно стоит перед проблемой усвоения новаций, идущих от культуры. Культура в концепции этого автора выражает функции субъекта, который «один способен через воспроизводствен-

ную деятельность интегрировать распадающийся мир, соединяя предметность, т. е. внечеловеческую, объективную логику и ценности, т. е. свое субъектное содержание в процессе самоосмысления и самоизменения. Социальный субъект выступает как фокус смыслообразования и интеграции»⁴⁶.

Культура — это непосредственный результат и *форма* активности субъекта, «важнейшая сторона воспроизводственной деятельности общества, человеческой истории. Культура — концентрированный, организованный опыт человечества, основа понимания, объяснения, принятия решения... Культура всегда незавершена, недостроена, абстрактна по своей природе, так как все ее накопленное содержание всегда недостаточно для каждого конкретного действия в конкретных условиях места и времени. Она содержит в себе больше вариантов возможностей формирования социальных отношений (организационных, технологических, моделей государственного устройства и т. д.)... Тем самым культура открывает возможности творчества, расширение веера человеческих потребностей и возможностей. В этом важное воплощение человеческой свободы»⁴⁷.

Для постоянно избыточной культуры ее социальные формы воплощения оказываются слишком узкими (т. е. субъект в своем трансцендировании постоянно выходит за рамки объекта — социума). Следовательно, социум теперь должен адаптироваться к культуре за счет расширения внутренней (информационной) емкости, выявления внутреннего пространства через изменение своей структуры. Он, следовательно, должен расширить свои социальные отношения, выйти за рамки действия собственных норм. Но поскольку в данных нормах он *реально существует*, то он действителен, а в новых нормах он ставится под вопрос, связан различными запретами, защитными механизмами. Это — объект по отношению к культуре-субъекту. Проблема заключается в том, чтобы сохранить воспроизводственные возможности социума через новые нормы, продуцированные культурой, поскольку выход за рамки этих норм может стать катастрофическим, так как социальные отношения «могут оказаться неспособными обеспечить достаточный уровень эффективности (самовоспроизводства и саморегулирования. — М. Б.), т. е. оградить себя от роста дезорганизации»⁴⁸.

Социальный порядок восстанавливается в концепции А.С. Ахиезера через его модификации, возможность трансформироваться, снять «зазор» между собой и культурой-субъектом.

Социум реагирует на это направление своим *расколом* — распадом на противоположные группировки, которые ориентированы на разные полюсы дуального восприятия реальности (типа «добро — зло» «новое — старое» и т. п.). Автор выделяет три основных механизма такой трансформации социума: *инверсия* (поворот противостоящих друг другу социальных групп на противоположные полюсы ориентации), *медиация* — нахождение согласия, консенсуса между ними и *смена нравственного идеала*, представляющего собой некоторую установку на будущее, которая способна преодолеть раскол, восстановить комфортность самоощущения индивидов в новой ситуации.

Выдвижение вариантов этого идеала в свою очередь задано двумя основными и противоположными идеалами — соборным, в котором выражена позиция общества, совокупности «малых миров» — самоуправляемых сообществ, и авторитарным, выражающим согласие общества на значительное усиление роли государства. Кстати, в концепции А.С. Ахиезера государство выступает как «медиатор», по-своему способствующий разрешению коллизий между культурой и социумом. Оно усиливается, когда эти стороны оказываются неспособными разрешить противоречия, снять или преодолеть раскол, и ослабевает, когда этот процесс идет более успешно.

Рассматривая историю России, автор выделяет две большие эпохи, или два цикла, в которых повторилась последовательность смены идеала: от соборного и других, смешивающих интересы общества и государства, к авторитарному — вершине государственного могущества, а затем обратно — к ослаблению авторитарного начала и возвращению к соборным, либеральным ценностям. Первая эпоха — от Киевской Руси до февраля 1917 года, вторая — от октября-ноября 1917 г., социалистической революции, сменившей государственность России, до 1985 года — начала «перестройки». Конец обеих эпох — дискредитация государственности и переход общества к самоуправлению и вместе с этим — к формированию новой государственности.

В каждой из них повторяется последовательность смены идеалов и их количество («маятник Ахиезера»), т. е. сохраняется об-

щая логика адаптации социума к культуре, выражая некоторую «длинную волну», структурно повторяющуюся, хотя и во второй раз на порядок более короткую, чем в первом периоде — самодержавной феодальной России.

Ахиезер выявляет не просто адаптацию социума к культуре как форму воспроизводственного процесса и одновременно восстановление порядка общества в изменяющихся исторических условиях, он открывает константы этого процесса, заданные ритмичностью истории, ее волновым выражением. В истории России нет ни прогресса, ни регресса. Есть только некий цикл, в котором все возвращается «на круги своя», чтобы потом повториться сначала.

Сделаем некоторые выводы. Рассмотренные варианты формирования порядка общества тесно связаны с характеристиками той всеобщей субъектной основы, которая активно формирует этот порядок, причем каждая из этих «моделей» не противоречит другой, вскрывая новые и новые пласты построения общества на субъектной основе. Все они, конечно, выражены в функционировании общества, открывая сложность и многоаспектность формирования его устойчивости.

Несмотря на многообразие этих моделей, все они демонстрируют определенную *ограниченность* формируемого благодаря субъекту типа общества. Эта ограниченность выражена в том, что требует уточнения ряда вопросов. Статус бытия всеобщности субъекта, основания его порождения, особенности «снятия» и аспекты регулирования общества — все это в существующих моделях специально не рассмотрено. Всеобщность субъекта «вводится» как некоторое внутреннее качество общества, выражающее его самодетерминацию и саморегулирование.

Далее, для всех моделей характерно рациональное, аналитическое рассмотрение всех «компонент» этого субъекта и способа его участия в воспроизводстве общества, его порядка. Но поскольку такой субъект не только концептуальная, но и *онтологическая* реальность, он строится как фрагмент или условие общественного *бытия*, а потому лишь частично осознается людьми, в том числе и теоретиками. Следовательно, в его существовании имеются иррациональные, неосознаваемые «компоненты», наличие которых в целом и определяет полноту, *целостность* общества, которое выстраивается на основе такого субъекта.

Важным является и результат такого построения — общая характеристика общества, создаваемого через эту субъектную форму. Поскольку мы рассматриваем *социальное* воспроизводство, абстрагируясь от материального производства, его экономических форм и т. п., то полезно раскрыть те черты *социума*, которые проявляются *вместе* с его всеобщей субъективной основой. Игнорирование последней в общественном (социальном) воспроизводстве — один из источников современного феномена *дефицита социального*: не только упрощенного понимания социальных отношений и самой социальности, но и резкого уменьшения сферы социальной детерминации. Гражданское общество как постулируемый идеал развития России парадоксально тем, что не включает социальность, а ограничивается лишь взаимодействием экономики, политики и права. Именно поэтому для раскрытия места, роли и свойств всеобщности субъекта, задействованных в воспроизводстве общества, его социальной сферы, остановимся на тех особенностях социума, которые уже начали исследоваться в современной литературе.

2.3. Социум как проекция всеобщности субъекта

Второстепенная роль социального, которая сохраняется и в мировоззрении, и в политике современного общества, в том числе и России, связана с тем, что социум не приобрел своей всеобщей формы (основы): все типы социальных субъектов, которые в нем заданы, имеют как бы частичный характер, а потому не могут конституировать его автономность. Между тем всеобщность экономического, производственного процесса уже не требует обоснований, как и связанная с ней всеобщность техносферы, современной информационной среды.

Рассмотрение существующих моделей воспроизводства общества на основе всеобщности субъектов, включенных в эти модели, сразу же значительно повышает роль субъективно-нравственного, культурного начала в существовании общества. Тем не менее приведенные выше «варианты» общества, конституированные своими концепциями субъектов, оказываются также частичными, а потому лишенными реальной автономности и исторической устойчивости. Причина вновь в неполноте реализации социального, частичности его самораскрытия из-за того, что об-

разующие его субъекты «проявлены», т. е. концептуально обозначены лишь фрагментарно, неполно.

Поэтому для выявления более универсального основания всеобщности субъекта и возможности последующего анализа такого субъекта, его роли в формировании общества и средств его регулирования важно посмотреть на социум не только как на совокупность социальных субъектов, выстраивающих свои многообразные отношения друг с другом и с различными сферами общественной системы, но и как на нечто целостное, в пространстве которого и выявляется все многообразие жизни общества: социум становится условием самовыявления общества, основой его реального теоретического и практического освоения в ту или иную историческую эпоху. Поэтому социум «задан» не только социальными субъектами, но и более глубинным субъектно-информационным отношением регулирования, в котором он и обнаруживает свои субъектно-детерминирующие свойства.

Поэтому не вызывает сомнений то, что социум должен иметь такой «механизм интеграции», благодаря которому обеспечивается возможность выявления смысла любой вещи с позиции целостности *общественной формы* — того субъектного видения и оценки вещей со стороны данного сообщества, которое складывается в определенный период времени. Общественная форма — это некоторая мера заданности, или «проявленности», вещей, уровень их существования для данного общества, его населения как основа согласования вещей с интересами, целями, практическими и жизненными потребностями людей. Таким образом, общественная форма соединяет субъективное и объективное на любом данном этапе истории; эта форма создает тот особый внутренний каркас, в соответствии с которым любое предметное, объективное бытие разворачивается для своей встречи с субъективным.

Социум, таким образом, «выносит на поверхность» именно ту меру и то мировосприятие, в которых обеспечивается существование данного общества вместе с его структурой и организациями. Это «вынесение наружу» — одновременно и интеграция отдельного в целое, и выявление тех закономерностей, которые связаны с целым и его обеспечивают; социум — это особый способ преодолеть информационную избыточность, общую неопределенность, выделяя в последней контуры «бытия-для» и все другое в нем оставляя в тени возможного, а для данного сообще-

ства — небытия этого «остатка». Социум «распределяет» бытие и небытие, настоящее и «снятое» в нем прошлое, он постоянно сохраняет способность начинать действие с данного момента, с установленного исходного пункта.

В социальном соединяются свобода и информация, образуя внутреннюю форму субъективного, вместе с которой выявляется «наружу» и нормативность, сфера должного. Последнее — не что иное, как опосредование единичностей их общей формой. Поэтому сознание людей, в котором выражены позиции, смыслы, оценки, развернутые в сфере социального, лишь некоторая поверхность разнообразных активных процессов, которые «пропускает через себя» социальное, связывая внутреннее и внешнее, виртуальное и реальное.

Из этого логически следует, что все указанные процессы заданы той общей функцией регулирования, которая проходит через социальное и структурно выделяется во всеобщности субъекта: субъект этого уровня, образуя важнейшее условие бытия и социума, и общества в целом, встроен именно в социум, что обеспечивает последнему возможность быть зеркалом, отражающим смысл любых процессов, отношений, вещей не только в контексте отдельных частных ситуаций, но в первую очередь для всего общества, его населения.

Структура социальной сферы создана *проекцией всеобщности субъекта*, корректирующей процесс порождения любых организаций, институтов на двух уровнях, выступающих, во-первых, как функционально специализированная деятельность, а во-вторых, как проекция или «материализация» всеобщности субъекта. Именно в рамках этой двойственности любая организация имеет собственную профессиональную этику, ценности, осознает собственную миссию и смысл своей работы. Все это не является продуктом деятельности конкретной организации, но приносится в нее потому, что в ней «материализуется», объективируется всеобщность субъекта, становясь социальной формой. Именно такой механизм, например, создает социальные институты как особые средства или инструменты освоения потенциала социума. Такое освоение — это связывание особенного (их собственная деятельность) и общего (в котором эта деятельность выражается в качестве смысла, направления к определенной цели). Институты выявляют общее потому, что общее выявляет и ма-

териализует те функции, отношения, которые превращаются в институты — структурно-организационную деятельность и общение людей.

В современной литературе уже обосновано положение, что в основе введения понятия «“социальный институт”... лежит потребность выразить определенную реальность... такого рода реальностью выступает надындивидуальный субъект общественной деятельности, не совпадающий ни с историческими формами общности людей, ни с демографическими группами. Институционализированный субъект не существует вне деятельности и отношений отдельных индивидов, но вместе с тем он *имеет свою логику развития* (выделено мной. — М. Б.), и его существование не менее реально, чем существование самих индивидов»⁴⁹.

Социум, следовательно, особое пространство, в котором «на фоне» общего информационно-смыслового поля, его целостности как бы обособляются как всеобщность субъекта (это сторона, нормативно регулирующая весь социум), так и социальные общности: этносы, классы, социальные группы и др. Здесь же обособляются институты и организации, роли и статусы, образуя социальные структуры в самых различных аспектах. Но для нас здесь главное — различие между всеобщностью субъекта и социумом. Рассмотрим далее их связь и то, что, собственно, их разделяет.

Прежде всего важно подчеркнуть, что всеобщность субъекта существует «над» и «по ту сторону» различных интересов, психологических и других проявлений конкретных социальных субъектов. Это происходит потому, что все эти субъекты с их установками и свободой встроены в пространство всеобщности субъекта так, что *регулируются* им, т. е. находят здесь обоснование собственным действиям и поведению. Смысл данного регулирования находится в онтологической плоскости: благодаря ему возникает идентификация бытия личности (в том числе и плоскости свободы) и социума, порождая сферу очевидности и непосредственного переживания, присвоения окружающей среды данными индивидами, социальными группами и общностями. Всеобщность субъекта открывается для конкретных социальных субъектов — как глубинный срез их собственного бытия, вместе с которым выявляется некоторый порядок, созданный «за их спинами», но согласующийся с интересами, самосознанием и мировосприятием этих субъектов.

Индивиды «перемещаются» и общаются в пространстве, охваченном всеобщностью субъекта, иначе, нежели в пространстве экономики, труда, государственного управления: они существуют в этом первом вместе со своей свободой, т. е. максимально полно проявляясь в социуме как личности. Поэтому всеобщность субъекта проявляется как «изнанка» социального, принципиально не выходящая на уровень особенного и личного. Предварительно можно сказать, что всеобщность субъекта — *субстанция социального*, сохраняющая статус последнего для общества как нормативно-регулятивной сферы бытия. В этом отношении существует известное сходство между всеобщностью субъекта и «центральной зоной культуры» (Э. Шиллз), программирующей самоидентичность этноса, его самобытность: в том и другом случае не существует непосредственного их осознания индивидами, которые воспринимают лишь символические, модифицированные образы этих внутренних форм бытия, проявившихся вовне.

Однако на этом сходство завершается. И если социум формирует свою основу на уровне наднациональном и закладывает в качестве основания свободу личности, то центральная зона культуры, наоборот, направлена на сохранение самобытности данного народа, этноса и потому продуцирует традиционность, подчинение индивидов разного рода нормам и правилам, которые формируют свободу поведения лишь в их рамках. В этом — один из видов соединения необходимости и свободы. Необходимость сохранения этноса и его культуры выражается в его самотождественности, а потому и в сохранении собственной основы, в то время как личность и ее свобода открыты для любых форм деятельности. Но этнос формирует личность таким образом, что свобода индивида реализуется прежде всего в формах данной культуры, традиций, которые не осознаются и не переживаются как что-то устаревшее и консервативное. «При всех трансформациях жизни этноса, — замечает С.В. Лурье, — при любой смене инвариантов культурной традиции, присущей тому или иному этносу, неизменной остается “центральная зона его культуры”». До тех пор, пока эта “центральная зона” не разрушена, этнос сохраняет свою идентичность, каковы бы ни были внешние формы выражения этой идентичности»⁵⁰.

Всеобщность субъекта — это одновременно и наследие, и модификация статуса и функций центральной зона культуры.

Всеобщность субъекта динамична, она соответствует изменению масштаба общества и развиваемой в нем коллективной свободе (субъективности). Но константна здесь функция регулирования, обеспечивающая внутренние условия устойчивости общества. Динамизм субъекта в том, что его всеобщность оформляется постоянно в новую символику, приобретает новые цели, изменяет свою инфраструктуру, чтобы сохранить возможность регулирования изменяющегося общества.

Поэтому наиболее важным аспектом всеобщности субъекта выступают его особые способы выражения побудительности к действию индивидов — субъектов и социальных общностей. Речь идет о грамматике обычного языка, в котором выделены модусы должного и нормативного; ценностях, притягательных именно потому в своей нормативности, что в этой грамматике определяется осмысленность и направленность свободы любого члена общества; мировоззрении, выражающем лишь на поверхности интересы социальных субъектов, а в своей глубине — именно внутреннюю социальную меру свободы и субъективности, т. е. открывающем такой общий субъект, для которого открывается и каким создается тот порядок мира, который исследуется философами, представителями культуры и искусства.

Эта побудительность так или иначе выражена в стиле поведения, принимаемом эпохой в целом, в форме публичности, в которой выделяется и получает оценку все единичное. Важным проявлением функции побудительности, которая образует зависимость и возможность регулирования, являются цели, вообще любые образы будущего, вырабатывающиеся в данном обществе или в данную эпоху, если только они приобретают масштабы и статус всеобщности.

Второе специфическое свойство всеобщности субъекта, которого нет в социуме как таковом, — внутренняя напряженность, связанная с тем, что именно *качество всеобщности* субъекта, в котором выражается потенциал достигнутой свободы, ее внутренняя «энергетика», обеспечивает социальное воспроизводство и вместе с этим — устойчивость общества. Это качество — не что иное, как активность индивидов, совокупные усилия, препятствующие распаду общества и возникновению хаоса, интегрированные во всеобщий социокультурный «настрой» состояния общества, в его целостность. А.С. Ахиезер подчеркивает: «Вос-

производственная деятельность противостоит *социальной энтропии*, то есть социальной форме второго закона термодинамики, постоянному процессу разрушения, дезорганизации культуры, социальных отношений, постоянной тенденции роста дезорганизации. Воспроизводственная деятельность сообщества, которое как носитель воспроизводственной деятельности есть *субъект* (выделено мной. — М. Б.), *сообщество-субъект*, — единственная преграда социальной энтропии, способная не только ее остановить, но и повернуть вспять»⁵¹.

Таким образом, всеобщность субъекта — это живая душа социума, его постоянное внутреннее самодвижение и самореализация, поскольку именно в человеческой деятельности, общении, стремлениях, усилиях существует любое общество. Эта всеобщность выражена в «чувственно-сверхчувственной форме», виртуально, так как сама по себе не имеет какого-либо предметного «вида». Это, скорее, особая невидимая среда, стихия, в которой «делается история» путем снятия неопределенности, выбора форм «объективации» различных тенденций, интересов, зависимостей и т. д.

Но что же тогда сам социум, если его «отделить» от всеобщности субъекта? Во-первых, это совокупность реальных индивидов, существующих в самых различных организационных формах (коллективы, группы, сообщества), часть из которых существует в виде коллективных социальных субъектов. Это сфера мышления, чувственных, эмоциональных отношений, оперирование различными предметными средствами, системами связей, информацией и т. д. На этом уровне в социуме поведение регулируется не только интересами и объективными закономерностями, но и смыслами, значениями, функциями вещей, отношений, связей.

Во-вторых, это совокупность институтов и подсистем, функционально различных и специализированных. Этот «каркас» социального частично порождается самими людьми (субъектами), а частично — системными закономерностями, организующими инфраструктуру социума. Сюда же входят «твердые», формально выраженные отношения, сеть зависимостей в плане власти, специализации и разделения деятельности, статусов, социальных ролей и т. п. Это «система порядка», заданная межличностными и межгрупповыми отношениями, опосредованными социальной структурой.

В-третьих, это совокупность разных культур, организованных на основе различных социальных общностей и систем ценностей. Эти культурные миры имеют собственную символику, языки, значения и нормы; они хотя и открыты для взаимодействия с другими, но гомогенны в плане своей собственной целостности (культура села и города, субкультура молодежи и т. д., этнокультуры).

Наконец, в-четвертых, социум «пересекается» другими сферами общества: экономической, политической, информационной (СМИ), технологической и др.

В обычном понимании социальная сфера — как совокупность различных условий жизни людей — не предполагает своей общесубъектной основы, тем более в виде какого-либо «иногобытия». Сегодня существуют авторы — специалисты в области социальной философии, сомневающиеся в существовании коллективного субъекта, не говоря уже о всеобщем. Так, авторы учебника «Философия» (М.: Инфра-М, 2000), считая, что «субъектом является тот, кто обладает собственными потребностями и интересами и инициирует активность, которая направлена на их удовлетворение и осуществляется посредством самостоятельно выработанных и усвоенных программ поведения, именуемых в совокупности сознанием (и волей) субъекта»⁵², задаются вопросом о существовании коллективного субъекта. Они пишут: «...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, уподобляются органам тела или винтикам машины и утрачивают свойство субъектности — способность иметь и реализовывать собственные потребности, интересы и цели поведения;

2) субъективность индивида в социальной группе сохраняется, но сама она обретает некоторые субъектные свойства, которые присущи только ей и не могут быть обнаружены в индивидуальном поведении ее членов»⁵³. (Это как раз наш случай.)

Как же обосновывают авторы эту свою позицию? Да просто тем, что не допускают каких-то виртуальных или сверхчувственных способов бытия социума, останавливаясь лишь на очевидном — субъективности индивидов. Вот ход их рассуждений. «С первым

тезисом вряд ли можно согласиться... конечно, существуют такие социальные коллективы, в которых индивидуальная свобода стеснена максимально и человек является лишь средством достижения неких надындивидуальных целей поведения. Примером такой системы может служить рабство. Однако даже здесь принуждение имеет свои границы, и человек не теряет субстанциальную возможность выбора — принимать навязанные ему правила поведения в целях биологического самосохранения, выживания или восстать против них, отстояв свою свободу хотя бы ценой неминуемой гибели... нельзя согласиться и со вторым тезисом. Представить себе общественное объединение людей, обладающее собственными потребностями (а иных свойств и критериев субъекта авторы себе не представляют. — М. Б.), интересами и целями, отличными от интересов образующих их людей, — задача скорее научной фантастики, чем трезвого философско-социологического анализа». И авторы делают общий характерный вывод: «Мы склонны поддерживать позицию “универсализма”, но не склонны согласиться с необоснованным “очеловечиванием” матриц социального взаимодействия, с *приписыванием им способностей действующего субъекта*»⁵⁴ (выделено мной. — М. Б.).

Из этого следует лишь один вывод: признать основания всеобщности субъекта, необходимость его бытия нельзя на основе лишь таких факторов, как потребности, сознание, деятельность, т. е. на уровне социально-психологическом, что уже было рассмотрено выше. Этот уровень равнозначен бытию социальной предметности (институты, учреждения, отношения и т. д.) и практически не выходит за рамки уже отмеченного выше «натурализма». Действительно, коллективный субъект не имеет собственного сознания, это не особое существо и у него, конечно, нет своих потребностей. Но на уровне бытия (а не сознания) коллективный субъект существует как выраженная в свободе, деятельности, активности и т. д. социальность, как то качество, которое связывает индивидов в целостность, детерминируя их собственные поступки и решения.

Для того чтобы выйти на всеобщность субъекта, превратив его в специальный субъект анализа, необходимо выйти на уровень виртуального бытия, которое способно прояснить, как возможна коллективная свобода, принимающая функции субъекта, или почему существование общества невозможно без такого всеобщего основания, которое имеет свойства и функции субъекта.

Виртуальность бытия всеобщего субъекта — это единственное пространство, в котором сохраняется субъектное на уровне надличностном, т. е. как объективная для индивидов реальность. Виртуальность — это мир «между» сознанием и бытием, т. е. между идеальным и материальным. В каком-то смысле это напоминает «третий мир» в философии К. Поппера — мир объективного знания.

Виртуальность всеобщего субъекта — результат нескольких условий: порождения такого субъекта совокупной деятельностью и свободой индивидов, которая «переносится» в общественную форму этого субъекта; его объективного по отношению к индивидам статуса: индивиды подчиняются требованиям такого субъекта, хотя неосознанно для себя порождают его своей деятельностью и самореализацией; сохранения в субъекте основных свойств и функций, присущих индивидам и коллективным социальным субъектам; наконец, особого существования всеобщего субъекта в виртуальном пространстве и времени: бытие данного субъекта «не затрагивается» реальными социально-историческими изменениями, процессами, временем развития общества вплоть до определенной границы или меры — лишь когда субъект перестает соответствовать по своему масштабу постоянно растущему обществу, т. е. теряет возможность воздействовать на сохранение (данного) порядка, он претерпевает трансформацию, изменяя свои цели, тексты, символику как результат интеграции им нового уровня и качества свободы людей, новых форм их деятельности, обогащенных технологиями и улучшением организации на основе растущих знаний и приобретенного опыта, развития культуры.

Поэтому только виртуальность обеспечивает субъекту роль «свидетеля», фиксирующего общественные изменения через собственную тождественность, константность. Но если прекращается воспроизводственная деятельность индивидов, социальных субъектов — разрушается и всеобщность субъекта, теряя свое порождающее основание: снятие виртуальности здесь означает прекращение существования субъекта. Посмотрим теперь на эту виртуальность конкретнее.

Примечания

¹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: В 3 ч. Ч. 3. М.: Философское общество СССР, 1991. С. 41.

² Осипов Ю.М. Опыт философии хозяйства. Хозяйство как феномен культуры и самоорганизующаяся система. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 117.

³ Там же. С. 164.

⁴ Ковалев А.М. Диалектика способа производства общественной жизни. М.: Мысль, 1982. С. 40—41.

⁵ Там же. С. 163.

⁶ Философия: Учебник / В.Г. Кузнецов, И.Д. Кузнецова, В.В. Мионов, К.Х. Молдэян. М.: Инфра-М, 2000. С. 275.

⁷ Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 96—97.

⁸ Там же. С. 97—98.

⁹ Иванов В.П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев: Наукова думка, 1977. С. 167.

¹⁰ Там же. С. 132.

¹¹ Там же. С. 134.

¹² Яцкевич А.Ф. Диалектика объективного и субъективного в проявлении законов общества. Минск: Изд-во БГУ, 1982. С. 75—76.

¹³ Там же. С. 117.

¹⁴ Скворцов Л.В. Субъект истории и социальное самосознание. М.: Политиздат, 1983. С. 133.

¹⁵ Байлук В.В. Социальный детерминизм: категориальный анализ. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1983. С. 75.

¹⁶ Крутова О.Н. Человек и история: проблема человека в современной философии марксизма. М., 1982. С. 23.

¹⁷ Общественные отношения. Вопросы общей теории. М.: Изд-во МГУ, 1981. С. 25—26.

¹⁸ Мокляк Н.Н. Социальные отношения: структура и формы проявления. Киев: Наукова думка, 1986. С. 25.

¹⁹ Производство как общественный процесс. М.: Мысль, 1986. С. 42, 46.

²⁰ Яблокова Н.И. Социальный субъект: тенденции, сущность и факторы становления. М.: МГТУ, 2000. С. 195.

²¹ Бурлова Т.А. Социальная неодновременность: проблема темпорального сознания в обществе и истории: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1997. С. 16—17.

²² Голикова Л.В. Ритмическая структура социальных процессов и их динамика: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1991. С. 9—10.

²³ Социальная философия в конце XX века. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 175—176.

²⁴ Противоречия и императивы общецивилизационного процесса // Вестник МГУ. Серия 12. Социально-политические исследования. М., 1992. С. 12.

²⁵ *Корсунцев И.Г.* Прикладная философия: субъект и технологии. М.: ИПК госслужбы, 2001. С. 75.

²⁶ См.: Там же. С. 69—116.

²⁷ *Вильчек В.* Прощание с Марксом. М.: Прогресс: Культура, 1993. С. 8.

²⁸ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 564—566.

²⁹ *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М.: Изд-во «Культурная инициатива», 1992. Т. 2. С. 99—101.

³⁰ Там же. С. 102.

³¹ *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991. С. 74—75.

³² Там же. С. 78—79.

³³ *Veber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: In 2 Bde. Bd 1. Tubingen, 1956. S. 60.

³⁴ *Скворцов Л.В.* Указ. соч. С. 98—99.

³⁵ *Неусыхин А.И.* «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 611.

³⁶ Там же. С. 612.

³⁷ Там же. С. 619.

³⁸ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995. С. 33.

³⁹ Там же. С. 38.

⁴⁰ Там же. С. 41.

⁴¹ Там же. С. 69.

⁴² Там же. С. 87.

⁴³ Там же. С. 101—102.

⁴⁴ Там же. С. 158, 168.

⁴⁵ См.: *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 3 ч. М.: Филос. общество СССР, 1991.

⁴⁶ *Матвеева С.Я.* Первый опыт социокультурного словаря // *Ахиезер А.С.* Россия... Ч. 3. С. 9.

⁴⁷ *Ахиезер А.С.* Россия... Ч. 3. С. 159—160.

⁴⁸ Там же. С. 365—366.

⁴⁹ *Андреев Ю.Л., Корженевская Н.М., Костина Н.Б.* Социальные институты. Содержание, функции, структура. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1989. С. 5—6.

⁵⁰ *Лурье С.В.* Историческая этнология. М.: Аспект-Пресс, 1997. С. 216.

⁵¹ *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 2 т. Т. 1. 2-е изд. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. С. 56.

⁵² *Философия: Учебник / В.Г. Кузнецов, И.Д. Кузнецова, В.В. Миронов, К.Х. Момджян.* М.: Инфра-М, 2000. С. 321.

⁵³ Там же. С. 322.

⁵⁴ Там же. С. 322—323.

ГЛАВА 3 **ВСЕОБЩНОСТЬ СУБЪЕКТА: СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ПУТИ ВОЗДЕЙСТВИЯ НА ОБЩЕСТВО**

3.1. Виртуальность бытия всеобщности субъекта

Информационное общество, в которое входит современный мир, значительно актуализирует проблему виртуальности, раскрытия ее собственной природы и особенностей взаимодействия с реальностью. Информация — это содержание без четкой формы. Именно поэтому для своего обнаружения она постоянно выражается в символических и знаковых подсистемах, языке, образах, текстах, схемах и т. д. Без своей оформленности информация — это «вещь-в-себе». Как замечает В.З. Коган, «информация в скрытом виде, информация как «вещь-в-себе» — это базовый факт. «Вещью-для-нас» ее делает конституирование знаковой копии»¹. Для сознания, таким образом, «неоформленной» информации не существует, хотя ее прекрасно воспринимают приборы. Следовательно, информация становится воспринимаемой человеком, когда она приобретает смысл — нечто такое, что не существует объективно-вещественно.

Осмысленная информация адресована человеческому сознанию, субъективности; она связана с формированием и устойчивостью социума. Следовательно, субъект — это способ «считывания» с информации заложенных в ней значений и смыслов, которые она передает. Однако информация мало исследована с

позиций бытия субъекта, а если учитывать и особенности его всеобщей формы, то открывается обширная проблема: каким образом бытие субъекта в его всеобщности соотносится с бытием информации? Если в данном случае сознание такого субъекта не выражено, оно вообще не получает своей всеобщности, а субъект проявляется именно через статус и функции регулятора общества. Проблема в том, что информация для всеобщности субъекта не открывается через смысловые стороны, поскольку он выражает не сознание, а бытие субъектности. Что же тогда сохраняется в самой информации и как она взаимодействует с этим особым субъектом?

Фактически, через информацию реализуется сама регулятивная природа всеобщности субъекта — те нормы, которые порождают устойчивость, связывают многообразие в единство. Именно они — как выражение коллективной субъектности и свободы — приобретают статус детерминант, в наиболее общем виде проявляющихся как возможность становления, зависимости. Этот процесс и разворачивается виртуально.

Как уже отмечалось, связь субъекта с виртуальностью стала предметом рассмотрения в нашей литературе. Так, И.Г. Корсунцев, полагает, что «субъект существует в технологической среде виртуальной реальности, виртуальных превращенных форм, созданных им самим, исходя из требований адекватности условиям его бытия... субъект — структура невещественная, нематериальная, а информационная»². Однако виртуальное бытие субъекта здесь понимается как «реальность всегда мыслимая... Структурно виртуальные реальности в основном состоят из образов, смыслов, имиджей, знаков и норм, эмоций и тому подобных превращенных виртуальных конструкций. Поэтому субъектное развитие можно также назвать рефлексивным (виртуальным)»³.

Здесь речь идет о традиционном субъекте как личности. Мы же имеем в виду субъекта, образованного на основе бытия, а не сознания. Здесь, следовательно, и виртуальность должна иметь объективный, вполне «вещественный» (даже выраженный функционально, а не предметно) статус, поскольку сам субъект — не что иное, как общая форма коммуникационно-деятельных процессов, отношений, охватывающих данное общество как таковое.

Интересный анализ самой всеобщности субъекта — как отношения между субъектом и объектом (т. е. живой субъективностью населения и опредмеченной в продуктах культуры прошлых

поколений, с одной стороны, и объективными условиями существования людей — с другой) — осуществляют К.Н. Любутин и Д.В. Пивоваров, раскрывая содержание и статус этой всеобщности как идеальное. Рассматривая его как объективированную (для индивидов) общую форму деятельности общества-субъекта (развитие традиции Гегеля, Э.В. Ильенкова, М.А. Лифшица), эти авторы делают вывод, что идеальное «представляет собой системное свойство всего отношения субъекта и объекта... Идеальное есть особый, характерный для взаимодействия субъекта и объекта способ воспроизведения общих и целостных характеристик объективной реальности посредством репрезентантов этой реальности». Поясняя этот тезис, К.Н. Любутин и Д.В. Пивоваров пишут: «Как способ отражения идеальное непременно предполагает взаимосвязь трех его “опорных пунктов”, информационная связь между которыми осуществляется посредством: а) объектного эталона или его знака; б) сопряженной с эталоном схемы практического или умственного действия; в) субъективной способности человека с помощью мозга воспроизводить в сознании образ класса вещей, стоящего за эталоном»⁴.

Идеальное, таким образом, выступает как особый перевод материального и объективного (объектного) в формы субъектного представления и деятельности, является способом осуществления связи между ними. Такой «перевод» в его самой общей, субстанциальной форме и осуществляет всеобщность субъекта: выхода из виртуального бытия в реальное. Но это реальное само служит для дальнейшей интерпретации уже существующими субъектами — классами, нациями, социальными группами, личностями. Поэтому между объективной и неосознаваемой реальностью природы, общества (в его глубинных общесистемных процессах), с одной стороны, и сознанием людей — с другой, находится то особое «идеальное», которое продуцировано в бытии всеобщности субъекта и выступает на уровне отмеченных К.Н. Любутиным и Д.В. Пивоваровым двух пластов идеального — объектного эталона или его знака и сопряженной с этим эталоном схемы практического действия. Именно эти составляющие встроены в эту всеобщность субъекта и выражают ее бытие на уровне виртуальности.

Почему именно ее? Прежде всего потому, что эта всеобщность снимает и превращает в особую форму всю совокупность межличностных деятельных связей как таковых, как бы транс-

формируя множество включенных в нее субъектов в общую среду или особое поле, накапливающее в себе потенциал свободы и творческих инноваций. Именно в статусе всеобщего данная среда приобретает свое регулятивно-нормативное качество, сохраняя свойства причинения, воздействия, регулирования. Это как бы «субъектность без субъектов», объективированная в бытие субъективность, равнозначная целостному становлению общественно-исторического процесса. Это становление можно выразить как единство распада общественного порядка (структуры) и его непрерывного восстановления через изменение системных связей и самого характера той целостности, которая выражена во всеобщности субъекта. Но этот процесс реализуется на уровне виртуальности, т. е. «до» какого-либо определенного порядка или оформленности: он имеет информационно-коммуникативную, информационно-энергетическую, деятельную природу, а потому принципиально сам по себе не привязан к какой-либо форме (потому он и виртуален). Его единственная форма — соответствие тому масштабу общества, в котором данный субъект продуцируется.

Рассмотрим более конкретно природу этой виртуальности. Проблематика виртуальности, интерес к ней возникает в Средние века на основе общей креационистской парадигмы: Бог, создавая мир, как бы выводит его наружу из каких-то первичных невидимых компонентов, которыми он сам располагает. Н.А. Носов замечает, что «категория виртуальности активно разрабатывалась в схоластике, и необходима она была для разрешения ключевых проблем схоластической философии, в том числе: возможности сосуществования реальностей разного уровня, образования сложных вещей из простых, энергетического обеспечения акта действия, соотношения потенциального и актуального»⁵.

Именно здесь впервые и возникает проблема *субъектного бытия* виртуальности. Она понимается как сила творения. Так, Н. Кузанский в работе «О видении Бога», рассуждая о том, что именно оживляет природу, заставляет расти из семян дерева, организмы, подчеркивал: «Если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени; там, во мра-

ке, я найду невероятную силу, с которой даже близко не сравнится никакая мыслимая представимая сила. В ней начало, дающее бытие всякой силе, и семенной, и не семенной. Эта абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность *виртуально* (выделено мной. — М. Б.) свертывать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; то есть в ней начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно все, что она дает своему следствию»⁶.

Все вещи — способы развертывания этой силы, а мир в его многообразии скрывает «позади себя» единую и всепорождающую абсолютную силу божественного творения.

А.В. Ахутин, рассматривая путь решения проблемы создания Фомой Аквинским сложных вещей из простых, пишет: «Специфическое для схоластики понимание потенции и акта уясняется... при рассмотрении другой близкой пары схоластических категорий виртуального и субстанциального. Элементарная субстанциальная форма не существует как вещь, и, наоборот, в вещи она не существует субстанциально, но только виртуально, как основание некоторой силы, способности, действительности вещи. Это означает, что действительной актуальностью обладает действие, способ продуцирования, творческий акт, а определенная форма является только потенцией, возможностью данного способа действовать»⁷.

Фома Аквинский, как и Н. Кузанский, под виртуальностью понимает способ бытия некоторой силы или энергии порождения, исходящей из всеобщности Бога-субъекта и выражающей направленность его действия через эту творческую энергию. Если говорить современными терминами, актуализация любой реальности через действие (энергию порождения) — это ее «выведение наружу», т. е. приобретение ею определенности в виде какой-либо вещи, формы, структуры и т. д. Виртуальность — это способ сохранения и выявления некоторой информации, «закодированной» здесь. С другой стороны, внутренний динамизм виртуальности определяется не ей самой, а субъектом как общей причиной.

Интерес к проблеме виртуального сохраняется и в последующем. В XX веке он активизируется в связи с информационным взрывом и всеобщей компьютеризацией, исследованием мик-

ромира и клеточных процессов в биологии, наследственной информации в генетике и др. В кибернетике, информатике выделяется целая область исследований по виртуальной реальности, охватывая уже анализ виртуальных организаций (сетевые системы), генетические модели и др.

«Во второй половине XX века идея виртуальности возникла независимо друг от друга и почти одновременно — с разницей в 20 лет — в нескольких сферах науки и техники: в квантовой физике были открыты так называемые виртуальные частицы, характеризующиеся особым статусом существования в отличие от других элементарных частиц; в компьютерной технике появилось понятие виртуального объекта, например, виртуальная машина, виртуальная память; в самолетостроении была разработана виртуальная кабина самолета, особым образом представляющая летчику информацию о полете и боевой обстановке... в психологии были открыты виртуальные состояния человека, и наконец, был придуман особый термин “виртуальная реальность” для обозначения особых компьютеров, дающих пользователю интерактивное стереоскопическое изображение»⁸.

Освоение виртуального мира стало одной из особых форм моделирования и конструирования реальности, восстанавливающей через системное целое различные функциональные и континуальные свойства реальности, которая сама по себе — как материальная или идеальная — не существует. Это как бы возможность, наиболее тесно связанная с действительностью, та, которая уже не может не реализоваться. Действительность пропущена через виртуальность структурной, генетической, эволюционной, конструктивной и другими сторонами, которые обязательно достраивают реальность до ее целостности. С этих позиций виртуальность — это небытие, которое с необходимостью пронизывает и определяет бытие. Но все это находится постоянно в становлении, переходе. «Идея виртуальности указывает на особый тип взаимоотношений между разнородными объектами, располагая их на разных иерархических уровнях и определяя специфические отношения между ними: *порожденности и интерактивности* — объекты виртуального уровня порождаются объектами нижележащего уровня, но, несмотря на свой статус порожденных, взаимодействуют с объектами порождающей реальности как онтологически равноправные. Совокупность виртуальных

объектов относительно порождающей реальности образуют виртуальную реальность. Виртуальные объекты существуют только актуально, только “здесь и теперь”, пока в порождающей реальности происходят процессы порождения виртуальных объектов; с окончанием процесса порождения соответствующие виртуальные объекты исчезают»⁹.

Это очень хорошо раскрывает в самой всеобщности субъекта необходимость ее порождающего основания, какой является активная деятельность и свобода индивидов. Эта нижележащая реальность хотя и порождается (регулируется) всеобщностью субъекта, но последняя не может существовать сама по себе без этой реальной активности живущих поколений. Как радуга, порожденная каплями дождя под Солнцем, является реальной лишь на основе этих капель и Солнца, их соединения, и сразу же разрушается без них, так и всеобщность субъекта — продукт активности индивидов, без которого фактически нет ни этого субъекта, ни общества как такового. Но субстанциальность, неисчерпаемость и константность этой субъектной формы определяют необходимость ее собственного воздействия как целого на нижележащие структурные компоненты общества.

Сегодня виртуалистика представляет собой широкую и разветвленную сеть исследований, охватывающую различные подходы, аспекты, стороны виртуального. Так, в качестве явления, определяющего бытие «середины» в диалоге, любой другой дуальной оппозиции, феномен «между» рассматривался в работах М. Бубера, Ф. Розенцвейга, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина. Различные аспекты виртуального в плане связи между бытием и небытием, включая и смысловые позиции, выяснялись в работах Р. Барта, Ж. Батая, Х.-Г. Гадамера, Ж. Левинаса, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, Н.К. Бенецкой, С.Т. Вайтмана, П.С. Гуревича. В контексте проблемы множества миров виртуальность анализировалась Е.В. Киселевской, Б.Т. Алексеевым, В.С. Бабенко, М.М. Кузнецовым. Связи виртуального с неявным знанием раскрывается в трудах А.Я. Гуревича, Л.А. Микешиной, М. Полани. Возникла и развивается когнитология, в которой различается знание, с одной стороны, и социальная информация — с другой. Различные аспекты понятия «третьего мира» (К. Поппер) разрабатываются М.А. Розовым и Ю. Алексеевой, Е.Н. Князевой. Отношение социальной информации к «жи-

вому» знанию исследовал Ю.А. Шрейдер. Субъектная сторона виртуального исследовалась в работах Д.В. Пивоварова, Д.И. Дубровского; в социальном аспекте виртуальность раскрыта в монографии В.А. Андрусенко о социальном страхе, работе С.С. Абрамова о неявной субъективности.

Анализ виртуальности осуществил в своей докторской диссертации «Виртуальная реальность: онто-диалогический подход» М.Ю. Опенков. Здесь конкретизирована традиция рассмотрения виртуального в диалоге как некоторого контекста, связывающего противоположные стороны. Автор отмечает, что «понятие виртуальной реальности характеризует возникновение нового качества в его спонтанности, а существование — непричинной детерминированности; виртуальным является такое событие, темпоральность которого отличается от темпоральности наличного бытия. Виртуальная реальность есть полное присутствие, динамическая непрерывность настоящего. Бытие “здесь-и-теперь” подразумевает непричастность длительности. Это — момент, когда реальное и воображаемое, прошлое и будущее, жизнь и смерть перестают восприниматься как противоположности. Такое совпадение противоположностей есть символ»¹⁰.

Включение виртуальности в контекст символического не только более глубоко проясняет саму природу последнего, но и ставит вопрос о самой границе между виртуальным и реальным, специфике их взаимоперехода. В данном случае речь идет об онтологических аспектах виртуального как особого мира, связанного со становлением, переходом, актуализацией некоторой потенции. Для бытия всеобщности субъекта именно этот переход является важным с позиций особенностей виртуально-информационного детерминизма.

Большинство выделенных автором свойств виртуальной реальности соответствуют субъективности: непричинная детерминированность; непрерывность настоящего, которое, однако, «непричастно длительности»; внутренняя целостность, в которой снимаются противоположности. Но автор не указывает на субъективный (субъектный) контекст или пространство бытия этих проявлений виртуального. Здесь — один из результатов того общего концептуального многообразия, в котором пока еще нет более строгих определений и согласия исследователей, например, по вопросам различения объектной и субъектной сторон

бытия виртуального. В этом плане можно поддержать точку зрения Е.В. Ковалевской, что «вопрос о соотношении категорий субъективной, объективной и виртуальной реальности крайне сложен и еще специально не рассмотрен в философско-методологической литературе»¹¹.

Из всех характеристик виртуальности, выделенных М.Ю. Опенковым, наиболее интересными являются «полное присутствие» и «динамическая непрерывность настоящего». В этих характеристиках как раз выделены основные условия бытия виртуальности в контексте становления. В масштабе диалога это соответствует его внутренней непрерывности как поиску взаимосвязи между сторонами, выработки общего мнения. Любая остановка здесь сразу же разрушает виртуальность, поскольку снимается целостность самой ситуации диалога, его внутренняя напряженность и направленность к разрешению проблемы.

В данном случае виртуальность весьма сходна с игровой ситуацией, при которой сама игра порождается ее же собственными условиями, одновременно подтверждающимися их игровой востребованностью и значимостью. Й. Хейзинга подчеркивает, что «всякая игра есть прежде всего и в первую голову своеобразная деятельность... любая игра протекает внутри своего игрового пространства, которое заранее обозначается, будь то материально или только идеально, преднамеренно или как бы само собой подразумеваясь... Внутри игрового пространства царит собственный, безусловный порядок... игра творит порядок, она есть порядок. Вне действия в совершенном мире и сумбурной жизни она создает временное, ограниченное совершенство. Порядок, устанавливаемый игрой, имеет непреложный характер. Малейшее отклонение от него расстраивает игру, лишает ее собственного характера и обесценивает»¹².

Таким образом, игра выступает как одна из наиболее устойчивых для общества и культуры форм выявления виртуальности, реализуя через это полноту бытия в настоящем: здесь свобода порождает необходимость, а не выступает ее собственным проводником, как в других формах общественной жизни. Для нас важно подчеркнуть то, что сама всеобщность субъекта является той необходимостью, которая порождается свободой индивидов в их совокупности. С этих позиций общество можно представить себе как гигантское пространство организации игро-

вой деятельности, внутренний порядок которого задан как раз механизмом порождения виртуальности, образующей всеобщность субъекта. Основа такого механизма — свободная активность индивидов, но именно на этой основе общество прежде всего сохраняет свою устойчивость: никто из «играющих» в нем (за исключением маргинальных групп) не выходит за рамки игры — тех правил, которые приняты в данном обществе и доказали свою легитимность. В этом — одна из важных связей «личность — общество», заданных не спускаемыми сверху нормами или законом, но собственной свободой этих индивидов. Поэтому чем больше уровень свободы в обществе, тем крепче должны быть и его внутренние связи. Отсюда — возрастающий смысл игры в настоящее время.

Действительно, возросшие масштабы общества и рост вертикальных уровней власти и регулирования неизбежно отдалают сам общественный порядок от личности: он становится абстрактным, условным, конвенциональным, а с другой стороны — навязанным человеку различными институтами и учреждениями. Поэтому расширение игрового пространства представляет собой не только «каналы» для реализации личной свободы, но и в целом для усиления позиции социума по отношению к техносфере: именно универсализация игрового пространства способна «связать» всевластие техносферы, которая сегодня держится на ее глобальности, т. е. всеобщности коммуникаций и соответствующих правил работы с информацией, которые сегодня приняты в мире, и тем самым преодолеть растущее отчуждение личности от общества, порожденное «вымыванием» социально-культурных оснований человеческого бытия, расширением власти техносферы; но это условие, как уже очевидно, связано с включением параметров игры в масштаб всеобщности субъекта: именно игра строит его как форму необходимости, заданную свободой, но существующую виртуально.

Сегодня существуют различные трактовки виртуальности, направленные на прояснение ее объективных онтологических свойств. Так, П.И. Браславский полагает, что «виртуальная реальность “производит” реальность не на уровне чисто внешнего сходства, копии, а на уровне более глубоких соответствий — и оппозиций... Виртуальный мир может быть виртуальным лишь до тех пор, пока он контрастирует с реальным»¹³. Это в целом

уже укладывается в выработанную «модель» виртуального, подчеркивая лишь самостоятельность бытия виртуального, выраженную в его противоположности миру реальному.

А.Ю. Поведский обнаруживает виртуальность в «русском космизме», который, как полагает автор, «пытается выстроить некий идеальный целенаправленный вектор в будущее. Опираясь на пророческую телеологию и потенциал человечества, “космисты” создают сильнейшее напряжение мысли. Оно объединяет будущее человечества с современностью, давая ему перспективное мышление — основу “космического” мировоззрения... При всем многообразии форм и путей развития жизни, обилии виртуальных сценариев “русский космизм” постулирует единую “сверхэволюционную” логику бытия, которую следует выявлять»¹⁴.

Автор ставит важный вопрос о логике становления, выраженной в «русском космизме» через виртуальность — отношение к будущему. Будущее — действительно общая форма бытия виртуальности: оно и порождается «низшими слоями» реальности — настоящим и прошлым, и в то же время самостоятельно детерминирует настоящее, выражая целевое регулирование общества. Логика здесь в том, чтобы выявить закономерности порождаемого будущего, которые «падают» в сферу бытия виртуальности, т. е. во всеобщность субъекта.

Функцию трансцендирования, перехода к иному исследует в феномене виртуальности С.С. Хоружий. Его интересуют такие процессы виртуального трансцендирования, которые лежат «ближе к потенции “чистой начинательности”, осуществляют наименьшее выступление из потенции, представляя собой как бы “минимальные события”, сущие на пороге событийности как таковой. Именно их мы и будем называть виртуальными событиями»¹⁵.

Хоружий пытается выявить наименьшую «меру» виртуальности, т. е. вскрыть ее собственное внутреннее пространство, ее «матрицу». Это позволяет ставить вопрос о количественном измерении виртуальности, причем не только в естествознании (в квантовой механике это уже реализовано), но и в общественно-историческом процессе. «Квант» бытия виртуальности — это выражение информационной «вместимости» виртуального бытия, необходимой для существования и темпов развития, изменения данного общества.

Отсюда следует, что информация детерминирует своим способом виртуальные образования в ту или иную историческую эпоху, а значит — детерминирует и специфику всеобщности субъекта, которая в эти эпохи формируется. Выделение «минимального события» позволяет исследовать возникшие субъектные формы в плане их соответствия или несоответствия всей общественной системе, причем особой мерой этого является время: сам темп изменений общества. Если общественная система не может «пропустить» через уровень собственной свободы необходимый объем или массив информации, она может «реагировать» на это своей институционализацией: создавать различный политический режим, усиливающий или ограничивающий личную свободу граждан; создавать соответствующий уровень плюрализма, в котором расширяется или сужается количество организаций, институтов, способных перерабатывать необходимую для общества информацию. Но «минимальные события» должны проходить через всеобщность субъектной формы, без чего «полнота бытия» настоящего неосуществима. Так выявляется континуальность виртуального бытия всеобщности субъекта.

Некоторое итоговое, интегральное определение мы находим в «Философском словаре»: «Виртуальное — это а) снятое, но пока еще не проявленное, то, что положено в сверхчувственную сущность и способно реализоваться; б) нематериальная разновидность бытия объективных сущностей [ценностей, идеалов, символов] или субъективных образов, противоположная материальному бытию конкретных вещей и явлений в пространстве и времени. Виртуальное *нематрично*, не имеет определенной локализации в вещах и событиях, вневременно, бесплотно и вездесуще; как таковое, оно по смыслу близко к понятиям “неопределенный дух”, “янь”, “идеальное”. Виртуальное, взятое как определенная возможность, понимается более конкретно: в нем можно выделить... его информационную (целевую) и энергетическую (силовую) стороны. В процессе ее реализации к этим сторонам присоединяется третья — материально-субстратная грань виртуального»¹⁶.

Это определение виртуального позволяет более глубоко трактовать и особенности бытия всеобщности субъекта. Действительно, в последнем можно выявить как информационную сторону (целенаправленность), так и энергетику (самую свободную ак-

тивность населения, которая оформляется субъектным образом). Единство этих двух сторон дает всеобщности субъекта статус нормативности, позволяющий осуществлять функцию регулирования в обществе.

В рассмотренных вариантах и подходах к виртуальному достаточного материала для обоснования особенностей бытия субъекта, но все это требует своей реконструкции. Прежде всего, речь идет о «виртуализации» субъективности индивидов, которая именно в этом качестве приобретает нормативный и всеобщий статус как источник регулирования. Здесь перспективны такие аспекты виртуальности, как связь внутреннего и «внешнего», содержания и формы, единства и многообразия.

Всеобщность субъекта в своей виртуальности образует своеобразную «субстанцию», в которой воплощены коллективная свобода и активность, воспроизводственная деятельность и общение, причем таким образом, что субстанция приобретает статус субъекта саморегулирования — общего источника, направляющего детерминацию на формирование устойчивости общества, его собственный порядок. В чем же основание того, что субъект, формируемый индивидуальной деятельностью как неким целым, порождаемый ею как реальностью, начинает воздействовать на эту реальность, определять условия ее собственного бытия?

Прежде всего, это потребность *формы* для постижения информационных процессов, их своеобразного «опредмечивания». Субъект приобретает статус формы потому, что он выступает источником универсального формообразования: любые «количества» информации, сообщения, сведения становятся «предметными» — знаковыми, текстовыми, языковыми, символическими, программными, технологическими именно потому, что они соотносятся с всеобщностью субъектной формы как условия саморазличения, обособления, порождения «многих». Поскольку одним из внутренних универсальных механизмов, выражающих специфику общества, является порождение предметной среды — условием, обеспечивающим этот процесс на его предельном субстанциальном уровне, является всеобщность субъектной формы.

Виртуальность общего — решение старой философской проблемы «универсалий»: существует ли общее вне нашего сознания, объективно ли оно или же представляет собой лишь удобную фикцию, связывающую реальное многообразие мира.

Виртуальность всеобщности субъекта открывает еще соотношение между общим и единичным: соотношение виртуального и реального, которое принципиально отличается, например, от традиционно «одно-планового» отношения между законом и каким-либо фактом, явлением, вытекающим из данного закона. Здесь общее и единичное реальны. Но в этом случае не включается фактор субъекта: общее выражается в многообразии единичного и детерминирует его, оставаясь столь же материальным, как и отдельное, единичное. Это соотношение подробно раскрыто в диалектике, однако оно не охватывает социально- исторический процесс порождения многообразного, а на этой основе — качественно определенные виды субъектной целостности.

Взаимодействие целого и частей — один из наиболее общих механизмов, раскрывающих процесс *становления*, — необходимый компонент любых качественных изменений. С этих позиций особенно важным оказывается выявление специфики формирования системы: ее целостность, с одной стороны, порождается элементами, но с другой — возникает как бы «раньше» их собственного взаимодействия, а потому становится той *формой*, внутри которой теперь начинают взаимодействовать элементы: целое, которое «перехватывает» общую координацию и регулирование, сразу же образует и форму (границу) данной системы. А.Н. Аверьянов пишет: «Система считается возникшей тогда, когда между элементарными носителями новой формы движения образуется взаимосвязь. Однако вначале связь между элементами новой системы носит неустойчивый характер, т. е. новая система находится где-то на грани перехода из возможности в действительность. Иначе говоря, новое качество уже существует, но его существование еще неопределенно, расплывчато и в этом смысле только возможно»¹⁷. Можно сказать, что оно существует виртуально.

Когда система заканчивает период становления, виртуальный статус ее целостности переходит в реальный: возникает такая форма системы, которая выравнивает общее (целостность) и его особенное (частное). Они взаимодействуют в рамках *реального* бытия, а система обнаруживает собственные закономерности самоорганизации и саморегулирования. Однако если становление не завершено, здесь сохраняется различие способов существования общего и частного (особенного): общее — как целостность — остается виртуальным, а особенное — реальным.

В такой органической, открытой и саморегулирующейся информационной системе, как общество, целостность приобретает принципиально лишь виртуальное бытие потому, что это субъектно-смысловое начало в принципе не может перейти в статус реального бытия, превратиться в «объект», раствориться в самой системе. Это и есть компонент той «конструктивной напряженности», которая обеспечивает социальное воспроизводство. Вообще, соотношение целого и частей в современной философской науке получило уже значительную теоретическую разработку, однако не столько в контексте «виртуальное — реальное», (и «реальное — идеальное»), сколько в исследовании кумулятивного эффекта целостности, которая всегда больше суммы своих частей, что особенно характерно для системы или любого другого организованного множества: целостность концентрирует в себе не только содержание системы, но и занимает в ней такое место, которое позволяет ей опосредовать любые конкретные взаимосвязи между элементами.

Сегодня существует ряд подходов к проблеме целостности. Авторы, исследующие свойства целостности (В.Г. Афанасьев, И.В. Блауберг, А.А. Игнатъев, В.В. Кизима, В.П. Кузьмин, М.Г. Привес, Е.А. Режабек, И.А. Пригожин, И.В. Сетров, Т. Парсонс, Э.Г. Сабиров, Э.Г. Юдин), как и представители холизма (Д. Смэтс, А. Уайтхед) сходятся в том, что целое (целостность) не образуется из совокупности частей: оно имеет собственное качество и свои пути формирования. Но в исследованиях конкретных свойств целостности и ее функций в системе их подходы различны.

Так, Е.Я. Режабек отмечает, что системная самоорганизация должна выделять некоторую основу, ядро, которое он называет «протоформой». «Протоформа становится зачинателем, субъектом процесса системообразования лишь при определенных условиях: для того, чтобы продукт предшествующего развития стал исходной формой становления органической системы, он должен быть вовлечен в специфическую деятельность *самополагания*, соотнесения, в ходе которого система сама начинает создавать предпосылки своего существования и развития... В данном контексте самоотнесение рассматривается как принцип продуктивной, производительной деятельности, а не только как принцип саморегуляции. Но даже такое расширенное понимание процесса самоотнесения не покрывает собою всех модификаций или

типов активности. Имеется в виду активность рефлексивного типа или движение, обращающееся на самое себя»¹⁸.

Протоформа — это как раз тип субъектного регулирования системы, которое приобретает статус системной целостности. Е.Я. Режабек настаивает на том, что органическая система находит источники и материал для своего становления, саморазвертывания через самополагание, которым обладает именно субъект. Следовательно, в органической общественной системе возникает внутренняя необходимость в существовании субъектных свойств — это самополагание, продуцирование целей, отношений, в том числе отношения системы к самой себе. Субъект оказывается встроенным в систему как проводник развития функции регулирования. Следовательно, целостность социальной системы существенно связана с субъектными свойствами, функциями.

Социальная целостность в концепции В.П. Кузьмина связана с выявлением системных качеств «второго порядка», в которых выражаются интегративные качества общественного целого. Эти системные качества не имеют предметного выражения, т. е. не материализованы в конкретных вещах. Рассматривая в качестве примера таких системных качеств марксистскую теорию стоимости и денег, В.П. Кузьмин отмечает, что «Маркс открывает нам новый класс качеств — такие сверхкачества, которые принадлежат не предмету, а системе предметов и которые в предмете обнаруживаются только в силу их принадлежности к данному системному целому»¹⁹.

Но отсюда следует, — хотя автор и не сделал этого вывода — что, поскольку переработка вещей универсальным способом, т. е. труд, выступает способом бытия родовой сущности человека, то рабочее время, которое выступает внутренней, субстанциальной мерой стоимости, является системным качеством, в котором проявляется сущность человека, взятого в масштабе его родового бытия. Другими словами, если системные качества относятся к субъектным свойствам общественной системы, то целостность системы включает в себя и характеристики всеобщего субъекта.

Согласно В.П. Кузьмину, интегральные системные качества выражают лишь целостные системные характеристики предметов; но они выражают и социальный смысл, субстанцией которого становятся как классы, так и (еще глубже, если следовать модели Маркса — Лукача) родовая сущность человека на ее определенном (капиталистическом) этапе общественного развития.

Открытие субстанции, порождающей системную целостность, позволяет связывать субъектные и системные свойства прежде всего в контексте их соответствия, регулирования. Несомненно, что движение любых объектов в социальной системе так или иначе охватывается и целерациональной деятельностью, которая уже включает в себя целостность субъектной составляющей в системе, поскольку система сама по себе не может (поскольку она воспроизводится благодаря активности социального субъекта, т. е. совместной деятельности индивидов), самоопределяться, формировать цели и т. д.

Есть точка зрения, согласно которой носителем системного целого является (само)организация. Организация — это способ самовоспроизводства бытия системы. Организация — это «непрерывный и устойчивый процесс становления и приобретения новых качеств... Организацией... является такая совокупность явлений, в которой свойства последних проявляются как функции сохранения и развития этой совокупности»²⁰. Таким образом, свойства превращаются в «строительный материал» для организации, когда они начинают «пропускать через себя» свойства самой организации, т. е. как бы «подходят» для нее. Именно поэтому сами по себе конкретные факторы, действия индивидов не определены. В том случае, когда организация приобретает свойства (статус) целостности, она становится самоорганизацией. Последняя — это «способ существования... целостной системы, состоящий из процессов структурирования, которые функционально организованы в целостный процесс конструктивного самовоспроизведения. В рамках процесса самоорганизации и процесс самоконструирования, и его продукт, как правило, важны для воспроизведения и совершенствования целого или ведут к нему. Здесь функциональные соотношения “создаются”, организуются с помощью действующих в данный момент функциональных структур»²¹. Самоорганизация — это детерминанта любых конкретных процессов, которые происходят в рамках данной системы. «Самоорганизация — это особый вид организации, обусловленный внутренними причинами... специфическая особенность тех самоорганизующихся процессов заключается именно в том, что в сложноорганизованных системах происходит когерентное взаимодействие индивидуальных сил, стремлений, целей и мотивов, результат которых никакой индивидуум или группа не может предсказать с какой-либо достоверностью»²².

Самоорганизация — это способ взаимодействия между целым и частями, который приводит к уровню тотальности, к характеристике которой В.В. Кизима относит наличие в тотальности специфически взаимной детерминации целого и частей, при которой субъект, опосредуясь целым, оказывается объектом собственного воздействия, что позволяет говорить о принципе самодетерминантности как о важнейшем теоретическом основании тоталогии.

Самостоятельное значение имеет форма, в которой осуществляется самодетерминация тотальности. Пребывание частей тотальности в неразрывности означает не просто их связь, а постоянное взаимное усоответствование — сизигию. Сизигическое действие состоит в «согласовании» целого и частей, а частей с целым (как в статике, так и в динамике) и в переоформлениях на основе того, что изменение отношения частей одновременно означает изменение отношения целого к частям. «Данное положение составляет сущность принципа сизигии... Сизигия — это объективная регуляция, в которой действие активной стороны (S) (субъекта) к среде (O) означает одновременное изменение отношения среды к активной стороне, меняющее сам процесс действия, то есть единство субъекта и объекта, при сохранении самого единства»²³.

Оборачивание на субъект его собственной активности — это приобретение им собственной внутренней формы в обществе, позволяющей выделяться в качестве субъекта. Но одновременно это и раскрытие оснований его бытия: субъект — это оформление и структурирование всего того, что «распылено» в виде многочисленных индивидуальных интересов и деятельности по их реализации, вместе с теми орудиями и средствами (прежде всего институтами, организациями), что существуют как общественная жизнь, как повседневность.

В качестве примера такой сизигической самоорганизации и самодетерминации можно назвать то определение цивилизации, которого придерживается Л.И. Новикова: цивилизация — это «социальная организация общественной жизни индивидов, их общежития и культуры на основе воспроизводства общественного богатства, обеспечивающего их существование и общественное развитие. Путем *сознательного регулирования* (выделено мной. — М. Б.) обмена деятельностью и информацией внутри обще-

ства и взаимодействия с окружающей природой и социальной средой цивилизация контролирует накопление, перераспределение и реализацию богатства, которое и выступает как ее жизненный потенциал — источник прогрессивного саморазвития общества»²⁴.

Общественное богатство выступает субстанцией цивилизации — этого *всеобщего субъекта*, поскольку именно цивилизация выполняет основные регулятивные функции в обществе: она контролирует все сизигические процессы в накоплении, перераспределении и реализации богатства, что, фактически, является содержанием субъектно-объектного взаимодействия, в ходе которого богатство выступает как тот способ детерминации свободы, благодаря которому богатство становится не средством власти и потребления, а пространством развития личности. Если богатство — это «объективированная форма социальных связей индивидов»²⁵, то расширение, накопление этих связей непосредственно выражает развитие как личности, так и общества.

При всем многообразии этих подходов их общий недостаток, по нашему мнению, определяется отсутствием при рассмотрении связи целого и частей самой природы целостности принципа множественности миров. Целостность получает свое преобладание над частями (как конкретно выраженными способами существования отдельного) тем, что обладает свойством (механизмом) их соединения, взаимосогласования. Это особенно важно для понимания именно общественной системы, общества как целостности, в которой взаимодействуют не только субъективное и объективное, но и реальное и виртуальное, становление и ставшее, случайное и необходимое и т. д.

Трактовка системной целостности непосредственно связана, в частности, с прояснением статуса бытия категорий. Они «находятся» не только в сознании людей и формах практики, но выражают те «роды бытия» (Аристотель), которые как раз связаны с множеством миров процессом становления. Категории и виртуальны, и реальны; и субъективны, и объективны; они «выходят» из виртуальности субъектного, сохраняя свой предметно-практический смысл, целостное «определение» объекта — общественного и природного содержания, но они не могут стать «полностью» реальными, даже выражая формы деятельности, практики. Именно поэтому является незавершенной глубокая разра-

ботка Э.В. Ильенковым категории идеального, которую он трактует как «субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть... продукт и форма духовного производства... Идеальное — не что иное, как форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной деятельности. Это общественно определенная форма активности человеческого существа»²⁶. Вещи и деятельность — не однопорядковые «модусы» бытия. Они выражают связь между виртуальным и реальным, как и ряд других отношений. Поэтому они переходят друг в друга не непосредственно. Идеальное «живет» не только в деятельности, но в контексте субъективного полагания реальности, но оно реализует еще и свободу, коммуникации, ценностные ориентиры, норму порядка и другие фрагменты общества, организованного через форму общесубъектной целостности. В этом плане идеальное не только объективно для индивида, но и виртуально, поскольку в нем закодирована в том или ином направлении, срезе вся субъектная целостность.

Общей формой категорий является не деятельность (по крайней мере, не только она), но схваченная в субъекте общественно-историческая субъективность данной эпохи в ее связях с реальным миром. Поэтому и статус категории является объективно-виртуальным, но не идеальным по преимуществу. Категории выражают не просто формы деятельности «вне вещи», но взаимодействие миров — реального, объективного, виртуального и субъективного. Система категорий, их порядок и связь выражают «модель мира» (А.Я. Гуревич) именно потому, что они структурируют сам выход субъекта из виртуального в реальный мир, задают первые векторы такой направленности субъекта на мир, его сверхличностной интенциональности.

Итак, в виртуальной форме субъект концентрирует свои свойства — присущую ему внутреннюю энергетику, нормативность, константность. Благодаря дистанцированию от реально существующей системы, представляющей общество, субъект открывает в последней глубину — исторические смысловые измерения, вскрывающие в целом ту направленность движения вещей, людей, отношений, институтов и организаций, которая обусловлена как общими целями, так и общим процессом становления, заданным существованием всеобщности субъекта.

Связь между виртуальным и реальным мирами, их переход от первого ко второму представляет собой *объективацию субъекта* — одну из основных форм не только субъектного регулирования общества, но и воспроизводства последнего.

3.2. Объективация всеобщности субъекта и ее формы

Объективация — необходимое условие целостного бытия общества, т. е. отношений между становлением и ставшим, общим и особенным, объективным и субъективным. С другой стороны, объективация — условие распредмечивания и опредмечивания информационного поля, выявления его направленности, каналов, типов сообщений и др. Нельзя забывать, что все, что существует в обществе, имеет смысл лишь по отношению к какому-то социальному субъекту, причем масштаб, пространство такого смысла соответствует и масштабу субъекта: «лишь в границах деятельности определенного субъекта любые реальности — действительные и воображаемые [виртуальные] выстраиваются в *смысловый ряд*, в иерархию ценностей»²⁷. Это значит, что субъект создает некоторое смысловое пространство, имеющее свою иерархию уровней, в котором «распределяется» предметность, противостоящая индивидам и сообществам как объекты.

Объективация одновременно означает наделение виртуальной реальности свойством детерминации, воздействия на реальность, способность выстраивать в ней некий *порядок*, выражающий соответствие объектного и субъектного, т. е. перестраивать, перекомбинировать или создавать заново порядок в объектной среде, «привязанной» к самодостаточности соответствующего субъекта. Причем такой порядок — не только субъектно-объектной связи, но и в межсубъектных коммуникациях: здесь также общее является нормой (пусть и виртуальной) для особенного, конкретного. Э.А. Орлова замечает: «Культурный субъект принадлежит *одновременно* двум областям: “реальной” и символической (выделено мной. — М. Б.). Реальные процессы связаны с непосредственным переживанием индивидами значимости того, что с ними происходит. Семантические — символические — с выражением реакции на это в системе установленных знаков и процедур действия. Субъект, участвуя в этих двух процессах одновременно, подвержен расщеплению, которое усиливается бла-

годаря одновременному протеканию интрасубъективных сознательных и бессознательных процессов»²⁸.

Переход субъектно-виртуального в формы знакового, текстового пространства открывает одну из первых непосредственных форм соединения, связи виртуального и реального — символ. В самом общем виде природа символа проявляется в том, что он есть «арена встречи между обозначающим и обозначаемым, которые, в сущности, не имеют ничего общего между собой... В символе отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет между собой ничего общего»²⁹.

Символизация — сфера человеческой культуры, которая осознается и воспроизводится как нечто, противоположное природе. Именно поэтому отношение между природным и культурным, прежде всего в контексте формируемого «мира человека», выражается символически. Это универсально обосновал и раскрыл Э. Кассирер. «Человек, — подчеркивает он, — живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, религия, искусство — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно... Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того, чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы и религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника»³⁰.

Таким образом, человек пребывает сразу в нескольких мирах — реальном, виртуальном и идеальном, объединенных в символические формы. Именно поэтому символы и становятся непосредственной «тканью», выражающей целостность общества, в которую встроены различные миры — способы бытия реального.

Сегодня исследование природы символов охватывает ряд дисциплин — языкознание и литературоведение, социологию, культурологию, семиотику, философию, этнографию, религиоведение и др. «Сквозной» идеей здесь можно считать согласие многих специалистов, что символы «выражают невыразимое»,

позволяют «увидеть невидимое», т. е. они как бы выявляют внутреннее вовне через придание ему определенной формы, структуры. Различия, в основном, связаны с рассмотрением конкретного механизма или способа реализации этой основной функции символа.

В философии проблема символов появляется со времен Платона и Филона Александрийского, проходя через средневековые диспуты, проблематику философии Возрождения, нового времени. В XX веке прояснение символической реальности через множество концепций становится одной из ведущих тем как в западной, так и в русской — религиозной и светской — философии. Концепцию символа разрабатывали В. Дильтей и Б. Кроче, Х.Г. Гадамер, Ж. Лакан, М. Хайдеггер, К. Ясперс и А. Уайтхед, З. Фрейд и Э. Кассирер, неофрейдисты К. Юнг, Адлер, Хорни и др. В русской и советской философии проблематикой символа занимались А. Белый. Вяч. Иванов, А.Ф. Лосев, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, М.М. Бахтин С.С. Аверинцев, С.А. Топоров, Ю.М. Лотман, А.Я. Гуревич, Т.В. Холостова, А.Л. Казин, М.К. Мамардашвили, А.И. Пигалев, Л.А. Степнова, С.Л. Филимонов и др.

Так, К.-Г. Юнг приписывает символу свойство прояснения бессознательного через сновидения, ассоциации и др. Он писал: «Символо-продуцирующее назначение наших снов является... попыткой провести исходный разум человека в “продвинутое” или “дифференцированное” состояние, в котором он до этого не был и, стало быть, никогда не подвергался критическому самоанализу. В те давно ушедшие века этот первоначальный разум представлял целостного человека. С развитием сознания разум начал терять контакт с первобытной психической энергией: то, что мы называем бессознательным, сохранило те исходные позиции, которые образовали часть первоначального разума. К этим характеристикам и адресуются постоянно символы снов, как будто бессознательное пытается вернуть назад все те старые вещи, от которых разум освобождался по мере того, как эволюционизировал — иллюзии, фантазии, архаические мыслеформы, главные инстинкты и т. д.»³¹.

Здесь символ связывает две сферы — сознание и бессознательное, как бы восстанавливая тотальность человека, его исторически приобретенную, а затем утраченную целостность. Дви-

жущей силой он считает бессознательное, которое самопроявляется в снах-символах, становится внутренне воспринимаемым, «предметным» для сознания.

О. Шпенглер полагает, что «символы суть чувственные единства, глубочайшие, неделимые и, главное, непреднамеренные впечатления определенного значения. Символ есть часть действительности, обладающая для телесного или умственного глаза определенным значением, рассудочным способом не сообщаемая. Раннедорический, раннеарабский, раннероманский орнамент, например, на вазе, на оружии, на портале или саркофаге, есть символическое выражение нового мироощущения, находящее себе отклик только в людях исключительно одной культуры, выделяющее их из общечеловеческого и объединяющее их в некоторое единство. Но почувствованное единство культуры покоится на общем языке ее символики»³². Символ — способ «увидеть» свою культуру через ее язык, почувствовать ее дух.

Своеобразное символическое отношение связывает в философии К. Ясперса такие «сферы» как экзистенция (состояние, переживаемое индивидом) и трансценденция (то, что в экзистенции открывается, проявляется). «Трансценденция непознаваема, но к ней как к иному отсылает мирское сущее. В этом смысле экзистенция, просветленная Разумом, мир и мирское сущее — язык, в котором зашифрована трансценденция». Трансценденция раскрывается в «пограничных ситуациях», суть которых Ясперс объясняет так: «Экзистенция, немислимая без борьбы и страдания, чувство непоправимой вины и смерти-расплаты образует в сумме то, что я называю пограничной ситуацией... Проясняя ситуацию, мы видим, что истинное я, то, которое желает быть самим собой, терпит крах, а это значит, что оно готово к чему-то другому, и это другое — Трансценденция»³³.

У М. Хайдеггера сходным с трансценденцией смыслом обладает бытие, которое раскрывается художнику, философу через обновляемый ими язык, оставаясь при этом все же тайной. Именно поэтому язык художественного произведения — например, поэзии — символичен.

Раскрывая суть символа, Вяч. Иванов писал: «Подобно солнечному лучу, символ прорезает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение... символизм — искусство,

основанное на символах... оно позволяет осознать связь и смысл существующего не только в сфере земного эмпирического сознания, но и сферах иных. Так, истинное символическое искусство прикасается к области религии, поскольку религия есть прежде всего чувствование связи всего сущего и смысла всякой жизни... В реалистическом символизме — символ, конечно, также начало, связующее раздельные сознания, но их соборное единение достигается общим мистическим лицезрением единой для всех, объективной сущности»³⁴.

Как видим, общая линия в рассмотрении символа сохраняется в самых различных его «моделях»: это — связь между воспринимаемым и невидимым. Сам символ является как бы способом такой «проявленности» вовне — в сознании, сне, интуитивном видении и др.

В русской философии одним из тех, кто наиболее всесторонне исследовал проблему символа, был А.Ф. Лосев, оставивший в своих работах вполне завершенную философскую теорию символа, связанную с мифом, метафорой и др. формами (указания на другое). Ученый определяет символ как «смысловую общность, которая является принципом получения бесконечного ряда относящихся к ней единичностей»³⁵.

Таким образом, А.Ф. Лосев раскрывает в символе порядок соотношения общего и отдельного: это ряд или некоторый алгоритм развертывания единичного из символически заданного исходного соотношения. Объединяет это развертывание единично-го общность смысла. Второй аспект этой связи — модус становления: символ не только развертывает, но и создает порядок, который становится формой порождения, становления. Символ является особой формой задания последовательности и порядка. В концепции А.Ф. Лосева это раскрыто в следующих свойствах символа: последний — это

- смысл вещи, порождающий и саму вещь через символ;
- структура вещи, которая существует одновременно как возможность выявления многих единичных, и как нечто целостное, как бы «предельная форма» для этих единичных вещей, их общий горизонт развертывания;
- ее знак, фиксирующий эту целостность ³⁶.

Эта связь в символе смысла, структуры и знака — общий результат тех исследований символического, которые Лосев осу-

ществил в области философии имени. Поставив здесь задачу «объяснить смысл во всех его смысловых же связях, во всей его смысловой, структурной взаимоопределенности, самопорождаемости», он раскрывает динамику саморождения, т. е. фактически процесс объективации, опираясь на диалектический метод. Смылопорождение и есть в данном случае процесс объективации через форму имени, в котором «обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления»³⁷.

Имя, по Лосеву, — не просто слово или обозначение предмета, но выявленность вовне энергии порождения, содержащей в себе все условия бытия реальности для человека, — условия, в которые входит и его собственное бытие. Поэтому в имени — «средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческо-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни... В слове, и в особенности в имени — все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков... В слове и имени — *встреча всех мыслимых и возможных пластов бытия*»³⁸ (выделено мной. — М. Б.).

Имя, следовательно, предельно общая форма саморазличения бытия, здесь реальность открывается через смысл и для смысла. Поэтому «тайна слова заключается именно в общении с предметом и в общении с другими людьми. Слово есть выхождение из узких рамок замкнутой индивидуальности. Оно — мост между “субъектом” и “объектом”»³⁹. Характерно то, что концепция символа одновременно раскрывает его роль в объективации, выявлении связи между «видимым» и «невидимым», что в своем пределе и означает смысл бытия субъекта: он «выносится во-вне» благодаря процессам саморазличения бытия, которые, по-видимому, означают не что иное, как условия встречи различных миров — виртуального и реального, идеального и материального, разумного и неразумного, действительного и возможного.

Символ имеет виртуальный контекст; он связывает различные пласты бытия через объективацию. Именно благодаря объективации «слово, имя вещи, взятые как идея, суть выражение и понимание вещи; или, вернее, идея и есть сама вещь, но данная в своем максимальном присутствии в инобытии»⁴⁰. Это обстоятельство заставляет еще раз посмотреть на внутреннюю

связь между объективацией и виртуальностью, опосредованной символом.

Прежде всего, в виртуальном выделяют его связь со становлением, т. е. приоритетностью времени над пространством. М.В. Шугуров отмечает: «Открытие виртуальной реальности означает не что иное, как освобождение. Виртуальное бытие темпорально, а не пространственно»⁴¹. Поэтому переход в пространство означает реализацию, объективацию виртуального: последним «можно овладеть, лишь превратив его в вещь, что означает перевод времени в пространство... Человек, являющийся по своей природе медиумом, есть медиум между вещной (константной) реальностью и реальностью виртуальной. Он не может полностью существовать либо там, либо там: он существует частично в вещной (константной) реальности и в виртуале... Человек возникает на границе константной и виртуальной реальности и исчезает, если полностью перемещается либо в виртуальное, либо в вещное (константное)... В отличие от вещного (константного) бытия, виртуальное *не каузально, а интенционально* (выделено мной. — М. Б.). Если вещное бытие постигается через обращение к форме, которая именно и придает реальность и которая может быть абстрагирована, то форма интенционального бытия принципиально не абстрагируема и недоступна (что и вызывает необходимость дальнейшего процесса объективации как способа самораскрытия виртуального — всеобщности субъекта. — М. Б.). Форма вещного бытия — место, где расположились вещи... Форма же виртуальной реальности — это, скорее, то, чем связаны феномены, энергия, позволяющая пережить то или иное событие... Актуальность виртуального связана с терминологией достижения. Если вещь есть вещь и не стремится к другому состоянию, то виртуальное есть *стремление к другому уровню виртуальности*»⁴².

Автор весьма близок к тому, чтобы назвать виртуальное субъектным, однако здесь виртуальность — свойство реальности, особый мир среди других миров. Но отсюда видно, что виртуальность задает внутренний импульс для опредмечивания и распредмечивания, превращения процессов (прежде всего деятельности и общения) — в пространство. Следовательно, объективация всеобщего субъекта — самой ткани этой всеобщности — есть внутренняя необходимость распредмечивания и опредмечивания через деятельность, практику. Виртуальность открывает

внутреннюю направленность человеческой коллективной свободы, в которой закодировано исходное целевое отношение всеобщности субъекта.

Но это означает, что *прежде* формирования вещей, их пространственного бытия существует пространство символов, в которое встраивается историческое, субъектное время становления, объективации. Последняя — не просто самовыявление виртуальности субъекта, но источник самоформирования истории, выявления в ней некоторой внутренней формы целостности. С другой стороны, это означает *проективность культуры* по отношению к реальности общественной жизни: своим символическим содержанием культура не только первая «схватывает» время настоящего, которое всегда выражено в связи с субъектом, но и программирует то «предпространство», в котором раскрывается константность бытия вещей, их системно-функциональная, практическая определенность и специализация.

Это программирование, проектирование, в реализации которого существует культура, связано с тем, что она является «первичной» формой объективации, наиболее близко связанной с виртуальностью всеобщего субъекта, моделирующей его энергетику и свободу, направленность трансцендирования как всеобщие цели общества. Эта проективность культуры выделена в ее исследовании как важное свойство, функция культурной детерминации: Ю.М. Лотман, В.Е. Давидович, Э.С. Маркарян — эти и ряд других авторов признают проективность культуры как ее внутреннее, существенное свойство. Так, Э.С. Маркарян отмечает: «В понятии “культура” абстрагируется именно тот механизм деятельности, который не задается биологической организацией и отличает проявления специфически человеческой активности. Вместе с тем общий процесс человеческой деятельности осуществляется благодаря особой комбинации и неразрывному взаимодействию биологических и надбиологических механизмов при ведущем значении последних. Поэтому мы и определили человеческую деятельность как социальную по своей природе активность, программируемую и реализуемую с помощью механизмов культуры»⁴³.

Символ обеспечивает некоторое промежуточное состояние — между виртуальным и реальным. Именно поэтому он содержит более высокий уровень «полноты» бытия, чем входящие в

него стороны, а потому обладает нормативностью, задающей способы разворачивания входящих в него рядов единичных феноменов. Это означает, что в символе постоянно «присутствует» субъект, поскольку символ непосредственно моделирует свойства бытия субъекта, хотя и не сводится к ним. Социальные символы — одни из наиболее сложных в этом отношении, а потому в иерархии символического они выполняют нормативно-регулятивную детерминирующую функцию: именно в совокупности социальных символов открывается и социальная форма, обеспечивающая представленность реальных отношений и предметной среды для индивидов, социальных групп, общностей. Социальная форма опосредует — как целое — любые конкретные субъект-субъектные и субъект-объектные отношения, задавая тем самым не только понимание индивидами своих действий и ситуаций, но и встраивая это их поведение в отношение к целому, а значит — и к тем общим целям, которые в таком отношении проявляются.

Мир символического выражают и такие формы объективации субъекта, как идеи. Если в символе схвачено бессознательное в бытии субъекта, то идеи — это представленность такого бессознательного, выражающего социальное целое для конкретных слоев общества, т. е. особая форма опредмечивания бессознательного в субъекте — социуме. Идея — это, вероятно, единственная форма, в которой субъект способен опредметить себя самого, но не как снятая реальность, целиком перешедшая в предмет (в этом — одно из ограничений и искажений марксистского понимания субъекта), а лишь как ее трансцендирование, выявляющая направленность становления, выраженного в виртуальном бытии субъекта, как некая «квазиреальность», открывающаяся для индивидов и коллективов, но, тем не менее, не распредмечиваемая, поскольку она выявлена лишь в статусе ценности, регулирующей начало, недостижимой в конкретных структурах нормы. Как уже было подчеркнуто, виртуальность субъекта не становится реальностью, поскольку субъект не распредмечивается в своей целостности: порождая меры предметности, он сам по себе не имеет какой-либо заданной меры. Даже социально-историческая форма бытия субъектов, регулирующих свои эпохи и воспроизводящих порядки в них, не может выразить его в *жестких границах* своей современности, потому что он од-

новременно «присутствует» и в настоящем, и в будущем (в своих нераскрытых возможностях), и в прошлом.

В русской религиозной философии «идея» разрабатывалась достаточно интенсивно, открывая различные стороны духовности, символики, целостности субъекта, в котором неразрывно сплетались такие ипостаси, как Бог, Россия, народ, нравственность, свобода и справедливость. Так, Вяч. Иванов отмечал, что «национальная идея есть самоопределение собирательной народной души и связи вселенского процесса во имя свершения вселенского; самоопределение, *упреждающее* историческое осуществление и потомудвигающее энергии... идея есть *воля бытия к осуществлению* (выделено мной. — М. Б.) в историческом становлении»⁴⁴. Идея выражает собирающее в единый поток движение разнообразного (собственное бытие всеобщности субъекта) для упреждения исторического процесса в его самореализации, т. е. его программирование, определение; это как бы неосознанное предугадание двигаться туда-то и делать то-то, функционирующее как отношение всеобщности субъекта к обществу, будущего к настоящему.

Определение идеи как воли субъекта к осуществлению выявляет и модус становления, и характер детерминации, заложенный в идее. Здесь открывается основа побудительности, присутствующая любой крупной общественной идее, как и необходимость дальнейшего процесса объективации. Эту побудительность И.А. Ильин считал проявлением непосредственного переживания идеи любым индивидом и вместе с этим — складывающегося восприятия реальности: «Русская идея — это свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура», это «идея свободно созерцающего сердца»⁴⁵.

В марксизме идея понимается как форма осознания возможностей, которые данное общество может реализовать. Так, К. Маркс писал: «человечество ставит себе только такие задачи, которое оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налично или, по крайней мере, находятся в процессе становления»⁴⁶.

Здесь идея выражает побудительность к действию потому, что оно сама детерминирована наличием адекватных материальных условий. Но к числу этих последних марксизм относит и

субъективный фактор: идеи становятся материальной силой, когда они овладевают массами, становятся регуляторами и мотиваторами их действий. Хотя здесь материальные условия больше подразумеваются как именно условия, т. е. объективная реальность, но марксизм не утверждает, что идеи полностью детерминированы этими условиями: лишь когда люди могут овладевать данными условиями, они действуют через идеи.

В наиболее общем и масштабном виде, в функции целей идеи становятся общественным идеалом. С.В. Туманов, исследующий с марксистских позиций природу общественного идеала, подчеркнул, что «идеал будет служить стимулом и планом общественных преобразований только тогда, когда, во-первых, отражает интересы социального субъекта, действительную тенденцию развития общественных отношений... а во-вторых, ...включен в практическую деятельность в качестве конечной цели»⁴⁷.

Идеал проявляет всеобщность субъекта несколько иначе, нежели идея. В нем больше проявлена общая включенность субъекта в общество, чем в идее, т. е. он как бы более конкретен. Поэтому можно не согласиться с представлением А.Н. Вырщикова и К.М. Никонова о включенности идеала в состав идеи. Они полагают, что национальная идея «выступает в трех ипостасях: идея как идеал, идея как отражение исторических особенностей развития России и ее будущих перспектив, идея как организующая и движущая сила исторического развития»⁴⁸. Идеал не встроен непосредственно в контекст идеи, но является более конкретным уровнем объективации всеобщности субъекта, чем идея, хотя между ними существует много переходов.

Идея объективирует всеобщность субъекта тем, что выявляет его воздействие на личность и общество, свое «присутствие» для них. Но поскольку это воздействие выступает как свободный выбор индивидов следовать требованиям идеи, то в обществе возникает потребность в наиболее общих идеях, способных объединить общество. Такова для России сегодня идея патриотизма: его требования способны привлечь представителей различных социальных слоев, партий и политических движений потому, что патриотизм обеспечивает условия развития этих слоев, их интересы за счет расширения пространства контактов, общения, диалога, в котором интересы одних групп опосредованы дей-

ствиями и поведением других групп и общностей. Поэтому идея патриотизма обладает мобилизующей силой.

В отличие от понятий, в форме которых люди мыслят и воспринимают знания, информацию — в идеях люди «живут внутри», связаны с ними через свои убеждения. Здесь еще один канал непосредственной связи между всеобщим субъектом и личностью, выражающий свободу выбора, подчинения. Идея порождает организации, движения на основе духовной связи между единомышленниками.

Идеи можно отнести к особой форме открытого символического пространства, заданного фиксированным отношением к целям, нормам. В этом отношении пространство идеи объективно, поскольку оформляет целостность общества, выраженную через символику власти, выраженных интересов социальных слоев, национальное самосознание. В любом случае в форме идей сохраняется личностная связь между индивидами и всеобщностью субъекта, сформированным при его содействии порядком общества.

Например, «первоначально на Руси понятие “самодержавие” ассоциировалось не с имперской идеей византийского происхождения и не с деспотической неограниченной властью государя, а с мечтой о независимости от внешнего господства», — отмечает И.В. Кондаков. Однако после формирования Московского государства, ставшего единственным оплотом православия, «идея национальной независимости, т. е. свободы была подменена (заместилась) идеей имперского величия, самодостаточности и самоценности; различного рода притеснения с Запада и Востока сменились стремлением распространить собственное влияние на Запад и Восток, распространить свое территориальное господство на все более широкие территории. Определенным логическим этапом в этой геополитической и социокультурной метаморфозе было принятие Иваном III (с конца XV века) в качестве государственного и династического знака византийского герба — двуглавого орла, символизировавшего объединение Запада и Востока под эгидой имперской власти»⁴⁹.

Идея существует как «примерка» субъектной оформленности к той реальности, которая выражается в становящемся обществе через «призму» заложенных здесь интересов, власти, уровня консолидации, особенностей социума. Здесь впервые схвачено соответствие между субъектной и объектной сторонами в контексте

становления, направляемого субъектом. Идея — это всеобщность смыслового порождения, которое выявилось вовне, стало «квази-предметом». Идея выступает как результат и направленность свободы в данном обществе, в которой интегрирована культурная, производственная, политическая и другая деятельность. Именно поэтому идея — особая форма объективности: это реальность, которая вбирает в себя совокупную деятельностьную силу, энергию активности населения, его способность преобразовывать реальность в соответствии с целями, заданными в идее. Последняя — не что иное, как всеобщая форма того «порядка» субъектной направленности общественных изменений, которая задана первым определением субъекта общества как объекта; это определение и реализуется в объективации, переходе из скрытого в явное.

Если попытаться распределить идею Москвы как третьего Рима, то открываются:

- факт и осознание перехода центра православия в Россию (после завоевания в 1453 г. Византии турками — представителями ислама);

- способность и обязанность, миссия Москвы и самой Руси осуществлять задачи такого центра;

- правопреемственность московской власти как по линии наследования, так и конфессионально;

- определение сути Московского государства как нового субъекта власти, который охватывает сложившуюся реальность и развернут в будущее на века («четвертому Риму не бывать»).

Сохраняя виртуальность (Московское государство лишь складывается), эта идея констатирует его реальность как основного субъекта власти. Именно сохранение внутренней связи между виртуальностью и реальностью в идее задает ее основные свойства: открытость ее пространства смысла, незавершенность и в то же время четкое указание на открывающееся движение через нормативность, заключенную в идее. Итак, идея — это образ субъекта в его всеобщности, проявленный по отношению к важнейшим сторонам общества-субъекта, имеющим характер целостности, общего, «несущих конструкций» общества-системы.

Трактовка идеи как уровня объективации всеобщего субъекта, данная здесь, не является принципиально новой в контексте истории философии. В функции причины, формирующей реальность, идея мыслится еще со времен Платона. Эта ее функция

проходит через философию Аристотеля, Ф. Аквинского (идея формы как начала, определяющего бытие материи); у Гегеля Абсолютная Идея выступает в качестве субъекта, который самораскрывается на всех уровнях — субъективном, объективном и абсолютном. В современной философии науки идея приобретает значение порождающей формы (например, понятие парадигмы в теории Г. Куна). Имеет она также смысл некоторого проекта, замысла, программы.

Таким образом, бытие идеи имеет ряд уровней: безлично объективный, выражающий особую меру субъектности в данном обществе (эпохе); само общество как проект, данный в контексте такой субъектности; а также осознание реальности через «идею» (мировоззрение) социальными общностями, группами, личностью. Как и на уровне символизации, здесь также происходит структурализация, своеобразное распределение контекста и содержания идеи в общественной системе.

Идея не отменяет уровни объективации. Можно говорить о формах, более непосредственно выражающих реальность, хотя и сохраняющих отношение к виртуальному. Это стиль, особый текстовый порядок, задающий различия социалектов (Р. Барт), социальные институты.

Все эти формы объективации начинают конституировать некий порядок, в котором проясняется и обеспечивается регулятивная функция всеобщего субъекта. Так, субъект, хотя и представленный как целостность системы, определяет особенности стиля. Характеризуя природу стиля, Е.Н. Устюгова подчеркивает, что «в искусстве, культуре, мышлении и т. д. стиль рождается тогда, когда из множества элементов возникает упорядоченное целое, в котором связи между элементами являются функциональными. Это и дает основание рассматривать стиль как определенный способ организации функциональной системы»⁵⁰.

Стиль — это особая форма, способная повернуть к субъекту совокупность всех общественных институтов, отношений, способов деятельности, информационно организованных процессов — так, чтобы они приобрели те качества системной организации, в которых бы они проявили себя как проводники субъектного воздействия на общество. В стиле формируются условия и связи, позволяющие отнести вещи и отношения к разряду современных, т. е. преобразовать их так, чтобы они могли совме-

щаться с достигнутым уровнем свободы в данном обществе, с качеством его субъективности. Можно считать, что стиль выступает особой формой, или средством, порождающим различия и связи между субъектно-регулятивной целостностью и предметно-объектным многообразием, пречем таким образом, что благодаря этому возникает детерминация, зависимость частей от целого. Поэтому в каждой эпохе возникает свой стиль мышления, поведения, общения, формирующий многообразие проявлений определенного *стиля жизни*.

В отечественной философской литературе уже была отмечена функция регулирования, порождения, которой отмечен стиль. Так, Ю.Б. Боров писал, что «стиль предстает как качество определенной культуры. Стиль предмета — это не просто его внешняя форма, а в первую очередь характер его материального и духовного функционирования внутри данной культуры; иными словами, стиль выявляет функциональные особенности предмета или явления»⁵¹.

Таким образом, стиль связывает уже новые стороны субъекта и объекта: он формирует соответствие между субъектной стороной и системно-функциональными структурами, в которых организована совокупность объектов в жизни данного общества.

Но стиль выходит не просто на систему как самодостаточную реальность, а активно участвует в формировании модели мира — того категориального состава данной эпохи, в котором люди воспринимают мир, живут и действуют. А.Я. Гуревич справедливо полагает, что «категории, формирующие “модель мира”, как бы предшествуют идеям, мировоззрению, формирующихся у членов (данного) общества и его групп и поэтому, сколь бы разными ни были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные представления и понятия, без которых невозможно построение никаких теорий, идей, философских, политических, религиозных концепций или систем... Обязательность этих категорий нужно понимать не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывая им воспринимать мир и мыслить его именно таким образом: речь идет о *неосознанном навязывании* и столь же *неосознанном их восприятии*, “впитывании” этих категорий и представлений членами общества. Эти категории запечатлены в языке, а также в других знаковых сис-

темах (в языках искусства, науки, религии) и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка»⁵².

Структура «модели мира» находится как бы «между» идеей и мировоззрением людей. Эта модель определенным образом структурирует реальность как проявление субъектного ее определения в «идее», что позволяет вскрыть становление системной организации, ее основных параметров и структур (функций). «Модель мира» выступает своеобразным «проектом институционализации» общества, в основе которой также выделяется и культура. Именно поэтому социальные институты связывает друг с другом не только система общества (т. е. его системная организация), но и — более отдаленно — общая субъектная форма, позволяющая «синхронизировать» цели их деятельности, выявить сходство основных ценностей и нормативов. Один из наиболее крупных отечественных исследователей природы социальных институтов В.М. Быченков замечает, что «институт — абстракция как социальное образование, выступающее в роли субъекта — это фантом, призрак, но призрак, обладающий безусловной реальностью для человека и имеющий неотвратимую и безграничную власть над ним»⁵³.

Это означает, что в институты «встроены» в общество и в них пересекаются несколько реальностей: форма (пространство) всеобщего субъекта, общественная система, идея, выражающая целевую ориентацию общества, специализированная деятельность людей в конкретном институте. Последние именно поэтому выступают способом «раскрытия потаенного» (М. Хайдеггер), т. е. представляют для сознания индивидов, опредмечивают глубинные, объективные и бессознательные процессы и закономерности бытия и становления общества. Поэтому в самом институте существует как субстанциально-всеобщая основа — способ его укорененности в бытии общества, так и организационно-служебные отношения, задающие порядок и конкретную направленность его работы.

С этим связано то, что работа любого института требует своей морально-нравственной оценки и цели, связывающей его с обществом, культурой, а также то, что институты выступают одним из источников (механизмов) порождения социальной нормативности: они выполняют в обществе роль регулятивного на-

чала, что обнаруживает еще одну сторону их взаимосвязи с всеобщностью субъекта.

Таким образом, процесс объективации всеобщего субъекта порождает не просто реальность, но реальность упорядоченную: все уровни объективации не просто существуют, но как бы определяют друг друга, одновременно сохраняя целостность той формы, которая задана субъектным бытием в его функции регулирования. Прежде, чем более конкретно раскрыть этот порядок, остановимся на анализе пространства и времени, в формах которых разворачивается и сохраняется процесс его объективации.

3.3. Пространственно-временной континуум всеобщности субъекта

Бытие любой реальности предполагает и ее собственное пространство-время — форму, выражающую содержание этой реальности. Начиная с исследований, выполненных А. Эйнштейном в области теории относительности, связь содержания (субстрата) с его пространством-временем значительно конкретизируется: некоторые свойства содержания переходят в свойства пространства и времени, которые обнаруживают не только переход друг в друга, но и конституируют изменение содержания при заданных условиях (приближение скорости частицы к скорости света и др.). Это взаимодействие обнаруживает свою универсальность в различных сферах действительности. Так, исследуя исторические формы развития романа М.М. Бахтин исходит из принципа хронотопа — единства пространства-времени, в координатах которого исторически изменяются текстовые характеристики героев, специфика событий, идет углубление от внешних и случайных черт поведения персонажей к существенным и устойчивым, изменяется роль пейзажа от «фона» к содержательности. М.М. Бахтин писал: «Существует взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе, которые мы будем называть хронотопом... В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь уплотняется, сгущается, становится художественно зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрыва-

ются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем... жанр и жанровые разновидности определяются хронотопом, причем в литературе ведущим началом в хронотопе является время»⁵⁴.

Хронотоп здесь — один из «срезов» многослойных пространства и времени, которые возникают и конкретизируются вместе с процессом объективации и субъекта. Хронотоп — это внутри-текстовое время-пространство, в которых моделируется масштабность субъекта, соответствующая уровню сложности общества в его исторически конкретной форме. Но текстовое пространство-время — это и выражение некоторого порядка, особой иерархии смыслов, символов и целей, которые каждый раз порождаются в обществе и трансформируются в его изменении. Приоритет — в контексте выражения будущего — получают такие «продукты» объективации, в которых выражены цели, порядок, направленность объективации: здесь, как и в хронотопе М.М. Бахтина, преимущество имеет время. Время выражает позицию субъекта в объективации, т. е. сам процесс становления, по отношению к которому возникающие формы ее — переход к реальности — имеют статус пространства. В последнем проявляется время, высвечивается субъектно-информационный детерминизм, как и наоборот — в контексте времени открывается пространственная многоуровневость порождаемых форм объективации субъекта — символов, стилей, институтов.

Это проясняет в некотором плане и специфику социального, а также исторического пространства и времени. Те исследования социального пространства и социального времени, которые актуализировались в отечественной философии в 70—80-х годах, позволили в определенной мере уточнить характеристики социальных субъектов, особенности социума, однако четко не обосновали ни собственных свойств социального пространства и времени, ни характера взаимодействия последних. Поэтому появлялись работы, раскрывающие или социальное пространство (В.Г. Виноградский, Г.Е. Зборовский, В.Л. Каганский, В.Н. Черников) или социальное время (В. Артемов, А.Н. Лой, В.П. Яковлев).

Так, В.П. Яковлев связывает социальное время с обособлением таких субъектов, как индивид, поколение, отделяя от них время истории⁵⁵. А.Н. Лой выделяет время общественно-исторических формаций, не уточняя, как именно оно проявляется. Во

многом характеристики пространства и времени общества отождествлялись с общефилософским подходом, раскрывающим особенности пространства и времени как форм движения материи. А.И. Яценко писал: «Социальное пространство характеризует... структуру общества, протяженность и порядок сосуществования социальных процессов и образований, отношения их координации, субординации и взаимного расположения по социальным регионам и культурам. Содержание пространства общества задается... структурой способа производства, характером взаимоотношений видов деятельности, различных видов производств и образующейся на этой основе социально-классовой структурой... Если социальное пространство есть всеобщая форма сосуществования социальных процессов и образований, то социальное время — всеобщая форма смены их. Время есть длительность, последовательность социальных процессов, их темп, скорость, ритм и т. п. Любое социальное образование, явление, процесс обладают своей структурой, своей социальной протяженностью, т. е. своим пространством и временем, специфика которых определяется в конечном счете качественными особенностями лежащего в их основе вида деятельности»⁵⁶.

В этом фрагменте нельзя не обратить внимание на нечеткость и неопределенность терминов, используемых для характеристики социального пространства и времени (протяженность и порядок сосуществования, координации, субординации, последовательность социальных процессов и т. п.), а с другой стороны — их выраженность через общефилософские характеристики пространства и времени. Собственная специфика социального пространства и времени остается напроясненной.

В более поздней работе В.Г. Виноградского подчеркивается, что «...феномен социального пространства возникает как результат глубокой внутренней взаимосвязи пространства и времени и выступает в виде необходимой *формы общественного развития* (выделено мной. — М. Б.), — формы, в которой различные модулы социального времени связаны отношениями сосуществования, находясь в своего рода “синхронном” взаимодействии. Это сосуществование социальных времен в настоящем образует более или менее обширное “поле” практически-преобразующей деятельности общественного субъекта. Причем... не только поле для деятельности: социальное пространство есть ближайшая форма

самой этой деятельности, “ткани”, простирающейся в прошлое и будущее. Существенно, что вне и помимо подобной пространственной формы человеческая деятельность не может быть осмыслена в своей содержательной полноте. Центром, главным “ориентиром” социального пространства является... настоящее социальное время, ибо именно оно представляет собой точку координации других измерений (модусов) социального времени, выступает как момент актуального взаимодействия прошлого и будущего»⁵⁷.

Здесь социальное пространство выступает как некая общая форма деятельности, что предопределяет в ней сосуществование настоящего (основы), прошлого и будущего. При этом в качестве прошлого выступают коллективный опыт — устоявшиеся образцы поведения, знания; настоящее как коллективный труд и творчество новых форм и будущее — реальные возможности, планы, проекты, надежды, мечты. К этому пространству автор относит также объемно-предметные структуры. В целом он приходит к выводу, что «сосуществование модусов социального времени (как и социального пространства. — М. Б.) представляет собой определенный, более или менее широкий (“пространственный”) круг вещей, событий, действий, ожиданий и предвосхищений, который задает общественному субъекту способы и масштабы его деятельности и в то же время сам задается характером этой деятельности — ее масштабностью, ориентированностью и дальновидностью»⁵⁸.

В этом подходе уже больше социального, чем у предыдущего автора. Однако при том, что В.Г. Виноградский справедливо настаивает на внутренней связи между пространством и временем, т. е. их континуальностью, остается не совсем ясным, как именно сосуществование модусов времени образует пространство, т. е. по отношению к кому это сосуществование становится пространством, если до этого субъект не выделен. Хотя автор и говорит о взаимодействии между субъектом и пространством, но сам субъект в этом случае способен относиться к пространству, лишь будучи вне его. Но что тогда означает эта его «внепространственность»?

При сохранении одного уровня пространства и субъекта — скажем, как реального мира, — субъект не может выделяться из собственного пространства; поскольку же он не фиксируется как источник и форма времени (в данном рассмотрении В.Г. Виног-

радского он традиционно в соответствии с логикой марксизма понимается как деятельность), то он вообще «провисает»: способ его собственного бытия остается неопределенным.

Положение значительно улучшается, если субъект отнести к виртуальному бытию. Тогда его отношение к пространству укладывается в рамки процесса объективации: социальное пространство выступает как порождение объективации, как структурное определение объекта, противостоящего субъекту, но связанное с ним целостностью данного общества. Существует ли субъект в виртуальном пространстве, если он реализует свое становление во времени (историческом и социальном)? Да, существует, однако контуры такого пространства размыты; в нем реализуется процесс сохранения самого субъекта, его константности как фактора, противостоящего объекту. Пространство субъекта образует его внутреннюю границу, сохраняющую его собственное качество и сущность, несмотря на процесс становления, трансцендирования, который продуцирует данный субъект и в котором он раскрывает собственное содержание.

Социальное пространство — это продукт объективации, а потому в нем «главенствует» не трансцендирование (время), а порожденная становлением субъекта в объективации предметность, ее различные формы и уровни (от символов и текстов до конкретных функционально выделенных предметно-вещественных конфигураций). Время здесь также объективировано, однако, как и пространство, оно задано общей направленностью субъекта (к целям); возникшие многочисленные объекты пульсируют в своей ритмике, цикла, волновых колебаниях, но они обязательно синхронизированы с тем общим темпом изменений, которые заданы масштабом данного общества, его уровнем сложности и разнообразия.

Характер такой синхронизации убедительно раскрывает А. Тоффлер в своей работе «Футурошок». Потрясенный темпами изменений, происходящих в жизни общества, он обнаружил наличие стрессов и особой «болезни перемен», возникающих из-за неумения индивидов адаптироваться к этому процессу. Он писал: «Мы не просто расширили сферу деятельности и масштабы перемен, но радикально изменили их темпы. В свое время мы выпустили на свободу абсолютно новую социальную силу — неуклонно растущий поток перемен. Его влияние на темпы нашей

повседневной жизни, чувство времени и способы восприятия окружающего мира имело революционное значение. Мы воспринимаем мир иначе, чем люди прошлого. Именно это является отличительной чертой действительно современного человека. Ускорение скрывает непостоянство — быстротечность. Быстротечность проникает и пропитывает наше подсознание, радикальным образом меняя наши отношения с другими людьми, предметами, с целым миром идей, искусств и ценностей»⁵⁹.

Быстротечность — феномен усложняющегося общества, а не просто «разгона» или ускорения каких-либо социальных, экономических и других факторов и отношений. Быстротечность — как и постоянство — это формы «бывания» для сознания индивидов или групп всего того, что возникает как объект их опыта или предмет, попадающий в сферу общественных отношений. Чем более простым или незаполненным по количеству людей, функций, подсистем, внутренних связей является общество, тем медленнее текут в нем процессы, поскольку его плюрализм «успевает поместиться» в некоторую пространственно выраженную границу настоящего, обеспечивающую освоение и проработку открывающегося содержания именно для конкретных социальных субъектов, общностей, индивидов, для действующих поколений.

Следовательно, тенденцией ускорения, порождающей «быстротечность», является возрастание в настоящем виртуально-субъектного: нераспредмеченных возможностей, направлений движения, секторов объективирующегося пространства. Ускорение — это проявление функции сохранения соответствия между субъектом и объектом, причем быстротечность — время существования объектов для сознания и деятельности субъектов, означающее их меру в рамках усложняющегося целого. Чем более сложным является это целое (единство субъекта и объекта), тем «меньше» пространства и времени занимает каждая отдельная вещь, объект, свойство и т. п. в рамках этого целого, хотя она и связана с множеством других вещей и свойств. Отсюда — эффект ускорения, быстротечности.

Без субъектно-объектного взаимодействия, в котором связаны и разделены виртуальное и реальное, не существует бытия отдельных, частных фрагментов жизни общества, выраженных в мерах времени и пространства. А время-пространство существования конкретных объектов, подсистем или организаций выражает заданность базовых параметров субъектно-объектного взаимодей-

ствия, в которых выражена предельная для этих частных «континуумов» мера: она выражена в том масштабе соответствия субъекта и объектной среды, в котором обеспечивается устойчивость бытия данного общества, его собственный внутренний порядок.

Еще один «срез», открывающий пространство и время социума, раскрыт в концепции М. Хайдеггера и основан на дистанцировании индивидов-субъектов от вещей за счет того, что их способ бытия — присутствие в мире — отличается от модуса бытия вещей, которые просто заполняют собой пространство «наличного». Здесь пространство и время социума (т. е. «бытия-в-мире») включает в себя бытие наличного и определяет его смысл и направленность. Хайдеггер противопоставляет |«бытие-в-мире» как способ существования людей бытию вещей как наличного, хотя и не ставит это в отношении между субъектом и объектом. Однако фактически именно такое отношение позволяет ему раскрыть пространство и время, в которых организовано «бытие-в-мире».

В концепции М. Хайдеггера пространство выступает как смысловой «порядок» реальности, в котором выявляется направленность вещей и отношений от обусловленного к безусловному (целям), — порядок, проявляющийся в совокупности знаков, символов, меток и др., указывающих на целевую и смысловую детерминацию повседневной жизни людей.

Категорически отвергая подлинность измерения бытия человека календарным, астрономическим временем и физическим пространством, немецкий философ утверждает, что адекватные бытию человека пространство и время можно постичь лишь «изнутри», раскрывая порядок и суть той реальности, с которой люди имеют дело субъективно и которая определяет направленность этого поведения в своей целостности. Так, раскрывая свойства пространства как определенного «места», М. Хайдеггер подчеркивает: «Место как место этого *“средства для”*... определяется всякий раз из *целого* (выделено мной. — М. Б.), направленных одно на другое (место подручной в окружающем мире взаимосвязи). Место и множественность мест нельзя истолковать как *где* произвольного наличия вещей. Место есть всякий раз определенное “туда” и “сюда” принадлежности средства. Та или иная туда-принадлежность отвечает характеру средств у подручного, т. е. соразмерной имению-дела принадлежности к целому средств»⁶⁰.

«Место» открывается в пространстве, которое задано отношением к целому и выражающим его целям. Хотя Хайдеггер отрицает вообще субъектное отношение как важную структуру бытия-в-мире, но фактически он раскрывает свойства пространства через контекст субъектного (человечески-смыслового, целенаправленного) проецирования реальности, задания в ней исходного «для-чего». Такое место способно меняться через иные смысловые включения данной вещи или комплекса вещей, хотя физически последние остаются «там же», никуда не перемещаются.

Место вещи в социальном смысловом (текстовом) пространстве — это ее встроенность в совокупность средств, которые каждый раз конструируют люди, решая свои практические задачи. Средство и цели являются исходными параметрами в задании пространства «места», но эти первые как раз и проявляются как отношение между субъектом и объектом: последний определяет именно характеристики средств, их степень пригодности для целей. Само пространство открывает простираение — продвижение к исходным началам и целям в любой конкретной деятельности или экзистенциальным проявлениям человеческого бытия-в-мире. В этом же коренится и само бытие человека в мире: «Присутствие как бытие-в-мире всегда уже открывало мир. Это фундированное в мирности мира открытие было characterized как высвобождение сущего в целостности имени-дела. Высвобождающее допущение-имени-дела происходит способом усматривающего самоотсылания, основанного на предваряющем понимании значимости. Отныне показано: усматривающее бытие-в-мире пространственно. И лишь поскольку присутствие [индивидов] способом от-даления и направления пространственно, мироокружно наличное может встретить в своей пространственности» — встретить собственное бытие вещей как таковых. Поэтому «высвобождение целостности имени-дела (т. е. всего пространства бытия человека, простирающегося от его субъективности как центра. — *М. Б.*) есть равноисходно отдаляюще-направляющее допущение имени-дела в какой-то области, т. е. высвобождение пространственной местопринадлежности подручного»⁶¹.

Пространство творят люди, в своей позиции озабоченности «встраивающие» вещи или орудия в такие «места», в которых эти вещи становятся «подходящими» для чего-либо, а другие превращаются в неподходящие, покидают принадлежащие им

прежде — в другой целеориентации — места в пространстве. Это — глубокое постижение элементов субъектного конституирования реальности, включающего и формы пространства-времени. Пространство, таким образом, формируется в поле субъектного полагания, «простирается», т. е. открывается как одно из условий объективации всеобщности субъекта. Поскольку пространство «пронизано» отношениями к целям, то каждая вещь именно в этом контексте начинает «указывать» на другую, образуя комплексы функционально связанных «инструментов». Молоток «указывает» на гвозди, на другие способы своего применения; весла в лодке — на то, как ими грести, сама лодка — на свой способ перемещения в воде и т. д. Таким образом, пространство обеспечивает вещам *реальность*, однако не в контексте их материально-вещественного физического бытия (для этого выделяющий их субъект не нужен), но в социально-историческом плане: как реальность мира объектов, противоположных субъектам, но органически продолжающих пространство бытия этих субъектов.

Раскрывая свойства времени, М. Хайдеггер определяет их через отношение к самому бытию-в-мире. Понимание, страх, озабоченность, речь — все это раскрывается через «экстазы» времени, т. е. уточнения самого «места» субъекта (индивида) в бытии. М. Хайдеггер писал: «Экстатическое единство временности, т. е. единство “вне-себя” в прорывах настоящего, бывшести и актуальности, есть условие возможности того, что способно быть сущее, экзистирующее как свое “вот”»⁶².

Целостность времени, его форм, структурирующих бытие, раскрывается Хайдеггером как в виде «заботы», — этого первичного и наиболее интегрального способа бытия человека-в-мире, так и через конечность человека, его бытие-к-смерти. Забота — это снятие противоположности «присутствия» и «наличного», формирующее возможность самообоснования бытия-в-мире.

«Формально-экзистенциальная целостность онтологического структурного целого присутствия должна... быть схвачена в следующей структуре: бытие присутствия означает: вперед-себя-уже-бытие-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем). Этим термином заполняется значение титула забота, употребляемого чисто онтологически-экзистенциально. ...В бытии-вперед-себя как бытии к своему особому умению быть лежит экзистенциально-онтологическое условие возможности свободы для

собственных экзистенциальных возможностей. Умение быть есть то, ради чего присутствие всегда есть как оно фактически есть»⁶³.

Забота — это форма некоторого исходного, заданного изначально существования человека в бытии, структурированном посредством времени. Именно поэтому «забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально “до” всякого присутствия, т. е. всегда уже во всяком фактическом “поведении” и “положении” такового»⁶⁴. Здесь поэтому существует постоянная возможность проекта (будущего), существования социума — как настоящего (пространства совместного общения через реальные структуры и отношения в обществе) и подключение к логике преобразования вещей-прошлого — результата бытия общества, его жизнедеятельности в историческом времени.

Время, таким образом, выступает как бытийное «саморазличение» не только присутствия, но и как саморазличение возможностей (положения) присутствия, выделение среди них чисто субъективного трансцендентирования как способности порождать отношения, простираться, находить «место» любого средства и др. Главное здесь то, что пространство и время порождаются в процессе реализации субъектно-объектного взаимодействия, в котором виртуально-неразличимые их свойства, «укрытые» в тотальности бытия, становятся развернутыми через реальное бытие: объект становится «видимым» через самораскрытие субъекта, поскольку субъект его определяет, как и наоборот — объект позволяет выявить содержание субъекта именно потому, что проявляет последнее в своих «конфигурациях», структурах, отношениях и др.

Поэтому прояснение виртуальности через свойства пространства и времени не должно отрываться от их реального объектного проявления, связанного с субъектным «проецированием» и объективацией. Так, М.В. Шугуров отмечает, что «виртуальное бытие темпорально, а не пространственно. Виртуальным можно овладеть, лишь превратив его в вещь, что означает перевод времени в пространство... Действительность (реальность) насыщена островками виртуальности и степень этого насыщения различна»⁶⁵.

Соглашаясь с тем, что время более присуще виртуальности, а пространство — реальности (в соотношении этих «миров»), можно отметить, что отсутствие субъектно-объектного соответствия как основания такого «превращения» лишает возможностей (т. е. конкретных технологий) перевода виртуального в «вещь».

И.Г. Корсунцев, наоборот, склонен к признанию пространственного бытия виртуальности в качестве основного. К пространству виртуального бытия он относит:

- целостную жизненную среду существования и развития объектов;
- пространство знаний и знаковой среды, формирующих типы субъектов;
- пространство оценок и рейтингов, репутаций, статусов, этических и моральных ценностей субъектов;
- психологическую и семантическую среду субъектов.

Автор заключает, что «виртуальная среда служит источником, из которого субъекты получают виртуальные ресурсы и может быть средой, из которой могут исходить угрозы его существованию»⁶⁶.

Здесь явно смешивается виртуальное как информационная реальность, которая имеет компьютерно-техническое применение и виртуальность культуры, языка, знаковых систем общения. С другой стороны, автор не выделяет идеальное, даже сознание, которое не может непосредственно относиться к виртуальному, так как представляет собой проявление субъективности (смыслов, значений и др.).

В этом отношении также путаница происходит из-за упущения субъектно-объектных связей как способа «корректировки» отношений между виртуальным и реальным. Можно предполагать, что виртуальное и реальное как субъектно-объектное бытие связаны континуально: время субъекта (виртуальное бытие) не может существовать вне его пространственного «продолжения» в совокупности развертываемых объектов, организаций, систем и отношений. Именно в такой связи можно получать методологические основы и принципы анализа пространственно-временного бытия виртуальности.

Сегодня уже наметилась тенденция раскрытия форм бытия виртуальности, в которой размытость, неясность методологических оснований уже становится заметным недостатком: вместо обоснования допускаются допущения, далее не подкрепляемые рассмотрением реальных процессов и связей. Так, А.Ф. Иванов, отождествляя информацию с виртуальностью, подчеркивает, что «информационное пространство можно рассматривать как форму

существования виртуальной реальности»⁶⁷. Но куда при этом девается время?

Нераскрытой вне субъектного бытия остается и связь между виртуальностью и смыслом. Последний как бы «вносится» в виртуально-информационное пространство, в то время как остается «за кадром» субъектная основа его формирования, раскрытия, освоения. Пространство виртуальности берется как некоторая самодостаточная реальность, в которой проявляются различные свойства: специфика изображения, текстового бытия художественного произведения, виртуальности, фантазии, виртуальности коммуникации и др. А.Ф. Иванов полагает, что «смыслы коренятся не в самой культуре, а в ее основаниях... точнее в информационных процессах, протекающих в ней. Можно сказать, что смысл есть точка пересечения информационных процессов»⁶⁸, без какого-либо связывающего их субъекта.

Пространство превращается в самостоятельное основание, достаточное для исследования специфики виртуального бытия культуры, ее символов, смыслов и т. д. Т.Е. Шехтер подчеркивает: «“Фрактальность” виртуальной структуры — ее бесконечная делимость на однородные элементы, геометрическая логика электронного пространства — жесткое условие выживания искусства в иррациональной-рациональной среде интернет... Топологическая структура виртуального пространства, особенности знаково-символической логики его обнаружения и пребывания в нем художественного изображения преобразуют изобразительных ряд в структуру, открытую интерактивному насилию пользователя: я могу остановить движение картинки, изменить последовательность ее просмотра, изменить ее окружение, использовать как заставку для собственного сайта. Таким образом, изменяется этика общения с произведением». Далее Шехтер заключает: «На смену обусловленности материалом приходит подчиненность законам и нормам интерактивной среды, формируется группа свойств, не только ненужных и невозможных, но даже абсурдных при развитии искусства в реальном пространстве»⁶⁹.

Здесь также напрашивается и другой вывод: при абсолютизации виртуального пространства — этой формы бытия информации без субъекта — обеспечивается полное господство техногенной среды в пространстве коммуникаций, причем не только межличностных и межгрупповых, но даже и субъектно-объектных. Интерактивная среда абсолютизируется, отрывается от сво-

ей исторически конкретной социально-субъектной формы, охватывающей любой масштаб технико-овеществленных, в том числе информационных процессов. Но при этом упускается самое главное: условия, при которых обеспечивается единство смысла для индивидов, их сходное понимание не только «вещей» или отношений, но и направленности к будущему, целям; само по себе информационное пространство таких отношений и установок не порождает.

Сохранение приоритетности субъекта в трактовке сути информационной среды (пространства смысла) значительно корректирует и само понимание виртуальности. Можно согласиться с точкой зрения Н.А. Носова, что «виртуальные объекты существуют лишь актуально, только “здесь” и “теперь”, пока в порождающей реальности происходят процессы порождения виртуальных объектов; с окончанием процесса порождения соответствующие виртуальные объекты исчезают». В виртуальной реальности «свое время и пространство, несводимое к законам, времени и пространству порождающей реальности, т. е. “внутренняя природа” виртуальной реальности автономна»⁷⁰. Но такая автономность задана самой выделенностью, спецификой субъекта по отношению ко всей противостоящей ему реальности и среды. Это значит, что виртуальность всеобщности субъекта опосредует коллективную жизнедеятельность (свободу) индивидов, с одной стороны, и реальное бытие общества — его структуру, отношения, институты — с другой. Она находится «между» этими реальностями, соединяя свободную жизнедеятельность индивидов и предметный мир (среду) общества. Отношения между совокупной свободной жизнедеятельностью людей и всеобщностью субъекта — это отношение порождающего (реального) и порождаемого (виртуального). Но отношения между виртуальной всеобщностью субъекта и обществом не вмещаются в рамки отношений «виртуально-реальное». Всеобщность субъекта как бы раздваивается: «в-себе» она остается как виртуальность, «для-себя» — т. е. для общества, человека — объективируется.

Субъект — это некоторая форма, благодаря которой происходит саморазличение информационного процесса (пространства) через выделение смыслов, обозначаемых знаково-символически. Субъект как возможность такого саморазличения опосредует взаимодействие и бытие конкретных социальных субъектов — лич-

ности, класса, нации, социальных групп — способствуя выделенности их позиции в информационном пространстве. Эти субъекты — при всем многообразии их функций, сложности их «природы» — различные социально-исторические «меры» освоения и определения информации, той реальности, которую она представляет.

Время, которое реализуется в процессе объективации — многообразно. Это, во-первых, способность населения данного общества переработать тот массив информации, который в нем циркулирует, используя соответствующие формы мировоззрения, стиля жизни, символики и др., фиксирующих отношение ко времени и способность существовать в этом времени. Во-вторых, это многообразие темпов изменений и периодов сохранения различных подсистем, включая и социальные субъекты (классы, социальные слои и др.). Время бытия всеобщности субъекта представляет собой некий спектр различных по темпу изменений, имеющих свой максимум и минимум для данной эпохи и регулирующих историческую форму субъекта.

Пространство же открывает возможности совмещения этих различных процессов, объективирует потенциал субъектов за счет соединения смысла с предметной средой, задает параметры соответствия между субъектом и обществом-объектом, а также условия порядка, обеспечивающего устойчивость бытия общества, его саморегулирование. Пространство определяет собственные границы устойчивости (инвариантности) общества, раскрывая качество последнего.

Пространство и время, в которых происходит процесс объективации, его оформление, задают также ряд внутренних норм общества — тех констант, сохранение которых обеспечивается за счет их воздействия на другие, более подвижные отношения и связи. Совокупность норм порождает общую меру устойчивости общества, в рамках которой допустимы внутренние изменения и прежде всего — реформы. Эти нормы — не только социальные установки, организационные правила и условия понимания (общения), но и условия информационного освоения данного и нового общественного содержания. В.Д. Плахов подчеркивает, что «социальная норма упорядочивает субъективную деятельность, поведение людей в соответствии с социальной необходимостью... Нормативная детерминация субъективного поведения деятель-

ности, систем персональных отношений с целями утверждения и сохранения необходимого единообразия, тождества последних в условиях непрекращающихся изменений осуществляется в процессе функционирования социальных норм, который должен быть представлен как сохранение и переход из одного системного состояния в другое определенной инвариантной структуры социальных отношений»⁷¹. Именно поэтому социальные норма и проявляются как особая символически всеобщая предметность, которая выявляется в контексте целей и структурирует общественную реальность именно в отношении к ним.

«Функционирование социальных норм, — подчеркивает В.Д. Плахов, — призвано определенным образом согласовать деятельность и поведение отдельных индивидов, социальных групп и объединений, свести их в определенное единство, синхронизировать и, следовательно, сохранить социальную систему как целостность... позволяет воспроизвести общество, обеспечить его устойчивость, себестоимость во времени и пространстве через субъективную деятельность, образующую его непосредственное бытие»⁷².

Таким образом, пространство и время процесса объективации субъекта не только раскрывают специфику отношений между виртуальным и реальным, но и обеспечивают субъект различными средствами регулирования общества и воздействия на него, определяясь одновременно собственными масштабами и сложностью общества. В целом и виртуальность бытия субъекта, и логика, закономерности его объективации образуют *внутренние механизмы социального воспроизводства*, органической составной частью которого также является регулирование, формирование не только той реальности, которая вступает в существование, но и условий, определяющих границы этого существования, прежде всего, той меры упорядоченности, согласованности, основанной на исходном соответствии всеобщности субъекта и объекта-общества, благодаря которой общество приобретает полноту своего бытия как органической информационной системы, превращающей субъектную сторону в функцию регулирования самой системы, или наоборот — эту функцию во всеобщность субъекта, определяющего данное общество.

Примечания

¹ *Коган В.З.* Теория информационного взаимодействия. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1991. С. 22.

² *Корсунцев И.Г.* Прикладная философия: субъект и технологии. М.: ИПК госслужбы, 2001. С. 73—75.

³ Там же. С. 79.

⁴ *Любутин К.Н., Пивоваров Д.В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. С. 251—252.

⁵ *Носов Н.А.* Виртуальная реальность // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 152.

⁶ *Кузанский Н.* О видении Бога. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 46—47.

⁷ *Ахутин А.В.* История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М.: Наука, 1976. С. 128—129.

⁸ *Носов Н.А.* Указ. соч. С. 157.

⁹ Там же.

¹⁰ *Опенков М.Ю.* Виртуальная реальность: онто- диалогический подход: Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997. С. 12.

¹¹ *Ковалевкая Е.В.* Виртуальная реальность: философско-методологический анализ: Дис. ... канд. филос. наук. М.: РАГС, 1998. С. 5.

¹² *Хейзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Общ. ред. и послесл. *Г.М. Тавризян.* М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. С. 17, 20—21.

¹³ *Браславский П.И.* Виртуальная реальность: симуляция вместо имитации // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Российского философского конгресса (7—11 июня 1999 г.): В 4 т. Т. 1: Онтология, гносеология и методология науки, логика. Ч. 2. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 286.

¹⁴ *Поведской А.Ю.* «Русский космизм» на гребне виртуальности // Виртуальное пространство культуры. СПб.: СПбГУ, 2000. С. 39—40.

¹⁵ *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 53.

¹⁶ Виртуальность // Философский словарь / Под ред. *В.Е. Кемеров.* Вашингтон: Изд-во «Пан-Современный принт», 1998.

¹⁷ *Аверьянов А.Н.* Системное познание мира. М.: Политиздат, 1985. С. 178.

¹⁸ *Режабек Е.Я.* Особенности органических систем и принцип историзма // Вопросы философии. 1981. № 5. С. 31.

¹⁹ *Кузьмин В.П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М.: Политиздат, 1980. С. 93.

²⁰ Принципы организации социальных систем: теория и практика. Киев; Одесса: Выща школа, 1998. С. 14.

²¹ Там же. С. 29.

²² Рузавин Г.И. Самоорганизация и организация в развитии общества // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 67, 71.

²³ Кизима В.В. Введение в метафизику тотальности // Totallogy — XXI. Вып. 2-3. Постнеклассические исследования. Киев: ЦГО НАН Украины, 1999. С. 66.

²⁴ Новикова Л.И. Цивилизация и культура в историческом процессе // Вопросы философии. 1981. № 10. С. 56.

²⁵ Завадский С.А., Новикова Л.И. Искусство и цивилизация. М.: Искусство, 1986. С. 18.

²⁶ Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 219—221.

²⁷ Иванов В.П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев: Наукова думка, 1977. С. 201.

²⁸ Орлова Э.А. Введение в культурную и социальную антропологию. М., 1994. С. 195.

²⁹ Степнова Л.А. Социальная символика России // Социс. 1998. № 7. С. 93.

³⁰ Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 28—29.

³¹ Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 89.

³² Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: Наука, 1993. С. 231—232.

³³ Западная философия. От истоков до наших дней: В 4 т. Т. 4. СПб.: Петрополис, 1997. С. 402—403.

³⁴ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 143, 155.

³⁵ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 270.

³⁶ См.: Там же. С. 65—66.

³⁷ Он же. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 616—617.

³⁸ Там же. С. 628.

³⁹ Там же. С. 642.

⁴⁰ Там же. С. 651.

⁴¹ Шугуров М.В. Виртуальная герменевтика. М.: Центр виртуалистики, 2001. С. 27.

⁴² Там же. С. 29.

⁴³ Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983. С. 97.

⁴⁴ Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 230—231.

⁴⁵ Ильин И.А. О русской идее // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 437.

⁴⁶ Маркс К. К критике политической экономии (Предисловие) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1959. С. 7.

⁴⁷ Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. М.: МГУ, 1986. С. 20—21.

- ⁴⁸ *Вырицков А.Н., Никонов К.М.* Российская национальная идея. Волгоград: ВолГУ, 1998. С. 23.
- ⁴⁹ *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М.: Аспект-Пресс, 1997. С. 189—190.
- ⁵⁰ *Устюгова Е.Н.* Стиль как проявление культуры. СПб., 1994. С. 45.
- ⁵¹ *Борев Ю.Б.* Эстетика. М.: Политиздат, 1988. С. 218.
- ⁵² *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. С. 16, 18.
- ⁵³ *Быченков В.М.* Институты. Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъектности. М.: Российская Академия соц. наук, 1996. С. 5.
- ⁵⁴ *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 234—235.
- ⁵⁵ См.: *Яковлев В.П.* Социальное время. Ростов н/Д.: 1980.
- ⁵⁶ *Яценко А.И.* Целеполагание и идеалы. Киев: Наукова думка, 1977. С. 130—131.
- ⁵⁷ *Виноградский В.Г.* Социальная организация пространства. М.: Наука, 1988. С. 44—45.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ *Тоффлер А.* Футурошок. М.: Изд-во «Лань», 1997. С. 16—17.
- ⁶⁰ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 102—103.
- ⁶¹ Там же. С. 110.
- ⁶² Там же. С. 350.
- ⁶³ Там же. С. 192—193.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ *Шугуров М.В.* Указ. соч. С. 27, 39.
- ⁶⁶ *Корсунцев И.Г.* Субъект и знаковые системы. М.: Российское филос. общество, 2000. С. 45.
- ⁶⁷ *Иванов А.Ф.* Об онтологическом статусе виртуальной реальности // Виртуальное пространство культуры. СПб.: С.-Петерб. ун-т, 2000. С. 45.
- ⁶⁸ *Он же.* Космология смысла // Смыслы культуры. СПб., 1996. С. 231.
- ⁶⁹ *Шехтер Т.Е.* Художественное соображение и логика фрактала // Виртуальное пространство культуры. СПб.: С.-Петерб. ун-т, 2000. С. 59.
- ⁷⁰ *Носов Н.А.* Указ. соч. С. 157.
- ⁷¹ *Плахов В.Д.* Социальные нормы. М.: Мысль, 1985. С. 28, 32.
- ⁷² Там же. С. 33.

ГЛАВА 4

КОНСТИТУИРОВАНИЕ БЫТИЯ ОБЩЕСТВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В процессе общественного самовоспроизводства, в котором реализуется формирование и объективация всеобщности субъекта, общество приобретает форму бытия-для-себя, изменяющуюся в каждую историческую эпоху в той мере, в какой оно в состоянии превратить становление в структуры, время в пространство. Эти структуры представляют собой не что иное, как информацию, открывающую свой смысл именно в виде оформленных в языке символов и текстов. Этот процесс, выявленный А. Бергсоном в идее творческой эволюции как некий «порыв», в котором открывается длительность, становление, сама жизнь, постигается человеком и обществом двояко: интуитивно и рефлексивно, через интеллект, язык, практику. Интуитивно люди воспринимают длительность как некий поток, лишь находясь внутри него. Здесь невозможно структурирование и объективация, опредмечивание. Но интеллект превращает этот поток в «твердые предметы», имеющие лишь пространственное бытие: вещи, слова, институты — все это пространственные формы, которые способен постигать интеллект.

В определенном смысле всеобщность субъекта сходна с «длительностью» как бытием виртуального; общество же структурируется как совокупность предметных комплексов самого широкого плана под воздействием своего «определения» со стороны всеобщности субъекта. Здесь, однако, нет радикального разрыва между длительностью и пространством, а потому и последнее — не просто «продукт» преобразованного времени, но и самостоятельная реальность, ограничивающая субъект.

Между субъектом и объектом нет «ничейного пространства». Здесь имеется «протоформа», в которой взаимодействуют основные условия бытия социального: организационно-содержательное и регулятивное начало. Е.Я. Режабек замечает: «Протоформа становится зачинателем, субъектом процесса системообразования лишь при определенных условиях: для того, чтобы продукт предшествующего развития стал исходной точкой становления органической системы, он должен быть вовлечен в специфическую деятельность самополагания, самоотнесения, в ходе которого система сама начинает создавать предпосылки своего существования и развития... В данном контексте самоотнесение рассматривается как принцип продуктивной, производительной деятельности, а не только как принцип саморегуляции. Но даже такое расширенное понимание соотношения не покрывает собою всех модификаций или типов активности. Имеется в виду активность рефлексивного типа или движение, обращающееся на самое себя»¹.

Общество как система — не абсолютно противоположная субъекту реальность. Она также выражает субъективность, но в снятой, лишенной становления, трансцендирования форме. Это субъективность «квазизавершенная», однако более общего типа, чем выраженная предметно. Система, моделирующая общество, «ближе» к субъекту, чем предметная среда, которая порождается деятельностью, так как система содержит ту «чувственно-сверхчувственную» реальность (саморегулирование), которая отсутствует в предметности (техника, технологии, организации). В этом отношении справедливым является указание чешского социолога П. Штомпки на то, что наиболее важной чертой, связанной с самоизменением общества, является «тенденция к самотрансцендентности — к способности выходить за свои пределы, “переступить границу” ... Самотрансцендентность общества, будучи конечной причиной, воздействует в свою очередь на субъекта, преобразуясь в его собственную самотрансцендентность»².

Системность общества — одна из форм восприятия объективного как реальности, включенной в общественную жизнь, но независимую от воли и стремлений субъектов — личности, группы, сообщества. Именно подобная объективность препятствует тому, чтобы полностью осмыслить, осознать всю сложность и многообразие социальной системы, в которой конститу-

ируется порядок общества. Такая система всегда содержит в себе элемент спонтанности и непредсказуемости, т. е. порождает то, чего никто не хотел.

Некоторые важные свойства такой системы хорошо выразил Ф.А. Хайек. Он писал: «Конфликт между сторонниками (с одной стороны) спонтанного расширенного человеческого порядка, создаваемого рыночной конкуренцией, и теми (с другой стороны), кто выступает за сознательную организацию взаимоотношений центральной властью, опирающейся на коллективное распоряжение имеющими ресурсами, вытекает из фактической ошибки последних в понимании того, как возникают и используются знания об этих ресурсах... Научный анализ показывает, что, следуя спонтанно складывающимся нравственным традициям, лежащим в основе конкурентного рыночного порядка... мы производим и накапливаем больше знаний и богатства, чем возможно добыть и использовать в централизованно управляемой экономике, приверженцы коей претендуют на строгое следование “разуму”... порядок, возникающий независимо от чьего бы то ни было замысла, может намного превосходить сознательно вырабатываемые людьми планы»³.

Другими словами, емкость порядка, который возникает стихийно, значительно больше любого планирования. В этом — одно из оснований объективности порядка. Следовательно, то общество, которое возникает на основе определенного масштаба субъекта, складывается из взаимодействия своего объектного состава и субъектной формы, которая, как уже отмечалось, есть продукт коллективной совокупной свободы индивидов — действующих поколений данного времени. Посмотрим далее, какова роль этой объективности системы порядка в формировании общества, т. е. в чем проявляется детерминизм объектной стороны, или сферы общества.

4.1. Статус и роль объекта в формировании бытия и порядка общества

Несмотря на то, что субъект в целом определяет границы смыслового (но не пространственно-вещественного) простира-ния сферы объектов, эта последняя также имеет собственную

форму, в основе которой лежит системная организация объективных процессов в обществе. Системная сторона в обществе раскрыта достаточно глубоко, и потому нет необходимости в ее детальном анализе. Однако проблема заключается в том, что сегодня вместе с развитием синергетики все более настойчиво утверждается идея о том, что самоорганизация общества в целом сходна с аналогичным процессом в любой другой сфере реальности: везде переход от хаоса к порядку задан общим механизмом, в котором различные колебания неравновесной среды стягиваются к некоторым «точкам бифуркации», которые становятся как бы центром притяжения колебательных процессов. В результате эффекта резонанса самые незначительные изменения в режиме колебаний способны спонтанно установить определенный режим порядка, в котором эти колебания превращаются в некоторую систему, приобретающую свой контур устойчивости.

И. Пригожин и И. Стенгерс отмечают: «вблизи точек бифуркации в системах наблюдаются значительные флуктуации. Такие системы как бы “колеблются” перед выбором одного или нескольких путей эволюции... Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы. Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей»⁴.

Таким образом, порядок в обществе — его устойчивость и саморегулирование — осуществляется как бы сам по себе, без какого-либо общего субъектного воздействия. Следовательно, порядок и само бытие общества «предзаданы» реальным индивидам, которые никак не могут изменять этот порядок, а лишь следуют его параметрам. Возникает проблема нахождения «места» свободы в этом процессе, поскольку отрицать ее наличие сегодня уже невозможно, как и нельзя сегодня согласовать свободу и необходимость, если последняя способна прокладывать себе путь не просто в решении каких-то отдельных противоречий, но и в конституировании самого бытия общества и формировании его порядка, устойчивости, саморегулирования.

Если конкретизировать данную проблему, то следует признать, что человеческая история идет в соответствии с абстрактно-системными возможностями «порядка» и устойчивости, но не в контексте интересов и целей различных социальных субъек-

тов, стремящихся к реорганизации существующего «порядка вещей». Возможна ли человеческая история без «попадания» самого человека внутрь, ее специфического пространства и времени как субъекта изменений, причем не только на уровне отдельных действий, но и общих законов и тенденций?

Попытки непосредственно соединить здесь свободу и необходимость порождают модели, в которых значительно усиливается роль какого-либо конкретного субъекта; в чем-то такой субъект выполняет функцию, аналогичную роли «диспетчера», способного перевести движение истории на одни рельсы или другие. Но при этом автоматически снижается роль общесоциальных закономерностей.

Показательно в этом отношении суждение Ю.М. Осипова, отметившего: «Мы знаем, что в истории все решается в конечном счете не так, как этого хочет сам человек, но человек, претендующий на роль исторического субъекта, вполне может — пусть и интуитивно — войти в актуальное пространство-время, стать его органическим участником, носителем и разрешителем. Мало того, такой субъект способен стать и созидателем времени-пространства... Субъект, о котором идет речь (а он может быть отдельным лицом, правительственной структурой, сообществом, этносом) должен войти в *позитивный резонанс* (выделено мной. — М. Б.) с актуальным пространством-временем, с наполняющим его смыслами и чаевыми смысловыми потребностями, он должен услышать текущее время-пространство, да так, чтобы узреть в нем образ произрастающего будущего»⁵.

Основой здесь является «ситуация резонанса» — тех особых колебаний, социальных волновых процессов, в которых коренится «актуальное пространство-время» — континуум возможностей, доводящих неопределенность и многовариантность исторического развития до некоторой «сжатой точки». Если субъект — личность, правительство или общество — может включаться в поддержку какого-либо конкретного варианта, он имеет шанс на реализацию.

Но актуальное пространство-время — это весьма абстрактный термин, не раскрывающий каких-либо механизмов, тенденций, связывающих такую актуальность с объективными социально-историческими законами. Здесь, таким образом, история и общество представлены лишь порядком, но не воспроиз-

водством. Формирование порядка начинает подменять собой воспроизводство, а потому конечной составляющей задания порядка и выступает субъект, но не на уровне своей всеобщности. В условиях пропуска воспроизводства свобода и деятельность также теряют свою содержательность, свою детерминацию — способность воздействовать на формирование порядка общества. Но вместе с этим резко сужается и потенциал свободы: теперь он выступает преимущественно как «эффект резонанса», но не в качестве источника созидания, практического преобразования данной общественной реальности. Эта свобода не может создавать, порождать ритмику общественных систем, здесь она — лишь адаптивная способность социального субъекта «встроиться» в безличную ритмику общества, чтобы попытаться склонить чашу весов в свою пользу.

Проблема соотношения синергетики, обосновывающей «бес-субъектность» формирующегося порядка в обществе, с одной стороны, и традиций социальной философии и современной социологии, предполагающих активное участие субъекта в формировании устойчивого общества — с другой, весьма не проста, что способствует росту исследований в этой области общественных наук. Эти исследования пересекаются с растущей сферой социальной синергетики, основной проблемой которой является выход на предельные основания самоформирующегося мира. В.В. Василькова отмечает, что «синергетическое мировидение как видение мира *сквозь призму законов его самоорганизации* призвано не только показать современному человеку идентичность, синхронность законов мироупорядочения в природе, обществе, культуре, человеческом сознании, но и научить его распознавать в спонтанном разнообразии мирской повседневности общие универсальные алгоритмы развития, самоструктурирования и формообразования... Понять мир и себя — значит *овладеть логикой... Высших смыслов организации мира и себя в этом мире...* универсализация идей самоорганизации *позволяет выйти на проблемы предельных оснований человеческого бытия, в сферу его Высших смыслов*»⁶.

Это положение — принципиальное для социальной синергетики, которая ищет общие основания для любой реальности, в том числе общественной, в общих механизмах самоорганизации. Но поскольку в этих общих основаниях субъектного фактора еще нет, то он и воспринимается как некая побочная, внешняя

для социальной самоорганизации реальность. Этот процесс самоорганизации идет, согласно воззрениям представителей социальной синергетики, вне субъекта, т. е. он «не пропущен» через собственные регулятивные свойства последнего.

Проблемы социальной синергетики сегодня широко исследуются в литературе, отечественной и зарубежной. Это работы В. Алтухова, В. Аршинова, В. Бранского, В. Васильковой, С. Гамаюнова, А. Давыдова, С. Замогильного, Г. Иваницкого, Е. Князевой, С. Курдюмова, Э. Ласло, Н. Моисеева, В. Пантина, Г. Рузавина, Е. Седова, В. Хиценко, М. Черникова.

Различные конкретные аспекты синергетики искусства, порядка в обществе, самоорганизации и др. раскрывались в трудах Р. Арнхейма, К. Вейли, Д. Брукса, М. Форса, Д. Лейзера, Н. Лумана, П. Бергера, Ф. Броделя, М. Волкенштейна, К. Левистросса, И. Пригожина, Дж. Форрестрера, П. Штомпки, И. Хейзинги и др.

Исследование синергетических оснований становления общества охватывает как проблемы синтетического, общемировоззренческого и методологического плана, так и проработки отдельных сторон жизни общества как объектов социального познания: социосинергетика (Е.Н. Князева, Е.Я. Режабек, В.П. Бранский), синергетика истории (С. Гамаюнов), синергетика культуры (М.С. Каган), вопросы синергетического анализа эволюции (В. Аршинов, В. Буданов, А. Суханов и др.).

Среди многих аспектов социальной философии, которые рассматриваются с позиций (социальной) синергетики, нас, естественно, в первую очередь интересует трактовка движущих сил исторического развития общества, которые традиционно приписываются субъектам: классам, социальным группам, личности и др. Отличие классических представлений от современных в том, что — согласно первым — порядок общества создается через деятельность, активность субъектов, в которых выражаются те или иные закономерности исторического процесса (особенно это выражено в марксизме с его идеей универсальности закона классовой борьбы), современные авторы порядок общества связывают с понятиями «энтропия», «неравновесная среда», «флуктуация», самоорганизация и др., в которых собственно деятельность и другая роль социальных субъектов не выступает самостоятельным детерминирующим фактором. Какое-либо устойчивое со-

стояние системы переходит в цикл самоорганизации системных самоизменений, в которых последняя фаза поддерживает начальную, открывая такое свойство системы, как самореферентность: в системе проявляется «способность» устанавливать отношение к себе. «Самореферентность означает свойство системы каким-либо образом относиться к себе, — подчеркивает В.В. Василькова. — Так, социальные системы используют коммуникацию для того, чтобы связывать действия, формообразующие систему. При этом коммуникационные процессы в такой системе не являются носителями входной и выходной информации. Система является закрытой в отношении смыслового содержания коммуникативных актов. Это содержание может быть реализовано только посредством круговорота внутри системы. Итак, автопоэзис порождает автономию, независимость от среды, переводит наше внимание на внутреннюю связанность, заставляет рассматривать системы как операционально замкнутые»⁷.

Такой переход открывает путь к исследованию функции субъекта в самоорганизации систем: именно субъектная «составляющая» обеспечивает «рефлексию» системы относительно самой себя. По крайней мере, выбор системной линии собственного поведения предполагает ее собственную двойственность — носителя самого отношения системы к среде и к самой себе. Как чисто внутреннее свойство системы (объекта), это саморегулирование не завершено, поскольку исчезает понимание самой природы возникающей нормативности, регулирования. Понятно, что поскольку система — объективная реальность, то выражения типа «система стремится к упорядоченности», «равновесию» и т. п. — скорее метафоры, чем объяснения.

За рубежом возникло направление, которое пытается раскрыть феномен «свободы» систем в выборе собственного поведения: отсюда — явления спонтанности, непредсказуемости их поведения (работы С. Бира, У. Матурана, Ф. Варела, Н. Лумана, М. Маруяма, Дж. Мердала и др.). Можно считать, что именно в этом направлении наметился поворот социальной синергетики в ее самых различных конкретных вопросах к выходу на проблему всеобщности субъекта. Если последний существует в рамках социальной целостности, охватывающей эпоху, формацию, цивилизацию, отдельное общество и позволяющей выделить некоторые общие параметры функционирования и исследования такого

целого, то возникает проблема выявления оснований взаимодействия субъекта и системы (объекта): в какой мере субъект становится «частью» свойств системы, влияющих на ее поведение, а с другой стороны — настолько система «входит» в субъект, ограничивая его масштаб и определяя содержание самого субъекта. Но поскольку субъект и система, как уже было отмечено, существуют в разных мирах — виртуальном и реальном — (социальная) синергетика должна рассмотреть проблему взаимодействия множества различных миров в контексте перехода от хаоса к порядку, самоорганизации, выхода на параметры устойчивости.

Характерно, что «неузнанный субъект» выступает предпосылкой рассмотрения феномена нелинейности, выступающего как взаимосвязь устойчивости и неустойчивости. Нелинейность — это свойство системы иметь в своей структуре различные стационарные состояния, которые соответствуют различным допустимым законам поведения этой системы⁸. Нелинейность — это взаимодействие субъекта и общества-объекта, в котором образуется константное и изменяющееся, возникают множество организованных подсистем (коллективные субъекты) со своей ритмикой колебаний, длительностью существования, особым внутренним пространством, создающие некоторую колеблющуюся среду, схваченную общими целями, которые вырабатываются субъектом регулирования, символикой, пространством коммуникаций и другими средствами обеспечения устойчивости данного многообразия.

При рассмотрении современных концепций социальной синергетики складывается представление, что она вплотную подошла к тому, чтобы выделить роль субъекта, однако требование собственной внутренней самоидентичности — охватывать универсальные процессы самоорганизации, независимо от рассматриваемого уровня — препятствует выходу за рамки безлично-объективного анализа путей перехода от хаоса к порядку. Поэтому в тех работах, в которых, как и у А. Шлезингера-младшего, рассматриваются именно субъективные предпосылки возникновения нового порядка, новой организации общества, заметными становятся и новые горизонты (возможности) синергетического мировосприятия.

Так, раскрывая содержание критического периода, в котором назревают бифуркационные изменения, А. Шлезингер обращает внимание на социальные противоречия и кризис ценно-

стных ориентаций в данном обществе. Он пишет: «Такие периоды характеризуются скрытыми под поверхностью течениями неудовлетворенности, критики, брожения и протеста... Загнанные внутрь проблемы обостряются, грозят стать неразрешимыми и требуют вмешательства. Людям надоедают эгоистические мотивы и перспективы, они устают от погони за материальными благами в качестве наивысшей цели. Период отдыха от бремени общественных забот восполняет национальную энергию, подзаряжает батареи нации. Люди начинают искать в жизни смысл, не замыкаясь на самих себе. Они спрашивают не что их страна может сделать для них, а что они могут сделать для своей страны. Они готовы к звуку боевой трубы. Наконец, что-то играющее роль детонатора — какая-либо проблема, грандиозная по масштабам и степени опасности, и которую не способна разрешить невидимая рука рынка, — ведет к прорыву в новую эпоху в политической жизни страны»⁹. А. Шлезингер-младший описывает поведение людей, детерминированное не объектом-системой и ее собственным порядком, но именно субъектным (духовным, смысловым) контекстом, который не вписывается в сложившиеся материальные (рыночные) условия. Именно «перехват» поведения индивидов субъектным контекстом, более сильным, чем рыночные условия, приводит к радикальному изменению данного общественного (политического) порядка. Эта детерминация формируется в виде некоторой общей (общенациональной) цели, способной поставить массы людей в отношении к будущему (желаемому) и тем самым вывести из рамки существующего порядка повседневности.

С другой стороны, если пытаться вывести закономерности макросистемы «снизу», суммируя несвязанное поведение индивидов, которое в целом трактуется как «хаос», в новое системное состояние «порядка» на макроуровне, то возникает необъяснимая с позиций социальной синергетики трансформация, внутренний механизм которой оказывается непонятным и невыявленным. Другими словами, если идти «сверху», предполагая существование общего субъекта в рамках системы и «над ней», тогда открывается путь к более глубокому включению механизмов синергетики в формирование и функционирование общества. Если же идти «снизу», как бы следуя логике перехода от хаоса к порядку вообще, то наличие общесубъектного регулиро-

вания приходится либо не замечать, либо подменять его каким-то другим, не субъектным воздействием, чаще всего — системным. Если же возникают попытки объяснить сам переход системы с одного порядка на другой, связывая это с субъектом, тогда личности отводится роль «маленькой гирьки», которая перевешивает чашу весов исторических событий в ситуации неустойчивого равновесия. Но в любом случае основным является порядок, колебания неравновесной среды, которые открывают шанс изменений общества, когда именно в каком-то — даже случайном — направлении начинает действовать субъектный фактор. Так, В.В. Василькова отмечает: «В интерпретации теории самоорганизации речь идет о том, что хаос разнонаправленных свободных волей (случайность) на микроуровне порождает порядок, генеральную согласованность исторической закономерности на макроуровне. Впрочем, синергетика вводит важный нюанс в понимание этого вопроса. Поскольку спонтанное порядкообразование возможно лишь в ситуации неустойчивости, когда социальная система становится чрезвычайно чувствительной к проявлению случайности, то возникает ситуация, когда малая случайность может иметь радикальное значение для судьбы данной социальной системы. В этом плане роль свободной воли отдельного субъекта или социальной группы *перестает быть просто материалом для надличностного творца* (выделено мной. — М. Б.) — Бога, Провидения, объективного закона, — она становится активным действующим лицом истории и начинает играть самостоятельную социообразующую роль, переходит с микроуровня на макроуровень»¹⁰.

Сейчас уже видно, что социальная синергетика не может выявить все основные аспекты, необходимые для формирования социальной системы, ее порядка, не отходя от своего исходного принципа — бессубъектности. Этот подход упускает главное здесь — деятельность, производство, труд, свободу коллективного субъекта, благодаря которым подготавливается общее качество общества, которое оформляется в соответствии с некоторыми закономерностями синергетики, но к ним полностью несводимо. Поэтому когда личность или группа приобретают самостоятельное функционирование, то это не означает разрешения качественного многообразия, выбор какого-либо качества данной системой. В данном случае порядок выражает согласование инте-

ресов, некоторое равновесие политических, экономических и других сил, порождающее определенную конфигурацию распределения власти и взаимодействующих подсистем, их иерархию и других сторон общества. Но при этом обязательным является сохранение приоритета общей основы — субъектно-объектного соответствия.

Поэтому если попытаться выделить собственные границы синергетического объяснения социальных процессов, то можно сказать следующее. Синергетика выделяет наиболее фундаментальные закономерности, последовательность которых превращает хаос, неустойчивость неравновесной среды в устойчивые самоорганизующиеся системы, имеющие свою ритмику, циклы, режим функционирования. Бесспорно то, что общество в своем развитии постоянно трансформируется, утрачивая старый порядок и через временную дезорганизацию переходя к новым уровням порядка. Но синергетические законы — лишь часть всех тех процессов, которые определяют изменение общественной системы. По-прежнему весьма важной категорией для их понимания является категория «социальное воспроизводство», в котором одним из фундаментальных условий можно считать коллективную воспроизводственную деятельность социальных субъектов. Если она достаточна — общество способно поддерживать свою организацию и развиваться; если же ее эффективность, достаточность падает, то общество неизбежно начинает разрушаться, поскольку оно сохраняет свою системную устойчивость не средствами самого порядка, но через уровень и интенсивность самой воспроизводственной деятельности.

Но это вовсе не значит, что описанные синергетикой законы самоорганизации для общества не существенны. Наоборот, они открывают постоянно логику поведения объекта, которая противостоит логике субъекта. Последняя не может быть сконструирована субъектом, его деятельностью, так как она выражает общеприродные фундаментальные закономерности бытия и самоорганизации систем. Она ограничивает и конкретизирует логику субъекта, но последний конкретизирует и содержание общества, сформированного как синергетически, так и через воспроизводственную деятельность.

Эта системно-объектная детерминация субъектной стороны общества выстраивает сложный каркас соответствий, в которые

должен «встроиться» субъект. Действительно, «в качестве основных аспектов единого процесса самоорганизации можно выделить: непрестанное движение потока жизнедеятельности “к себе”, самовоспроизведение пространственно-временной структуры; статистическая пульсация в рамках функциональных норм; обратные трансформации по фиксированным “программам” опыта, реализующие вписывание в регулярности условий существования; “самообучение” на основе структурных вариаций; крупномасштабные структурные сдвиги на основе противоречий и дестабилизации прежней структурированности»¹¹.

Всеобщность субъекта в данном процессе как бы «растекается» по этим направлениям, однако главным является воздействие целостности, что проявляется в системной самоорганизации как центрированность субъекта в системе, способного выделять и удерживать цели, и вместе с этим — обеспечивать смысловые параметры системного становления и функционирования. Субъект — способ «впустить в систему» индивидов и население в целом, обеспечить для них средства коммуникации, выделенность норм, ценностей и правил поведения. Одним из самых универсальных средств согласования субъекта и системы является человеческий язык, благодаря которому реальность структурируется сразу и по логике объекта-системы, и по целям субъекта.

Так, Х.-Г. Гадамер пишет: «Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего. Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка. Языковой характер человеческого опыта мира не включает в себя опредмечивание мира. Напротив, предметность, которую познает наука и благодаря которой она обретает свойственную ей объективность, сама принадлежит к тем относительностям, которые охватываются связью языка с миром. Понятие в-себе-бытия получает здесь характер некоего определения воли. То, что есть в себе, независимо от наших волений, наших желаний. Однако именно потому, что мы знаем его в его бытии-в-себе, оно поступает в наше распоряжение в том смысле, что мы принимаем его в расчет, то есть полностью подчиняем его нашим собственным целям»¹².

Язык — субъектно-объектный синтез, поэтому он не следует логике какого-либо данного поколения (даже социального

субъекта), но строится именно как проекция всеобщности субъекта на объектную систему. В языке фундирован смысл, формы высказываний, коды поведения, нормы устойчивости общества, но здесь также заданы основные параметры общества-системы. Когда меняется эпоха, она не полностью изменяет словарь предшествующей эпохи именно потому, что сохраняется «алгоритм» синергетического построения новой системы и ее порядка. Но язык меняется прежде всего потому, что меняется тот субъект (надколлективное образование), который осваивает этот новый порядок, находит в нем свое центральное место и уточняет пространственно-временные отношения в таком порядке. Язык можно понимать как «отражение» системой самой себя и как проекцию всеобщего субъекта на эту системную реальность. Язык амбивалентен, а потому в состоянии интегрировать субъект и систему-объект, формировать целостность данного общества.

Общественные структуры — это всегда соединение субъектной и системной сторон общества, а поэтому они не только интегрируют систему в целое, но и обеспечивают феномен «очевидности» возникающих предметных и коммуникативных форм, в которых население осознает себя непосредственно, бытийно «встроенным». Именно в этом заключается выявленность в каждую эпоху своего настоящего времени, современности, которая детерминирует поведение и мотивации индивидов иначе, нежели прошлое или будущее.

«Общественная формация, — отметил А.Ф. Лосев, — ...бессознательно для самого человека строит его жизненный опыт, бессознательно направляет его мысль по тем или иным руслам и делает для него понятным и естественным то, что совершенно непонятно и кажется противоестественным людям всякой другой формации»¹³.

Это означает, что каждая эпоха формирует свои «образы очевидности» — заданное пространство связи между индивидами и общественной средой. Здесь конституируется особая дистанция между людьми и вещами, мера открытости или закрытости этого пространства, свои границы изменений, технологии и условия понимания, общественного принуждения и распределения статусов, власти, значимых для эпохи и ее поколений событий. Все это становится основой мировоззрения людей данной эпохи, в котором пересекается объективное и субъективное, а в

результате возникает именно тот синтез, который и определяет характеристики «мира». Для античности таким интегральным синтезом стал «производственно-технический вещевизм», который с необходимостью превратился в «метод конструирования всего античного мировоззрения, способ построения религии, философии, науки и всей общественной мысли»¹⁴.

Иную модель целостной организации общества эпохи Средневековья исследовали в своих работах С.С. Аверинцев, М.А. Барг, М.М. Бахтин, П.М. Бицилли, А.Я. Гуревич, В.В. Соколов и др. Значительное воздействие на построение такой модели мировоззрения здесь оказал принцип креационизма — творения мира Богом, который соединил бытие мира, его порядок, условия его регулирования, и цели существования мира. Так, М.А. Барг пишет: «Идеей, интегрировавшей творение в единое, связанное целое, выступала уходящая своими корнями к Пифагору и Платону доктрина, известная под названием “великая цепь бытия”. В ней воссоздавалась почти наглядная картина “строения” Вселенной... “цепь” эта скорее напоминала лестницу, основанием которой “служила” Земля, а вершина уходила в небеса. На “ступеньках” этой лестницы творения располагались “по степени близости” к творцу. Таким образом, интегрирующим принципом Вселенной выступала иерархия атрибутов творения, иерархия совершенств составляющих ее элементов — от неорганических элементов в основании до чисто духовных созданий на вершине. По сути своей эта доктрина объединяла в единое целое науку и религию, философию и мистику... Влияние этой доктрины на мировидение Средневековья было громадным»¹⁵.

Если поставить вопрос о различиях в моделях мировоззрения античности и Средневековья, то можно заметить, что они связаны с изменением субъектной основы общества: если античность не вышла на уровень внеэкономических межнациональных отношений, сохраняя в качестве своей основы самодостаточность городов-полисов, то Средневековье впервые в европейской истории открывает духовную связь между народами, государствами, территориями. Эта связь выявляет некоторое новое, более сложное общественное целое, в котором значительно усиливается роль межнационального субъекта, принявшего образ и статус Бога-творца, который фактически определяет здесь процесс системообразования международного уровня или масштаба. Поэто-

му если с точки зрения синергетики системные механизмы формирования порядка в эпоху античности и Средневековья равнозначны как общий алгоритм системообразования из хаоса к порядку (здесь нет существенных исторических корректировок), то вся глубина различий этих систем, отражающих характеристики эпох, связана именно с особенностями субъектной «компоненты» складывающегося общественного целого. В античности субъективность еще не «опережает» по своим масштабам системно-объектные характеристики этого общества, не воздействует на них в такой степени, как в средние века, а потому и мировоззрение фиксирует объективно-безличные схемы, определяющие характер общественных отношений: производственно-технический вещевизм и телесность. Совершенно другие характеристики выражает христиански детерминированное, пронизанное идеей творения Средневековье.

Если в античности преобладание системности формирует и «закрытость» пространства космоса — концепцию мирового года, в котором происходит «вечное возвращение» (Ф. Ницше), то Средневековье открывает это пространство, внося в него целеориентацию: целью реальности, основой жизненного выбора индивидов является спасение души, ее бессмертие через служение Богу. Очевидно, что такое «исправление времени» — переход от циклизма к линейности — не может быть обеспечено самой по себе синергетикой, для которой как раз механизм формирования целей является одним из самых сложных, если оставаться в рамках ее предпосылок.

Еще более «выравнивается» и десакрализуется время в XVII—XVIII вв. Здесь снова система восстанавливает свой статус, поскольку общество выходит на уровень международных отношений, создает единый рынок, вырабатывает понятие «всеобщность труда», открывает объективность самих общественно-экономических процессов. В этот период всеобщность субъекта встраивается в ритмику системных образований, но и здесь он сохраняет свое дистанцирование от системы-объекта. Одной из ведущих идей становится идея порядка, который вполне доступен для разума и который человек способен сформировать на основе аналитического подхода. Все сложное разделяется на простое, которое получает возможность восприниматься как интуитивно выраженная очевидность, как истины, которые разум может

видеть «ясно и отчетливо» (Р. Декарт). Идея порядка определяет связь человека с миром. Теперь это уже не иерархия совершенств и не идея судьбы, рока, заданности мирового процесса. Порядок означает раскрытие тех элементов и цепочек технологии, выделяя и синтезируя которые можно переводить логику человеческого понимания, поведения и действия в логику бытия вещей и наоборот, причем на этом уровне эта логика совпадает, так как рационализм исходит из принципа «порядок и связь идей такие же, как порядок и связь вещей» (Б. Спиноза).

Выявляя характеристики этой эпохи как модели познания и восприятия реальности, М. Фуко подчеркивает, что «фундаментальным обстоятельством для классической эпистемы является не успех или неудача механицизма, не право или возможность математизировать природу, а именно то отношение к матезису, которое оставалось постоянным и неизменным вплоть до конца XVIII века. Первый из них состоит в том, что отношения между вещами осмысливаются в форме порядка и измерения, но с учетом того фундаментального несоответствия между ними, в силу которого проблемы меры всегда можно свести к проблемам порядка»¹⁶.

Влияние всеобщности субъекта на систему здесь в том, что субъект, выраженный как совокупность индивидов, способен присвоить себе объективную среду, выделить в ней свои позиции и свою логику лишь превращая среду в механически выраженный порядок, в котором все части остаются инвариантными и тождественными самим себе: они не пребывают во времени, а скорее сосуществуют в пространстве. Так, именно границы развития субъекта, его исторические характеристики определяют меру самого объекта, особенности его бытия. Но и объект, ставший уже масштабной международной системой отношений, выделяет свою объективность не в контексте священного или трансцендентного, а в плане полезности, утилитарности, доступности для опытного и теоретического знания.

В Новое время в мировоззрении и практике современников «испаряются духовные сущности Средневековья, и впервые предмет, пропитанный личностным началом, превращается в вещь. Просто в более или менее полезную вещь»¹⁷.

Таким образом, возникает новое понимание взаимодействия субъектного и объектно-системного начал: субъект не встраива-

ется в определяющую ритмику колебательно-волновых процессов как их простой проводник и источник выбора какого-либо направления, но соединяется с объектом как достаточно автономная реальность, основу которой составляет не корректировка порядка, но труд, воспроизводственная деятельность, свобода и активность индивидов. В общественном процессе воспроизводство и порядок складываются не на основе какой-либо одной «плоскости», в которой осуществляется становление и устойчивость бытия, но на пересечении разных способов бытия, различных миров, среди которых субъективное и объективное взаимодействуют вместе с виртуальным и реальным.

Поэтому требует своего согласования отношение между воспроизводством социума и его самоорганизацией. Если под последней понимать «способ существования... целостной системы, состоящей из процессов структурирования, которые функционально организованы в целостный процесс конструктивного самовоспроизведения»¹⁸, тогда итогом воспроизводства и формой его реализации является самоорганизация. Но воспроизводство не тождественно самоорганизации, поскольку в него входит деятельность, труд, которые отсутствуют в самоорганизации как в процессе формирования порядка, устойчивости некоторой системы. Следовательно, воспроизводство обеспечивает целостность данного общества за счет включения субъектной стороны самоорганизации. Кроме собственно синергетических процессов самоорганизации, воспроизводство раскрывает истоки и направленность информационного воздействия, которое реализуется в общественной системе. Проблематика информационного детерминизма раскрыта в работах Р.Ф. Абдеева, М.В. Арапова, Д. Белла, Н.П. Ващекина, У. Дайзарда, В.З. Когана, М.С. Кагана, Ю.М. Лотмана, В.М. Розина, Ю.А. Шрейдера и др. Этот детерминизм означает связь между причиной и следствием. Причиной является абсолютный и опережающий рост информации, скорости ее распространения и производства; следствием — создание условий, обеспечивающих освоение такого роста информации: компьютеризация общества, создание рынка информационных услуг, формирование информационной культуры. Н.П. Ващекин замечает, что «информационная среда — это прежде всего средство коммуникации между людьми,... хранение информации — это коммуникация будущего с прошлым»¹⁹.

Субъектность является необходимым условием такой среды, поскольку в системном, объектном пространстве информация не может сохранять вой смысл и распредемечиваться. Но субъекты противостоят информации, хотя и формируются в ее поле: они способны осуществлять перемещение в этом поле, выделять нужное для себя, полагать отношение к миру, которое актуализирует потребности самих субъектов, направленность их действий. Информационный детерминизм не проявляется только в росте самого информационного ресурса. Он выступает проводником и субъектного воздействия на объект: всеобщность субъекта в этом отношении определяет в целом меру количества и разнообразия информации, которая может быть усвоена в данном обществе.

Я.В. Райзема подчеркивает, что «мышление — особый *управляющий процесс*, посредством которого осуществляется разнообразие важнейших функциональных качеств материальной системы, их устойчивость и определенность, при которых система может упорядоченным образом вступать в контакт с другими, внешними по отношению к ней системами»²⁰.

Информация является особым посредником между объектом и субъектом в обществе: в ней содержатся как объективированные данные о характере системных связей и отношений, (т. е. система себя выражает через информацию), так и субъектно-оценочные знания, схемы деятельности, технологические «конструкты» и программы деятельности, норма общения и поведения. Именно по этой линии проходит сегодня и весь сложный комплекс взаимодействия субъектного и объектного в обществе. Потому соответствие или несоответствие субъектного и объектного в обществе обеспечивается в информационной сфере, в том, насколько культурно-личностные компоненты могут осваивать растущее многообразие технических объектных средств информационного воздействия и контроля человеческого поведения.

Важным аспектом сохранения личностных аспектов в информационной среде является формирование *информационной культуры*, которая представляет собой «умение соблюдать должное равновесие между формализуемой и неформализуемой составляющими человеческого знания... Отсутствие информационной культуры может послужить причиной нарушения и даже разрушения подобного равновесия, что в конечном счете чревато весьма серьезными деформациями сознания, как индивидуального, так и общественного»²¹.

Это значит, что любые общественные образования должны быть встроены в такое соответствие субъектного и объектного в информационной среде. Это соответствие регулируется и обеспечивается культурой как наиболее универсальной системой интеграции технологий, оценок, проектов и программ, при помощи которых осваивается реальная жизнь общества. В.М. Розин замечает в этой связи: «Техника является неотъемлемой стороной современной культуры и цивилизации, органически связана с их ценностями, идеалами, традициями, противоречиями... В культуре техника живет и развивается не столько по “законам нужды”, сколько по законам существования идей, культурных форм сознания, культурных смысловых представлений мира. Таким образом, техника — это не только бытие деятельности и природы, но и бытие культуры»²².

Культура стоит на пересечении пространства субъекта и объектной среды. Именно поэтому снижение культурного воздействия означает и расширение чисто объектных, системно-технических процессов, вместе с чем расширяется отчужденная от людей, неосвоенная техносфера, порождающая процесс дегуманизации. И наоборот, усиление субъектной составляющей выступает средством и основой укрепления культурного влияния на общество, сохранения тенденции гуманизации общества и личности.

Современное западное общество технологизировало культуру таким образом, что «создались глубокие социокультурные предпосылки *инструментального* отношения к миру. Информация, относящаяся к области средств, стала отделяться от информации, относящейся к сфере ценностей: появился особый, орудийный мир. Собственно, специфика Запада состоит в этом скрупулезном отделении инструментальных средств от ценностей и опережающем приращении инструментальной информации по сравнению с информацией ценностей. Прежние культуры умели создавать непревзойденные шедевры, относящиеся к ценностному миру, но они не владели тайной отделения ценностей от мира ценностно-нейтральных средств, от орудийной сферы»²³.

Это означает, что современная культура Запада внутренне разорвана, что в ней не «состыкованы» сферы объектного и субъектного бытия. Отсюда и кризис личности, который стал характерным явлением на всем протяжении XX века.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что синергетика, которая в наиболее общем виде раскрывает логику формирования всего объектного в обществе, способна воспринимать субъектное воздействие лишь в его всеобщности. Любые частные конкретные социальные субъекты, в том числе и личность, не могут противостоять организационным системообразующим процессам как самостоятельные детерминанты, т. е. как реальные *субъекты*, а потому, если всеобщее субъектное начало в обществе не выявлено, не интегрировано и не действует как фактор регулирования общества, то и системно-синергетическим процессам нечему противостоять (хотя, конечно, на практике общество всегда дополняет системно-организационные процессы воспроизводственными, хотя и выраженными с различной степенью эффективности).

Общей проекцией соединения объектно-системного образования и общественного (связанного с субъективной деятельностью) воспроизводства, является культура, в содержании (пространстве) которой открывается особый горизонт, выделяющий направленность становления общества под воздействием общей культурной регуляции. Эту программирующую функцию культуры достаточно глубоко и всесторонне раскрыл П. Димер: «Культура на основе *предданности* становится “тотальностью” горизонта данного жизненного мира, где человечество заранее понимает свою действительность, где оно заранее понимает себя как реальность и как субъект и где оно постоянно пребывает... Формальная *предданность* горизонта дифференцируется по четырем моментам:

1. Горизонт как предданность абсолютного с его измерением смысла, а также моменты фундаментальной данности, которая проявляется в трех аспектах: а) как нечто само собой разумеющееся; б) аспекты близости и аспекты узнаваемости; в) их негативные моменты (чуждость, неузнаваемость и т. д.).

2. Единство пространства и времени, дающее основание образовать возможное «где» (культурной личности).

3. Измерение, которое со своей стороны расчленяется как предпосылка своего абсолютного основания (например, Бог, дух, материя, абсолютное и т. д.) и, кроме того, расчленяется по типу множества (творение, вещь и т. п.).

4. Определенная структура, имеющаяся в каждой культуре, которая расчленяется на рациональность и ценность. Каждая культура имеет такую структуру»²⁴.

Сказанным, тем не менее, не исчерпывается все многообразие воздействий и проявлений объектной сферы бытия общества. Здесь представлено лишь главное, наиболее общее. Однако уже теперь заметно, что субъектное является не антиподом объектного, но его особым продолжением, как и наоборот: объектное — продолжение субъектного. Но материалом такой связи является не только деятельность (как полагает марксизм, унаследовавший концепцию деятельности немецкой классической философии, но развивший ее на материалистической основе), а все многообразие связей — информационных, структурных, организационных, смысловых, из которых выстраивается целостность общества, в которой моделируется не только вышеуказанное взаимодействие субъектного и объектного, но и в целом условия устойчивости общества как системы при сохранении его постоянных преобразований, изменений, развития.

Сделаем попытку далее конкретизировать формирование некоторых исторических эпох, в которых реализуется такое взаимодействие системно-объектного и субъектного начал. Проанализируем, прежде всего, христианство, возникшее на рубеже эллинизма и раннего феодализма, и социализм, который особенно заметно конституирует свои отличия от капитализма не на системно-синергетической, а именно несубъектной основе: если субъект капитализма задан скорее в символически-определенном виде господства закона, рациональности и оптимизации производственных и общественных отношений, задан как некоторое состояние внутри системы, то субъект социалистического общества, как и в христианстве, выделяется как коллективно организованная свобода, как согласие большинства на достижение выработанных в нем общих целей при помощи предлагаемых субъектом-государством средств.

4.2. Исторические формы субъектного конституирования порядка общества

После рассмотрения роли субъекта и объекта в формировании порядка общества ясно, что этот процесс должен вопло-

щаться в таких формах, которые способны удерживать рост свободы и субъективности общества, обеспечивать расширение его технологической базы и способов воспроизводства. С другой стороны, такие формы должны быть объективными, восстанавливая условия бытия общества. Следовательно, они могут не согласовываться с субъективными представлениями людей, не осознаваться ими в своей целостности и предназначении. Тем не менее, они отражают логику, общую закономерность — рост человеческой субъективности и свободы при одновременном усложнении общества.

Порядок общества выступает как *восстановление* устойчивости общества, его бытия через создание новых форм регулирования общества, существующих вместе с изменением масштаба и характеристик всеобщности субъекта. С другой стороны, как уже отмечалось, этот порядок обеспечивается тем, что вещи ставятся в другое отношение к человеку, чем прежде, благодаря изменению их собственного «места» и функций в объектном пространстве. Физически вещи не меняются, как и сама природа, но меняется их способ бытия в обществе и для общества: меняется тот информационно-смысловой контекст, в котором данные вещи нужны людям данного общества, вызывают их интерес как источники удовлетворения различных потребностей и реализации отношений.

Порядок общества, организованный на основе согласования сфер субъекта и объекта, — это постоянное условие и «продукт» социального воспроизводства. Здесь, повторим, вскрывается необходимость постоянного восстановления функции регулирования, вне которой невозможно бытие общества как органической информационной системы, но в родовом обществе, а также в рабовладельческую эпоху почти не вычленяется всеобщность субъектного бытия как особой формы. Она, скорее, пробивается как тенденция, связанная с ростом свободы и индивидуализации социума. Общая субъектная форма выражена, например, в строении и функциях мифов, весьма различных по своим сюжетам, но близких по принципам своей организации и месту в обществе. Но непроявленность этой формы — одна из важных причин отсутствия личной свободы и личности. Поэтому, как только появляются условия, раскрывающие эту свободу в ее всеобщности — как проблему регулирования, встраивания в общественный порядок (что не тождественно понятию «порядок

общества»), возникает и отношение индивидов к этой форме, благодаря ее выделенности в обществе. Этот процесс охватывает период формирования монотеизма и везде открывает проблему личной свободы, решаемую в христианстве, буддизме, исламе по-разному.

В этом отношении показательно христианство как особый специфический этап формирования порядка общества, раскрывший в европейской культуре — и не только в ней — потенциал, определивший многие стороны развития обществ. Христианство выявилось как обособление роли всеобщего субъекта в бытии и развитии общества. Таким субъектом стал Иисус Христос, воплотивший в своей личности всеобщность субъектного начала.

Характерно, что концепция триединства божества стала результатом необходимости выразить единичное во всеобщем — личность Христа как отдельного человека в субстанции духа. Всеобщность — важнейшее свойство, которое обеспечивает Богу всемогущество, субъектность, возможность формировать порядок общества, смысл жизни личности и образ мира вообще. Именно поэтому предметность, объектная среда получает в этом новом порядке *символическое* и знаковое выражение. Что же такое христианство как субъектно выраженный порядок общества и источник его воспроизводства?

Христианство выводит личность за рамки национально-этнических и государственных ограничений, и верующий становится «гражданином мира». При этом он не может реализовать этот свой масштаб в *реальных* общественных отношениях, а потому выступает как бы в двух ипостасях: он — член сословия, корпорации, ограничен реально своим местом пребывания, социальной группой, но одновременно он пребывает во всем мире, поскольку вовлечен в отношение к Богу, внутренне с ним связан.

Отсюда — раскол между социально-политической, хозяйственной деятельностью, с одной стороны, и религиозно-нравственной — с другой. Эти два слоя бытия личности и общества не пересекаются: они выявляют сложность объективации всеобщности субъекта в условиях несоответствия субъектной и объектной сторон. Объективация создает «избыточный» для реального общества мир, «объект» именно потому, что для него сам субъект — Бог — избыточен по своей универсальности. Поэтому важной чертой средневековой культуры становится символизация реаль-

ности: именно так восстанавливается соответствие всеобщности субъекта и объекта.

«Руководящей тенденцией Средневековья, — отметил П.М. Бицилли, — ...можно признать тяготение к универсальности, понимая под этим стремление, сказывающееся во всем — в науке, в художественной литературе, в изобразительном искусстве, — охватить мир в целом, понять его как некоторое законченное всеединство»²⁵.

Создавался виртуальный порядок, в котором реальность — действительная жизнь и реальные чувства человека, его земные радости — объявлялась греховной по своей сути. Сила и влияние виртуальной символической реальности, трансцендентной по сути, основывалась на эмоциональном переживании личной причастности индивидов к трансцендентному миру, Богу-субъекту и его воле. Однако это не было чисто психологическим явлением: его порядок стал объективным, так как христианству удалось выстроить линейную модель времени, повлекшую за собой и необратимость пространства, в котором объективировалась христианская картина мира, вытесняя реальное циклическое время и основанную на нем сельскохозяйственную деятельность (как повторение времен года), весь уклад жизни Средневековья. Хотя реальный мир существовал и в нем жили люди, но он не имел своей адекватной общесубъектной формы, а потому создавалась квазиреальная форма объективности, соответствующая всеобщности такого Субъекта, как Бог. Не имея субъектной формы, традиционный реальный мир природного бытия людей объявлялся тварным, бездуховным, а потому — источником греха.

Четко выделил значение линейного времени в христианстве М.А. Барг, отметивший, что «утвердившиеся в христианстве... представления о времени, как прямой линии, пришли на смену античным представлениям о времени, как круговороте. Именно в понимании линейности времени заключался большой важности культурно-исторический сдвиг. В самом деле, круг означал безысходную связанность человека временем, как отсутствие будущего, как проклятие... Ясно, что подобная ситуация совершенно не годилась для христианства, была враждебна его решающей догме конечного спасения... Очевидно, что только на почве линейного времени приобретало смысл “обещание” верующему избавления от земных тягот в жизни вечной в потусто-

роннем мире, т. е. когда время достигает своей полноты и завершится “вторым пришествием Христа”»²⁶.

Христианское линейное время принципиально отлично от линейности времени, утвердившегося в XVII веке. Если последнее выражало равнозначность любой точки события в ряду бесконечной последовательности и вместе с тем — открытое, «не занятое» никем будущее, оправдывающее личную свободу и инициативу человека в земных делах, в коммерции, то христианское линейное время было «чистой проекцией» субъектной формы на реальность: оно выражало целевую функцию в бытии всеобщности субъекта и совершенно не предполагало развития общества: проблемы изменения «не доминировали в сознании средневековых людей, — справедливо констатирует А.Я. Гуревич. — ...Вечность, а не время была определяющей категорией сознания»²⁷.

Именно отсутствие адекватного целостного объекта-системы, соответствующего масштабу христианского всеобщего субъекта (Бога) утверждало его собственное бытие как трансцендентную реальность, а ее переживание — как веру. Пространство этого субъекта не воплотилось во всеобщность объектной формы, которая именно в силу этого стала размытой и спрятанной за множеством символов. Из-за преобладания натурального хозяйства и ограниченности рынка, существования труда в его особенных натуральных формах, а не во всеобщей, универсальной форме, которая возникла лишь в эпоху капитализма, объектный мир в Средневековье не мог получить и своей социально-всеобщей формы, что означало безальтернативность преобладания веры над знанием, духовной, религиозной культуры и образа жизни над их светскими альтернативами. Вера в средневековом обществе — это способ бытия человека в форме (пространстве) всеобщности, но лишь субъектной, не соединившейся на началах равенства со своей объектной противоположностью. Поэтому и усиление авторитета науки, светской культуры в новое время — продукт формирования объектного мира, приобретающего статус всеобщности.

И если сегодня мы видим в России и других странах как бы «ренессанс» религии и мистики, речь опять идет об отсутствии или отставании субъектного от объектного, от выраженной всеобщности глобализации, т. к. в плане коммуникации че-

ловечество лишь начинает складываться как некий общепланетарный субъект.

Виртуальный всеобщий объект — общество, создаваемый христианством, обнаружил также внутреннюю структуру распределения власти, регулирования по типу иерархии. В отличие от феодалов-вотчинников, церковь никогда не занималась дроблением захваченных ею монастырских земель, т. е. здесь отсутствовала междоусобица, а потому весь средневековый период прошел под знаком доминирования церкви не только в духовном плане — как главного идеолога, — но и в политическом: церковь была важнейшим конкурентом государственной власти. Если последняя господствовала над «телами» своих подданных, то церковь — над их душами, т. е. личностями.

Но виртуализация объектной среды, которую реализовала церковь, саму ее власть объективировала как способ бытия. Именно начиная с эпохи монотеизма, фактически перешедшей во всех странах на письменную культуру, создается *структура текстового пространства* как коммуникации, выстроенная в связи с целеориентацией христианства на вечность устройства мира, созданного Богом, выделенность последнего как цели и смысла бытия личности. Источниками власти становятся сами канонизированные тексты вместе с авторитетами, которые эти тексты создают и *имеют полномочия их трактовать*. В этом отношении политическая власть церкви, построенная на верховенстве Папы или патриарха — этой предельной инстанции освящения или, наоборот, отторжения от священного любых проявлений и деятелей реальной земной жизни — совпадала с властью иерархии духовных авторитетов, выраженной в мере близости их писаний к текстам Библии, Евангелия. В обоих случаях основой власти стала «лестница совершенств» — выраженная причастность представителей каждого уровня к священному первоисточнику. Чем больше власти имело в плане церковной иерархии данное лицо или авторитет, тем ближе оно находилось к сакральному.

Исследование Средневековья с позиции виртуализации и символизации общества-объекта — тема, которая лишь начинает открывать свои масштабы и потенциал. Действительно, христианство создало исключительно сложную реальность, выявило ее всеобщность и универсальность как бы на «пустом месте», из самой всеобщности субъекта, достраивая до всеобщности соци-

ум, еще не опиравшийся на всеобщность экономических связей, не создавший собственной *объективности*. Тем самым реально проявляется потенциал всеобщей субъектной формы, способный компенсировать «недоразвитость» по отношению к всеобщему социальной системы, встроить в нее элементы целостности. Именно благодаря историческому опережению всеобщности субъекта на начало раздробления общества в рамках христианства — как и других мировых религий — развивались те определения личности: свобода, активность, самосознание, личная ответственность, совесть, право выбора и т. п., которые стали «строительным материалом» для восстановления или формирования всеобщности объектной стороны общества уже с позднего Возрождения и далее — в Новое время. Христианство создало пространство обособления личностного начала не в чисто функциональном плане (социальные роли, профессионализация, разделение труда), но чисто онтологически: именно личность выступает высшим началом или результатом творения, а не государство, сословие, нация, и значит — именно личность и выражает в своей *реальности* тот социальный порядок, и глубже — порядок общества и даже мира, который выстроила церковь: человек — это микрокосм, равнозначный макрокосму.

Идея Бога как потусторонней реальности снимает проблему земных границ свободы человека, выраженных социальными рамками, сословными статусами, территорией, национальностью. Теперь она направлена на самого человека, который должен совершенствоваться в своей вере, укрепляться в ней через богоугодные дела и помыслы, устремляясь к тем целям и идеалам, которые заданы церковью.

Т. В. Холостова справедливо замечает, что «предметно-вещная сторона символической культуры не имеет собственной истории кроме возможности быть уничтоженной, ее подлинный историзм содержится в переменах, происходящих в духовно-душевных мирах людей»²⁸.

Христианство как особый порядок общества интересно во многих отношениях, и прежде всего в плане прояснения механизмов согласованности друг с другом символических форм культуры, сакрального и профанного, вечности и времени, текста и реальности, частного и общего. Можно предположить, что здесь проявляется виртуально-информационный детерминизм: невоз-

возможность объективации самого Бога-субъекта порождает систему «замещений» этой функции другими формами и носителями. Последние, будучи сами по себе невидимыми, тем не менее выстраивают видимое так, чтобы в нем выразить себя. В этом плане весьма характерно принципиальное различие между храмом античного общества, в котором внешнее, публичное, преобладает над внутренним, и храмом Средневековья, построенном на диаметрально противоположных принципах.

Этот момент был раскрыт С.С. Аверинцевым: «Путь из пространств внешнего мира во внутренние пространства человеческого сознания — таков путь, пройденный в эту переломную эпоху искусством... Символом этого движения извне вовнутрь могут служить метаморфозы архитектуры. Античный храм, с его коллондами портиков, с его узорными антаблементами и фронтонами, ...выявлялся вовне: его внутреннее пространство было всего-навсего гигантским ларцем для хранения статуи бога и храмовых сокровищ... для античного человека подлинная жизнь совершалась не за стенами зданий и не в недрах душ, но на просторе площадей. Новое общественное жизнеощущение создает новые символы. Для христианского храма его внешний облик сравнительно несущественен: полнота эстетических и содержательных функций перекладывается теперь на внутреннее пространство, призванное принять в себя молящегося, сообщить ему должную душевную настроенность и дать иллюзию пребывания в бестелесном мире раскрытого и явленного смысла... Вместо античной статуи перед нами мозаический или иконописный “лик” — не объемное тело, которое можно ощупывать или разглядывать со всех сторон, но *лицо*, с которым молящийся встречается глазами и вступает в молчаливый разговор... Над всем обликом человека безусловно доминирует лицо, но над ним доминирует взгляд»²⁹.

Один из наиболее сложных механизмов согласования, который все еще не выявлен в полной мере, — это согласование свободы и служения, духовного самовозвышения и самосознания человека, с одной стороны, и его порабощенности условиями жизни — с другой. Решение этой проблемы открывает еще один пласт объективации, который создается в христианском пространстве Средневековья: эстетизация и моральная личностная «комфортность» этого пространства, создающая иллюзию обращения высшей реальности — Бога — именно к нему, к данному индивиду.

Так замыкается созданный всеобщностью субъекта объектный мир, полностью обособляясь от реальной производственной, правовой, социальной жизни средневекового общества.

Это обособление, однако, надо понимать не как выраженную внешне пространственную (материально, территориально и т. п.) изоляцию, а как *смысловую*, раскалывающую реальность на земную и небесную, при доминировании последней. С этих позиций возникновение христианства — как и других мировых религий — продукт «материализации» и оформления исключительно сильных *социальных ожиданий* масс населения, брошенных на грань социальной катастрофы условиями жизни и изменившимися обстоятельствами. Эти социальные ожидания, выраженные эмоционально, экзальтированно — верой, а не разумом — проходят как бы «сквозным потоком» через тот созданный церковью порядок, который духовно «замещает» традиционное общество и его собственные формы жизнедеятельности и мировосприятия. Религия имеет власть над верующими не только потому, что организовала личные смыслы, основанные на идее спасения, но и потому, что монополизировала собственное право на спасение верующих, выделила и защитила его от других субъектов власти, особенно от государства, светского права, народной культуры и обычаев.

Исследуя эту проблему, М.М. Кубланов отмечает: «У многих народов древности в “смутные”, наполненные потрясениями периоды их истории возникает сходный психологический феномен — надежда на чудесное избавление. В древневосточных цивилизациях это вылилось в системы сотерических и мессианских идей, в целом сводящихся к ожиданию спасения»³⁰.

Спасение — это обновление мира через изменение его смысла. Но он может быть выявлен не обычным человеком, а мессией, который способен «прочитать» этот тайно выраженный смысл и передать его остальным людям. Поэтому в основе любой из мировых религий — мессия, легендарный основоположник — мудрец, создающий учение, которому не просто нужно следовать, но важно именно верить в него, так как именно вера обеспечивает постижение скрытого, но весьма важного для спасения человека смысла.

Н.М. Никольский, исследовавший структуру эсхатологической установки — ожидания спасения, выделяет здесь «разрешение четырех основных вопросов. Первый вопрос — проблема

зла в мире. Этот мир во зле лежит, раздирается борьбой двух начал и в силу этого осужден на гибель... на почве этого убеждения... эсхатология разрешает проблему зла в мире, вырабатывая своеобразную философию истории и предрекая на ее основании гибель этого мира.

Второй вопрос — проблема возможности спасения. Раз этот мир — мир зла — погибнет, то должны погибнуть и многие земные обитатели, но не все, какой-то остаток уцелеет и станет наследником нового царства... Третий вопрос — проблема мировой катастрофы, задача приподнять завесу будущего, высчитать сроки, предугадать признаки, изобразить сам ход катастрофы и тем самым дать определение директивы для поведения [человека]. Четвертый вопрос — проблема будущего мира, мессианского царства: какое оно будет, что оно даст ожидающим его, каковы те награды, ради которых приходится теперь терпеть мучения и преследования, нищету и голод»³¹.

Эсхатология как особая форма социальных ожиданий — это структурирование свободы, т. е. первичное задание ее собственного пространства и времени. Здесь — механизм отрицания настоящего, т. е. его снятие («мир во зле лежит»), формирование будущего как надежды на спасение, определение тех условий будущего, в котором возможно спасение («мессианского царства»). Христианство на изменяет, но конкретизирует этот вопрос и структуры, каждую из них определяя в собственных символических текстах и литургии.

Один из основных вопросов нового порядка общества заключается в следующем: может ли он найти средство от зла, предотвратить которое прежний порядок был не в состоянии? Ответ на этот вопрос в теоретическом и практическом плане был непростым. Однако прежде всего новый порядок общества выделяет в качестве новой реальности (т. е. настоящего) то, что прежде было ожиданием и надеждой (будущим): он формирует человечность — нравственное измерение человека, развитием которого стал гуманизм эпохи Возрождения. В.В. Бычков отмечает: «В истории культуры наступил момент, когда человек начал осознавать, что должен быть *человечным*, что *человечность* — его основное достояние... Античный герой и римский полководец, философ и поэт классической эпохи просто не знали, что это такое. Только поздняя античность, начертав на своих знаменах образ

страдающего за других Бога-человека, впервые в истории культуры сознательно подняла голос в защиту слабого, обездоленного, страдающего человека, пытаясь и теоретически обосновать и доказать (опираясь на божественный авторитет), что человек должен быть прежде всего *человечным*... Христианство усмотрело в человеке венец творения, высшее и наиболее совершенное существо природы и все свое внимание устремило на это существо, на его всестороннее изучение, выяснение смысла и цели его существования»³².

Смысл и цели бытия личности определяются всеобщностью субъекта: именно христианство стало первой формой организации общества, его порядка, в котором эта связь открылась со всей объективностью и универсальностью. Но это означает, что личность, которая постоянно ориентирована на проблемы, смыслы (и тем отличается от индивидуальности), на решение поставленных данным обществом вопросов, кроме своих национальных, классовых и других социальных характеристик непосредственно задана спецификой реальности, складывающейся на основе всеобщности субъекта.

Именно поэтому для существования соответствующего порядка общества свойства личности должны совпасть — через форму всеобщности субъекта — с требованиями в целеориентации общества. Так, героическая эпоха требует героической личности; эпоха духовных поисков и созерцания — вырабатывает идеал святого, подвижника, ученого, преданного идее, но не в плане ее практической реализации, а в плане духовного освоения, переживания и т. д.

Христианство, которое очеловечивает Бога, поднимает и статус личности, ее ответственность на громадную высоту. Отсюда — колоссальная роль Христа как средоточия всех ценностей, в которых раскрывается человек, особенно ценности служения добру, милосердия, сострадания, помощи страждущим. Христос, согласно Священному Писанию, преодолел благодаря твердости своей веры все искушения сатаны, злого начала в мире, а потому и ограничил власть зла созданным им миром любви, человечности, свободы. Удивительные способности Христа, который мог ходить по воде, оживлять мертвых, сам пройти через смерть и воскреснуть, трактовались не просто как его личные способности, но и как доказательство универсальности добра,

его безграничной силы, основанной на вере в Бога, что, естественно, резко снижало уровень и власть зла в мире, а потому и гарантировало решение проблемы личного спасения, спасения мира от зла, поставленную эсхатологическим сознанием и массовыми ожиданиями индивидов, их надеждой на лучшее будущее. «Онтологизация» нравственных отношений, выступающая в этом контексте как «ткань» самого бытия, а вовсе не как форма общественного и личного сознания, обеспечивает резко возросшее воздействие (по сравнению с античностью) текстов, вообще знаково-коммуникативного пространства, среды. И как раз здесь выявляется онтологическая суть регулирования воспринимаемых людьми текстов, их символики: это восприятие или трактовка допускается лишь в границах, совместимых с бытием всеобщности субъекта, т. е. выступает как защита, сохранение приоритета пространства всеобщности (собственно религиозного «континуума») по отношению к любым другим частным пространствам или каналом коммуникации. Так, «на протяжении почти всего раннего и развитого Средневековья (исключая славянские страны) Писание запрещалось переводить на национальные языки. В 1199 г. Иннокентий III был очень встревожен, прослышав, что немалое количество мирян (и особенно женщин), охваченные сильным влечением к писанию, стали переводить себе на язык французский Евангелия, Послания апостола Павла, Псалтирь, Книгу Иова и некоторые другие... Тайные... глубины веры нельзя всюду всем излагать. Ибо не всюду и всем они понятны... и посему... протак и невежда да не посмеют касаться высот писания и проповедовать другим»³³.

Контролируя смысл текстов, руководство церкви контролировало тем самым и мировоззрение верующих, упорядоченность и эффективность тех институтов, которые были проводниками власти и влияния церкви. Здесь отчетливо выявляется информационный детерминизм, который также работает на сохранение целостности общества, заданного всеобщностью субъектной формы, а по сути своей — виртуально-символического.

Явное преобладание субъектной формы над объективной стороной общества сохранялось в Средневековье вплоть до Возрождения и связанной с последним Реформацией. Возрождение подготовило предпосылки восстановления объектной всеобщности в концепции пантеизма, а Реформация — социально-эконо-

мическую «объективацию» общества, связав богоугодность личности с ее (общественной) активностью.

В философии Дж. Бруно — высшем уровне развития пантеистической тенденции Возрождения — «объективация» природы и растворение в ней Бога фактически выражает как формирование раннебуржуазных экономических отношений, выявивших независимую от человека реальность обмена, торговли (т. е. «объект»), так и их еще «натуралистическое» проявление, неразвитость самой формы стоимости как социально определенного «чувственно-сверхчувственного» мира, в обобщенном виде получившего образ «природы» как первой формы всеобщности объекта, которая могла соответствовать всеобщности субъекта (Бога). Именно поэтому, как отмечает А.Х. Горфункель, взаимное «растворение» Бога и природы друг в друге и выражает наивысший уровень пантеизма, в котором завершается и одновременно снимается фактически заданная христианством «модель» порядка общества, построенного на основе всеобщности Бога-субъекта. «Вселенная Бруно по самому своему определению исключает Бога-творца, внешнего и высшего по отношению к ней. Так отвергается не только креационистский дуализм богословов, но и схоластика с ее перво двигателем и конечным, зависящим от него миром. Бруно идет дальше: в его понимании Бога и мира не остается места для неоплатонического “истечения”, эманации, заменяемой “развертыванием” божественной сущности. В природе Бог совпадает, полностью отождествляется с миром... Бог, совпадающий с природой, заключен в вещах, т. е. в самом материальном мире, а не вне его. Он не противостоит материи и природе как творец и создатель, а находится в самой материи как внутреннее деятельное начало»³⁴.

Неразвитость социума в эпоху Бруно означает, что человек еще не может увидеть самого себя в «зеркале» созданного им мира, а потому и форма объективности (объектности) его бытия не опосредована социальной средой: это реальное опосредование еще не отрефлексировано, не стало предметом мысли ноландца.

Если в целом подвести итоги по эпохе христианства как особому порядку общества, впервые выделившем субъектное отношение как объективную реальность, как определение мира человека и построившего свою модель реальности, можно отметить следующие моменты:

- эта эпоха начинается как синтез колоссального по своей интенсивности феномена социальных ожиданий, определивших эсхатологическое сознание общества и структуру сознания;

- сформировался масштаб субъекта, в значительной мере «обогнавшего» объектную сферу — реальное (традиционное) общество, раздробленное и утратившее вместе с христианством прежние языческие образы будущего;

- отсутствие равнозначного по масштабу и целостности объекта-системы в эпоху Средневековья становится источником «виртуализации» — массовой веры в Бога, сформировавшей соответствующее мировоззрение;

- внутренней детерминантой формирования культуры, как и других институтов общества в этот период, стали процессы согласования видимого и «невидимого», реального и сакрального и др., определившие возросшую значимость текстового коммуникационного пространства, его символизацию; «двигателем» этого согласования можно считать формирующуюся внутреннюю целостность данного порядка общества;

- развитие этого порядка общества выразилось в основном в десакрализации и становлении всеобщности объектной формы (рынок, труд), что привело к ее объективации и преодолению символически выраженной виртуальности, в которой она была представлена в ранний период христианства.

Таким образом, формирование порядка общества — это процесс, в котором объектная сторона развивается не сама по себе, но в том пространстве «явленного смысла» (С.С. Аверинцев), которое открывается на основе всеобщности субъектной формы, задано ею. Сохраняя свою объективность и автономность, объектная сторона общества постоянно определяется субъектной, однако по мере своего развития оказывает все более глубокое обратное влияние на субъект. Посмотрим, как проявились эти закономерности в формировании и развитии социализма — конкретной формы порядка общества.

Среди многих открытий и достижений XX века, приоткрывшего новые масштабы и возможности человечества, одним из наиболее глубоких нововведений стал социализм. Именно в этой форме субъектности развивались различные тенденции, наметившиеся в XX веке: освоение планомерности, обобществление производства, сохранение гуманистических ориентиров раз-

вития личности, изменение принципов международного сотрудничества через отказ от принципа силы и др. Социализм стал наиболее современной формой всеобщности субъекта, адекватной проблемам нашего времени, причем его важнейшим достижением стал отказ от принципа подчинения человека каким-либо овеществленным процессам и попытка организовать порядок общества на основе принципов справедливости, взаимопомощи, коллективизма, повышения ценности труда и освобождения последнего. И тем не менее конец XX века стал и закатом социалистического движения. В большинстве бывших стран социализма последний сошел со сцены, а капитализм, наоборот, смог интегрироваться в новое информационное общество, адаптироваться к его требованиям. В чем же были причины этого? Почему эта форма становления порядка общества была прервана и деградировала?

Обратимся к предпосылкам формирования социализма, причем не только в России, но и в других странах. Они повсеместно в концентрированном виде выражали известную ленинскую формулу революционной ситуации: верхи не могут управлять по-старому, низы не хотят жить по-старому. Если посмотреть на это через призму субъектно-объектного отношения, можно сказать, что масштаб и сложность объектной стороны капиталистического общества переросли его субъектно-регулятивные основы. Это выразилось в кризисе личности, усилении эксплуатации труда, выталкивании из субъектных позиций многих миллионов индивидов, осознавших свою свободу и права и др. Рыночные и государственные регуляторы оказывались слишком узкими для общества, построенного уже на приоритете международных связей и закономерностей. Соскальзывание общества в пространство жестких социальных конфликтов и потрясений — результат не только классовой борьбы, (которая, конечно, возросла на рубеже XIX—XX вв.), но и отсутствия собственных эффективных социальных регуляторов. Социум, «встроенный» в господство экономических законов, конфликтов и кризисов, — т. е. системно выраженной всеобщности объектной среды, не может противостоять колебаниям экономической системы, ее цикличности, если не выстроен необходимый уровень соответствия всеобщности субъекта и объекта, в рамках которого (порядка общества) социум восстанавливает свой субъектный статус. Но

империализм и капитализм начала XX века эту субъектную форму «потерял», точнее — вышел за те рамки классического рационализма, в которых он успешно функционировал с начала нового времени и реализовывал функцию всеобщности субъектно-регулирования.

Иррационализм стал вытеснять рациональность как основу мировоззрения еще в первой половине XIX века. Рациональность стала «обслуживать» объектные формы бытия капитализма через рост технологизации, математизации управления, экономики, рост бюрократизма и усиление государственного регулирования экономики и общества. Иррационализм, напротив, стал выражением субъектной стороны общественной жизни. Пытаясь найти свои всеобщие основания, иррационализм искал их в сущности самой жизни, мировой воли, органицизме культуры, философской антропологии.

Естественно, что иррационализм не мог быть непосредственной причиной появления социализма, но в этом проявились черты эсхатологии, в русле которой сознание массы людей, их надежды вышли за рамки данного порядка, открыв вместе с этим заказ значительной части общества (неосозанный по существу) на конструирование нового уровня всеобщности субъекта. В этих условиях начала формироваться «тематизация» такого заказа, его символизация и культурно-ценностное, нравственное прояснение, оформление.

Н.А. Бердяев, глубоко проникший в духовные искания, «недра» русского социализма, коммунизма, осмысливая сам феномен социалистической революции, писал: «Переворот этот был столь велик, что народ, живший иррациональными верованиями и покорный иррациональной судьбе, вдруг помешался на рационализации всей жизни, поверил в возможность рационализации безо всякого иррационального остатка, *поверил в машину вместо Бога* (выделено мной. — М. Б.). Русский народ из периода теллургического, когда он жил под мистической властью земли, перешел в период технический, когда он поверил во всемогущество машины и по старому инстинкту стал относиться к машине как к Богу»³⁵.

В других странах, выбравших идеалы социализма, сформировались свои, присущие им образы и символы, в которых воплотились эсхатологические установки в их современной форме,

надежда и вера в лучшее будущее. Однако везде впоследствии сформировались тоталитарные режимы, везде революционный запал трудящихся в ходе построения социализма так или иначе превратился в формализованный и управляемый процесс, повсюду правящая партия оторвалась от масс и стала бюрократическим аппаратом, так же, как и государство. Здесь, следовательно, обнаружилось некоторые общие закономерности, основа которых — внутренняя «расстыковка» субъекта и объекта, т. е. задержка выработки субъект-объектной целостности общества, *отсутствие реального соответствия между всеобщностью субъектной формы и объектного содержания*, структуры этого порядка общества.

В отличие от христианства, в период которого объект стал достраивать свою всеобщность — реализуя необходимость соответствия субъекту — стихийно и постепенно, социализм стал строить свою материальную экономическую основу сознательно и активно: общепризнанно, например, что социалистическая индустриализация в СССР произошла темпами, невиданными для самых развитых стран капитализма. Строились города, рос рабочий класс при одновременном уменьшении числа сельских жителей, производство стало достаточным для удовлетворения основных потребностей населения и государства. Одновременно (особенно до Второй мировой войны) произошло жесткое обособление пространства социализма, его выделенность из уже существовавших мировых связей («железный занавес»).

И здесь обнаруживается, что даже индустриализация страны не создала реального соответствия между субъектной формой и объектным содержанием общества. Социалистическая экономика так «сжала» социальную структуру, снизила уровень ее плюралистичности, что «медиатором» (А.С. Ахиезер) объективно становилось лишь государство, сохранившее и усилившее свои субъектные функции. Хотя возникли новые символы, которые могли бы сохранить всеобщность субъектной формы и ее относительную независимость от экономики и объектной сферы, сохраняя с ней связь не на основе субординации, но координации, а новая социалистическая идеология во многом опиралась на веру народных масс в будущее, а не на рациональный расчет (что также роднит социализм с христианством), *централизованное руководство* строительством нового общества не могло рабо-

тать с «материей» верований и надежд, использовать их символику для калькуляции, расчета плановых заданий, балансов различного рода. Руководству нужны были твердые, объективированные и исчислимые данные, а не «горячая вера» в новое общество, которая рассматривалась лишь как дополнительный трудовой ресурс. Оно не могло опираться на символы, хотя последние и выражали сам дух революции, становление всеобщности ее социалистического субъекта.

Этот символический революционный потенциал был снижен постепенно: сначала через эмиграцию крупнейших представителей русской интеллигенции, оппозиционной сталинизму, но верящей в свободу путем революционного обновления, затем — через репрессии 30-х годов, когда старая ленинская гвардия, внутренне связанная с революцией, была лишена возможности влиять на общество. Наказывалось любое инакомыслие, но не столько потому, что оно само по себе было антимарксистским, а потому, что нарушалось единство текстового «кода», монополизированного правящим слоем и выражающего устойчивость порядка, основы его бытия.

Таким образом, планомерность, которая всегда выдавалась за одно из важнейших достижений социализма, оказывалась на деле способом разрушения символизма и виртуальности, в котором существовал революционный субъект, не выявивший еще глубину и специфику своего объектного мира, его всеобщности. Планомерность покоилась на научных основах управления обществом и на управлении развитием общества через пропорциональность его различных сторон. Но в значительно большей мере планирование было результатом марксистского положения о невозможности стихийного формирования, построения социализма, а потому — необходимости его сознательного конструирования.

Здесь, по-видимому, необходимо уточнить приоритеты. Планирование — прежде всего централизованное — это *объективный метод* управления развитием объектной же среды, т. к. субъективный смысл выходит за пределы его рамок. Планирование — это порядок структурирования растущей хозяйственной системы, обеспечения ее устойчивости и управляемости. Именно поэтому планирование — это, по существу, метод снятия разнообразия за счет утверждения однообразия, которое почто автоматически ведет к подмене субъектного регулирования системным

управлением. Возникает ситуация, при которой для этой системы всякая революционная символика, не встроенная в промышленную структуру, ее централизацию, но выражающая суть революционного субъекта, оказывается *избыточной*, а потому и ненужной в этом типе порядка общества. Устранение избыточности этого субъекта стало устранением его конкретных носителей — индивидов и социальных групп.

А потому случилось худшее для развития революционного субъекта и его идеи: само творчество как проявление стихийности, объективности революции стало не востребуемым и подозрительным. Между тем дух революции, ее сущность выразили представители русской гуманитарной интеллигенции того времени. И.В. Кондаков отмечает³⁶, что А. Белый — теоретик русского символизма — видел в революции созидательный творческий процесс, а творчество понимал как духовное обновление, как мощный культурный переворот, отменяющий старые формы и рождающий новые, невиданные: «Революция напоминает природу, грозу, наводнение, водопад: все в ней бьет “через край”, все чрезмерно» — определял ее как «акт зачатия творческих форм, созревающих в десятилетиях»^{36а}. Собственно политические и социальные формы революции он понимает как сугубо внешние атрибуты более глубоких и содержательных процессов духа, т. е. субъекта. Поэт подчеркивает, что в революции экономических и правовых отношений мы видим последствия революционно-духовной волны; в пламенном энтузиазме она начинается; ее окончание — опять-таки в духе³⁷.

Русская интеллигенция выявила духовно-культурные основы перехода к социализму: гигантская волна свободы оказывается по своему содержанию столь разнообразной, что для ее освоения и объективации обществу требуется значительное время. В ситуации же, когда требуется выживание, сохранение основ порядка, выдвижение наиболее востребованных и приемлемых лозунгов, общество лишь частично способно «материализовать» этот гигантский социально-духовный порыв; все остальное остается как бы «за кадром»: оно есть, но не имеет возможности *непосредственно реализоваться*.

Значительному расхождению между формирующимся субъектом революции и его формами бытия, организации, спо-

собствовали два фактора. Во-первых, это отождествление бытия этого субъекта с властью, причем властью политической как условия присвоения права на формирование экономических, социальных и культурных форм бытия общества. Отсюда и борьба за господство в знаково-символическом мире: борьба лозунгов, идей, способных наиболее полно и адекватно выразить социальные ожидания большей части населения. В лозунгах, однако, эти ожидания политизировались, стали выражать отношения собственности и власти, приобрели масштаб классовых, а не общесубъектных символов. Во-вторых, классовые границы ожиданий не могли удержать всеобщность субъекта; значительная часть носителей революционной субъектности была рассеяна (выслана, уничтожена), что в значительной мере снизило потенциал становящейся субъектности.

Таким образом, негативным для социализма было отсутствие механизмов объективации и охранения всеобщности революционного субъекта, что неизбежно сузило его масштаб и позволило утвердиться бюрократическому государственно-централизованному управлению, общей формой которого стал план. Монополия планирования осуществилась благодаря совпадению ряда тенденций. Во-первых, в силу необходимости упрощения сложности объекта-общества, требующего выбора наиболее общих и единообразных форм управления сферой объектов и их взаимоотношений. Подобное упрощение — одно из условий выживания общества, сохранения его управляемости. Но план связывал как упрощение, так и вертикальную «лестницу» власти, выстраивал уровни порядков и субординации, на которых держалось социалистическое общество. Во-вторых, в планировании была найдена форма *научного управления* и сознательного строительства нового общества, противоположных стихийности всех прежних обществ. В-третьих, план позволял переводить любые сложные объекты и траектории их изменений в простые, четкие формы, прозрачные для восприятия, оценки, отчетности и контроля. Фактически план стал средством «перевода» общественно-многообразия в рационально выстроенное единообразие, которое было соответствием уже не для всеобщности субъекта, а для субъекта-государства. План структурировал реальность «под» государство, снимая специфику социальности, культуры и других сфер общественной жизни, мало выразимых в терминах ко-

личества, а потому радикально искажал их природу и содержание. Планирование стало созданием «псевдореальности», мало совместимой с реальной действительностью. Вместе с тем планирование стало таким определением всеобщности объектов, которое стало и определением субъекта: бытие последнего было подчинено сохранению и воспроизводству именно планомерно организованного общества, т. е. самой сути объектов: одинаковая планировка городов, среды обитания, производственного пространства, зон культуры и отдыха стала выражением повседневности социализма, заданной тотальным планированием всего и вся.

В. Найшуль замечает: «...Те же причины, которые вынуждают плановые органы сокращать число циклов, заставляют их упрощать и сам цикл [воспроизводственного процесса]. Плановые операции часто проводятся на хозяйственных “олимпиах” и не спускаются “вниз” к предприятиям. Такое “совершенствование планирования”, ускоряя плановый процесс, одновременно приводит к отторжению от него реальных исполнителей заданий и потребителей продукции... Плановая система стремится свести к минимуму номенклатуру производимой и потребляемой продукции, количество поставщиков и потребителей. Для этого она, во-первых, старается монополизировать производство и потребление, и, во-вторых, отказывается от планирования дешевых “малозначных” товаров, пуская их производство на “бюрократический самотек”... И система планового управления, и его объекты — предприятия — вместе заинтересованы в том, чтобы число народнохозяйственных предприятий было минимальным. Для предприятий такая натурализация означает повышение их устойчивости и функционирования в условиях, когда система планового управления не может обеспечить координацию народнохозяйственной деятельности, что приводит к регулярным срывам поставок входных ресурсов. Для управленцев натурализация производственной деятельности означает сокращение объема работы. В результате... создается уникальная народнохозяйственная структура, представляющая в век специализации и кооперации экономический нонсенс»³⁸.

Можно соглашаться или не соглашаться с данным выводом. Однако опыт социализма, в котором оформились ожида-

ния свободы массы людей на основе освобождения труда, показал колоссальную сложность выработки такого порядка общества, который бы соответствовал масштабу интегральной субъективности, заложенной в потенциал революционного субъекта. Самое сложное и трудное — удержать именно всеобщность субъекта в этом процессе, не ограничивая последний формами власти, собственности, права и др. объектными образованиями, выросшими на основе системного саморегулирования порядка общества. Повсеместная подмена субъектного системным — это особая и специфическая проблема XX века, связанная с ускоряющимся процессом усложнения общества, резко опережающим процесс формирования всеобщности субъекта. Именно этим во многом объясняется наблюдаемая экспансия техносферы в ее информационно-технологическом и технико-организационном варианте, а также утрата личностного отношения к целому в современном «контексте».

Возможно, что национальный и религиозный «ренессанс» последнего времени выступает своеобразной компенсацией потребности в обобщенном пространстве непосредственно личностного восприятия и переживания содержания. Однако вместе с подменой субъекта системой личностное переживание «реальности» социализма, идентификация личности с ее содержанием становится затруднительной (по крайней мере, для официально выраженного порядка общества). Поэтому последовавшая с 60-х годов демократизация социализма, связанная с резко возросшей потребностью личностного присвоения реальности, ее личной оценки, поведения в контексте ее свободного выбора была фактически расшатыванием тоталитарных структур социалистического общества.

Демократизация социализма требовала восстановления масштаба и самостоятельности субъектной всеобщности, в пространстве которой открывалось и другое общество-объект. Однако символика такой всеобщности, выраженная в идеях «общечеловеческих интересов», «нового мышления» и т. д. оказалась весьма слабой в плане мобилизационных возможностей воссоздать такой субъект: здесь не было революционно-преобразующего контекста, а всего лишь «разумная» адаптация к новым планетарным и экологическим, общецивилизационным условиям, задан-

ным требованиями информационного общества, а вовсе не социализма в его развитии.

Одна из причин этого — в возросшем отчуждении от социума, от личности создаваемых техно-производственных систем организации и управления, ушедших в своем масштабе далеко от довольно скромных рамок социально заданного распределения и присвоения. Возникла так называемая «псевдореальность» (А.С. Ахиезер), характеризующаяся тем, что ее освоение современниками осуществляется лишь на уровне овеществления — чисто внешним, поверхностным манипулированием теми «узлами» и комплексами, которые открываются социуму, группам индивидов, социальным общностям, личности в процессе социально-экономического воспроизводства и общения. «Псевдо, — отмечает А.С. Ахиезер, — особый общественный феномен, возникающий в результате устойчивой многослойной адаптации общества к существенному росту социокультурного противоречия (между обществом и культурой: первое консервативно, вторая в виде инноваций разного рода его опережает. — М. Б.), к расколу... Псевдо выражается в приспособлении культуры к исторически сложившимся неэффективным, патологическим социальным отношениям, например, приспособление общинной, артельной культуры к модернизации... советского общества при его возникновении к идеалам общества — общины, машины... Псевдо — яркий пример неорганического процесса, распада всеобщности»³⁹.

Итак, крушение социализма выявило много поучительных моментов, проливающих свет на специфику формирования социалистического порядка общества, однако не в рамках чисто национального менталитета или культуры, а в плане современного уровня субъективности и свободы, существующих в предельно усложненном и глобализующемся мире.

Во-первых, для социализма диалектико-материалистическое мировоззрение, опирающееся на свободу как познанную необходимость, на объективные законы общества и т. п. оказывается слишком узким, чтобы выделить и удержать именно всеобщность субъекта, которая оказывается феноменом более важным, чем классовая борьба и стремление к преодолению частной собственности: ведь именно такая всеобщность и открывает более высокое качество социализма как типа общества по сравнению с капитализмом, поскольку она интегрирует более высокий уро-

вень свободы, основывающейся на раскрепощенном труде и приоритетности не материального богатства, но развития личности.

Следовательно, положение В.И. Ленина о том, что «марксизм является цельным учением, вылитым как бы из единого куска стали», фактически порождает адаптацию общества к экономической необходимости — крупной индустриальной системе и бюрократическому государству, но не разворачивает современный статус человека, личности, вырастающий на его реальной свободе и саморазвитии. Основанием социализма должна быть, вероятно, более широкая философская база, а не только марксизм, опирающийся на рационализм Просвещения, даже имеющий научную основу и практическую направленность, использующий диалектический метод.

Это означает, что осмысление социализма как современной и перспективной формы организации общества действительно должно опираться на переработку всей современной науки и культуры, философии, на выводы философской антропологии и вызовы информационной эпохи.

Во-вторых, социализм создает собственные предпосылки не просто в плане политической надстройки и диктатуры пролетариата, но именно в требованиях современного уровня свободы, в которых сохраняются человеческие ценности, а он сам (этот класс) блокирован и защищен от засилья вспомогательных на деле, но фактически ставших основными технико-технологических процессов и связей. Поэтому «лаборатория» современного социализма — это освоение людьми через их культуру и свободу реальностей, выходящих за рамки современного капитализма.

Первый, тоталитарный этап социализма потерпел фиаско потому, что уже в его рамках свобода и социальные ожидания людей оказались не востребованными и блокированными сложившейся системой. Как отмечает А. Дугин, «СССР обрушился благодаря четырем основным причинам: во-первых, в контекст социалистической идеологии не были введены национальные, духовные элементы, способные дать жизнь идеологии; во-вторых, проигрыш СССР западу (“атлантизму”) на геополитическом и стратегическом уровнях; в-третьих, игнорировались этнические и религиозные особенности внутренних территорий (населения) страны; в-четвертых, экономическая система СССР имела такой длинный цикл, что ожидаемые результаты благосостояния далеко вы-

ходили за рамки жизни отдельных поколений, уже не воспринимались в живых социальных ожиданиях... Предельная социализация и детальный контроль государства надо всеми экономическими процессами, вплоть до самых мельчайших, а также делегирование функций перераспределения лишь централизованной, чисто верхушечной инстанции, порождали в обществе климат социального отчуждения, апатии, незаинтересованности. Социализм и все его преимущества становились неочевидными, отходили на задний план перед гигантской конструкцией бюрократическо-государственной машины. Человек и конкретный коллектив терялись в абстракции “общества”, и цикл социалистического распределения утрачивал связь с реальностью, превращался в необъяснимую, отчужденную и внешне произвольную логику бездушной машины»⁴⁰.

Интересно, что современные авторы, разделяющие идеи социализма и верящие в его грядущее возрождение и развитие, выходят уже на объективные условия становления его как порядка общества, в которые встраивается современная свобода индивидов (ее творчески-конструктивная, информационная и коммуникативная форма проявления), их коллективная субъективность, позволяющие освоить, распределить сложнейшие структуры и закономерности техносферы, решать задачи общепланетарного, глобального уровня. Социализм превосходит капитализм не технологически и не в правовой сфере, и даже не в свободе отдельной личности: социализм не в системообразовании превосходит капитализм, а в способности социума восстановить свою субъектно-регулятивную функцию по отношению к весьма сложному обществу-объекту (системе), и вместе с этим — возвращает человеку, личности статус цели, а не средства, причем именно тем, что встраивает его субъективность в основу воспроизводства общества.

В работах А.П. Бутенко, М.И. Воейкова, М.Н. Грецкого, А.И. Колганова, В.Ж. Келле, А.Г. Плимака, Б.Ф. Славина исследуются экономические формы современного социализма, связь с национальными интересами, преемственность с учением классического марксизма, его классовые и социальные основы. Ряд авторов (Б. Славин, М. Воейков) упор делает на возможности рабочего класса, другие (А.П. Бутенко, А. Колганов) на развитие отношений собственности. Представляются более перспективны-

ми концепции А.В. Бугалина и В.М. Межуева, связывающие социализм с ресурсом творчества и свободы, культурного самоопределения личности в современную информационную эпоху.

Так, А.В. Бугалин считает, что будущее социализма связано с освоением новых ресурсов — культурных ценностей, которые «лежат по ту сторону материального производства, являются всеобщими, они не ограничены, не уничтожимы... их ценность определяется именно тем, сколь широко и сколь долго они служат одним из “партнеров”, субъектов для диалога, для сотворчества, для распредмечивания»⁴¹. Эти ресурсы — субъектного свойства, поскольку их нельзя потреблять как вещи, но можно распредмечивать, постигая их смысл. Поэтому они — в основе формирования нового человека, ориентированного на свободу и творчество. Однако возникает проблема соединения этого с поведением людей, т. е. проблема субъектной формы. Бугалин выходит на эту проблему, поскольку он рассматривает информационные, творческие ресурсы развития личности. Он пишет: «Проблемой здесь является *социальная организация* (выделено мной. — М. Б.) процессов опредмечивания и распредмечивания, где возникают совершенно новые проблемы, новый императив, обращенный к миру социализма: формирование общественных отношений по поводу сотворчества, диалога, распредмечивания культурных ценностей и опредмечивания творческой деятельности»⁴².

Можно согласиться с тем, что найденная автором позиция — так или иначе — действительно работает на формирование всеобщности современного субъекта, способного проецировать и новое общество — социализм. Однако возникает ряд вопросов: какие именно культурные ценности должны распредмечиться, чтобы возник и расширился процесс опредмечивания творческой деятельности? Какова здесь роль диалога, коллективизма, социальной организации? Какое отношение к труду, к собственности? В чем сегодня должна выражаться в первую очередь свобода, чтобы стать основанием опредмечивания творческой деятельности как на личном, так и на социально-коллективном уровне?

Характеризуя социализм как «единый (имеющий единую природу) интернациональный нелинейный и противоречивый процесс трансформации мира экономической необходимости в «царство свободы», А.В. Бугалин рассматривает этот процесс по «трем взаимосвязанным руслам:

- развитие ростков нового общества в переходных (соединяющих элементы “старого” и “нового”) формах в рамках современного постклассического капитализма (например, социальное и экологическое регулирование и ограничение рынка, социальная защита и гарантии и т. д.);

- деятельность массовых демократических и социалистических организаций и движений, составляющих непосредственно движущие силы социалистических преобразований по осуществлению реформ и революций, развитию ростков нового общества (в некотором смысле сами эти ассоциации и действующие в них люди становятся “оазисами будущего” в мире отчуждения);

- выращивание отношений нового общества в странах, где народно-демократическая и социалистическая революции уже создали институциональные предпосылки для прогресса простейших отношений коммунистического общества (естественно, при наличии мощного и лишь постепенно отмирающего наследия прошлого).

Только в единстве этих трех взаимосвязанных процессов возможно прогрессивное развитие социализма⁴³.

Указанные автором три направления, хотя и довольно интересные, все же не подводят к основному: каким же образом взаимосвязаны диалог, распремечивание культурных ценностей и опредмечивание творческой деятельности, какие результаты создает этот процесс в единстве. Здесь четко видна необходимость всеобщности субъекта, субъектной формы для синтеза этих направлений реализации субъективности людей, выраженной в направленности их свободы. Определенное творческой деятельности — это и есть процесс становления всеобщности субъекта как основание социалистически организованного порядка общества.

С точки зрения В.М. Межуева, пространство становления современного социализма тесно связано с преодолением противоречия «между цивилизацией, с одной стороны, природой и культурой — с другой, создаваемого индустриальным и массовым обществом... Нарастающая массовизация культуры как бы лишает социализм его собственной почвы, вытравливает из него какое-либо позитивное содержание. Социалистический проект гуманизации общества через культуру повисает в воздухе»⁴⁴.

Из-за нерешенности этого вопроса (противоречия) проблематичным становится сохранение человеческой духовности (а,

значит, и свободы). Современный постмодерн провозглашает «конец всякой субъективности», «смерть человека» как особую проблему, стоящую перед наукой. «Эта философия как бы свидетельствует о конце всей эпохи модерна с ее традициями гуманизма, научного рационализма и историзма, а, следовательно, и о конце тех общественных теорий, которые базировались на этих традициях»⁴⁵, в том числе и идее социализма.

В этом плане социализм выступает антиподом постмодернизма, так как «не отвергает защищаемые либерализмом право человека на жизнь, свободу и счастье. Он лишь дополняет его *правом на культуру* (выделено мной. — М. Б.), на свободное развитие и самовыражение каждого, без чего все остальные права повисают в воздухе, оборачиваются фактическим неравенством. В достижении этого права социализм более уповает не на экономические и политические институты (значительно расширяя тем самым свои субъектные основы. — М. Б.) и даже не на государство, то есть не на профессиональных политиков, финансистов и менеджеров, а на инициативу и самостоятельность всех слоев населения, на их способность самостоятельно создавать необходимые им формы общения, объединяться по интересам, вступать в различные ассоциации и движения... Подобные объединения могут касаться разных сторон жизни — производственной, образовательной, культурной, экологической и пр., служить разным интересам и целям, но именно они призваны выявить и реализовать, аккумулировать в себе многообразную энергию людей, дать выход их свободной общественной инициативе, их наклонностям и способностям... Социализм, в конечном счете, не означает ничего другого как максимальное на данный момент расширение “*пространства свободы*” (выделено мной. — М. Б.), позволяющего индивиду жить так, как диктует ему его собственная “природа”... Этим вовсе не устраняется “сфера необходимости”, повелевающая человеку действовать и поступать в соответствии со своими материальными нуждами и потребностями»⁴⁵.

Межуев прав в двух основных моментах: в том, что для формирования необходимого для социализма масштаба субъекта важно вовлечь в его формирование все население данной страны, общества; и второе — основой такого формирования должно быть расширение свободы, осуществляемое через различные добровольные ассоциации, сообщества и т. п. объединения, укреп-

ляющие субъектное регулирование самых различных сфер общества, т. е. их субъектное «определение». Кроме того, автор совершенно справедливо уповает не на государство и институты, не на политику и экономику (которые уже создали один раз тоталитарный социализм), а именно на социальную сферу и культуру: в этих реальностях и закладывается «проекция» нового общества и это соответствует приоритетности субъектной стороны становления порядка общества, которая «обгоняет» объектную сторону в ее самоопределении и тем самым создает для нее социально востребованные и обеспечивающие освоение объектов пространство, установки, ценности и цели.

Подводя общие итоги, заметим, что порядок общества — это особая его «модель», в которой общество определяется не только с позиций самоорганизации системы, т. е. не просто в контексте цивилизационных структур, но прежде всего — в плане воспроизводства, формирования условий собственной устойчивости. Порядок общества — это становящееся или ставшее отношение за счет усиления роли субъектной составляющей между всеобщностью субъекта и такой же всеобщностью объектной системы, приобретающей — именно через выделенность субъекта, его воздействие — свою определенность для населения данного общества и свое качество.

Порядок общества — его особое измерение или срез, позволяющий выделять целостность на основе взаимодействия субъектной и объектной сторон, их особых функций в этом целом. Поскольку порядок связан с формированием субъекта, взаимодействующего с системной основой, задающего системе цели, средства связи и смысл, важно рассмотреть этот процесс на примере современной России, которая должна самоопределиться в современном мире.

4.3. Субъектный потенциал технологизации социального

Одним из условий возрождения нашего общества, его национально гражданского и исторического самоопределения является восстановление субъектно выраженной целостности России, утратившей прежнюю социалистически-субъектную ориентацию и не создавшую современную. Несмотря на то, что всеоб-

щность субъекта складывается объективно и лишь косвенно, поверхностно осознается современниками, в силу процесса объективации такой субъект не может не порождать форм своего воздействия на общество (объективироваться), а потому освоение, развитие таких форм и регулирование условий их порождения так или иначе воздействуют и на процесс формирования всеобщности субъекта.

Чем более зрелым становится такой субъект, тем более определенным будет и само общество, которое сможет выявить свое содержание через полноту соотносимого с ним субъекта. Одним из средств освоения потенциала формирующегося субъекта регулирования и являются социальные технологии.

Как уже отмечалось, всеобщность субъекта, переходя из виртуальности в реальное существование, объективируется в различных формах предметности: знаково-коммуникативных системах, символах, стилях. Именно последние могут быть объектами технологизации, посредством которой открывается спектр возможностей, заложенных в эти символические квазипредметные образования. В этом отношении именно субъектное основание, «состав» этих образований таит в себе потенциал, связанный с тем, что технологически открываемые формы социальных отношений являются проявлениями будущего в настоящем, а значит — стимулируют рост свободы, активности, расширяют горизонт возможностей человека. Этим они и являются привлекательными для субъектов.

С другой стороны, технологическое освоение социального пространства, создавая условия объективации всеобщности субъекта, стимулирует и формирование этой всеобщности, открывающей системные контуры и порядок самоорганизации через становление общества. Несмотря на то что социальные технологии являются предметом пристального внимания самых разных специалистов: философов, социологов, экономистов, политологов, — субъектное основание этих технологий по-прежнему недостаточно исследовано. Однако в России, где традиционно общинное начало всегда играло значительную роль, именно *интерсубъективность*, сформированная общей целью, идеей, всегда становилось материальной силой (К. Маркс). Интерсубъективность — это проекция всеобщности субъекта на реальность; отсюда прямо следует, что технологизация социума в конечном итоге — это

не что иное, как поиски социальных форм реализации этой интересубъективности, уточнение тех условий, в которых она повышает свое качество, активность и самосознание.

Характерно, что развитие представлений о социальных технологиях отражало процесс преодоления технократизма и «эмансипации» социальной сферы: если болгарский философ М. Марков на рубеже 70—80-х годов XX века полагал, что социальные технологии — это «способ реализации... конкретно-сложного процесса путем расчленения его на систему последовательно взаимосвязанных процедур и операций, которые выполняются однозначно»⁴⁷, т. е. социальные технологии равнозначны любым другим, в том числе и технологизации овеществленных, технических процессов, то уже в 90-е годы XX века — вместе с преодолением марксистского экономического детерминизма, позволившего выявить собственные основания и статус социума, его автономность, — представления о специфике социальных технологий становятся все более адекватными природе социума. Так, В.Н. Иванов видит в этих технологиях «систему методов выявления и использования скрытых потенциалов социальной системы в соответствии с целями ее развития, социальными нормативами. Они также могут быть рассмотрены как совокупность операций, процедур социального воздействия на пути получения оптимального социального результата (укрепление социальной организации, улучшение условий жизни людей, предотвращение конфликта и т. п.)»⁴⁸.

Однако, несмотря на этот процесс, все еще не устоявшимся выступает сам объект социальной технологизации. Так, В.Н. Иванов считает, что это — социальное пространство, которое структурируется при помощи социального времени⁴⁹; А. Зайцев относит к этому «совокупность знаний о способах и средствах организации социальных процессов, сами эти действия, позволяющие достичь поставленные цели»⁵⁰, т. е. чисто субъективные характеристики самой реальности. Коллектив ростовских авторов полагает, что «социальные технологии — это специфический социальный институт инноваций и социального творчества, организации и самоорганизации разных видов социальной деятельности и социального взаимодействия, прогнозирования и диагностики социальных процессов. Особенностью социальных технологий является то, что с их помощью моделируются, ста-

новятся феноменом социальной жизни не отдельные социальные процессы, а социальная жизнь в целом»⁵¹.

Данное определение имеет уже в своей основе время, становление как основу определения предмета технологизации, что уже довольно близко к концепции субъекта, раскрываемой в работе. Однако даже указание на социальную жизнь в целом как предмет технологизации не проясняет таких ее основополагающих и специфических проявлений, как виртуальность, трансцендирование, свобода и символизация. Поэтому в этой технологизации следует исходить из «самооткрываемости» социальной энергетики, свободы, активности людей через формы их коммуникации, взаимодействий и культурных условий жизнедеятельности. Отсюда — социальные технологии можно определить как процесс регулируемого и целенаправленного проектирования таких социальных образований, в которых опредмечивание всеобщности субъекта, ее воздействия на объектную сферу приобретает конкретный, функционально заданный характер. Социальные технологии — это доведение процесса субъектной объективации до уровня конкретных объектов и их комплексов, выраженных в организационно-практических системных формах своего бытия. Технологизация, следовательно, — это направленное регулирование формирования многообразия субъектно-объектных отношений и субъект-субъектных коммуникаций, которые возникают на основе становления, развертывания всеобщности субъекта.

Основным направлением технологизации социального можно считать социальное проектирование и социальное конструирование. Сегодня это достаточно развитая и востребованная сфера исследований, исследуемая в работах Г.А. Антонюка, П. Бергера, И.В. Бестужева-Лады, Г.И. Бирженюка, О.И. Генисаретского, З.Т. Голенковой, В.И. Грищенко, И.В. Котлярова, В.И. Курбатова, Ю.А. Крючкова, Ж.Т. Тощенко и др. Основная направленность социального проектирования — конструирование социально приемлемого будущего, выстраиваемого по разным основаниям, среди которых важнейшим является отношение «цели-средства». Но проектирование связывает и такие стороны, как возможность и действительность, управляющее и управляемое, нормативное и фактическое, виртуальное и реальное.

«Социальное проектирование, — отмечают В.И. Курбатов и О.В. Курбатова, — это проектирование социальных объектов,

социальных качеств, социальных процессов и отношений. В отличие от проектирования таких объектов, при изменении которых не учитывается субъектный фактор, при проектировании социальных объектов этот фактор должен учитываться. Его учет во многом определяет специфику социального проектирования. При этом в основание социального проектирования должны быть заложены следующие параметры:

- противоречивость социального объекта;
 - многовекторность развития социального объекта;
 - невозможность описания социального объекта конечным числом терминов любой социальной теории (принципиальная неформализуемость);
 - многофакторность бытия социального объекта;
 - наличие множества субъективных составляющих, определяющих отношение должного и сущего в отношении развития социального объекта;
 - субъективные факторы формирования социального ожидания, социального прогноза и социального проектирования...
- Проектирование социальных процессов направлено на внесение изменений в социальную среду человека. Оно в идеальной форме задает эти изменения, которые осуществляются последующей реализацией проекта»⁵².

Таким образом, социальное проектирование открывает «пронизанность» социума субъектными позициями, свойствами, установками. Однако сегодня это проектирование охватывает субъективный фактор в традиционном его значении: как бытие личностей, социальных групп, общностей, имеющих свои интересы и т. п. Оно не включает ресурс всеобщности субъекта, который обуславливает объективно-неосознаваемое взаимодействие субъектно-объектных сторон общества, их соответствие друг другу. Поэтому социальное проектирование сегодня еще не владеет условиями бытия целостности, в которой связываются эти две стороны, а потому не координируется с процессом формирования порядка общества, где последнее приобретает не только устойчивость, но и специфику своего исторического бытия, свою качественную определенность.

Включение всеобщности субъекта — даже на стадии ее первоначального формирования — обеспечивает этому проектированию глубинную онтологическую направленность, конкретизацией которой являются любые частные специализированные

проекты. Всеобщность субъекта, следовательно, должна стать одним из важных методологических оснований в развитии теории социального проектирования и конструирования, войти в методологию прогнозирования и предвидения. Необходима разработка методов реконструкции форм объективации всеобщности субъекта, способных стать основой дальнейших, более конкретных направлений проектирования.

Посмотрим с этой точки зрения на прояснение некоторых категорий социальной философии, культуры и др., предполагающих включенность в их содержание субъекта. Для нашего общества особенно интересны такие понятия, как «русская идея», «российская судьба», «российский менталитет», выражающие субъектность России как самобытного социокультурного мира.

Все эти реальности в целом существуют на уровне слабоструктурированном, выражают некоторую общую установку, возникающую нормативность духовного плана, которая определяет закономерности реальной жизни, истории российского общества и государства. Например, определяя «российскую судьбу», П. Симуш отмечает: «“Красной нитью” через российскую судьбу проходит несколько противоборствующих тенденций. Первый блок — борьба сословий и классов, поэтому задача власти и общества в том и состоит, чтобы умерить эту борьбу и привести движущие силы к соглашению, к нравственному союзу. Второй блок — действие взаимоисключающих коренных сил: центристской (подчиняющей страну одному верховному началу) и центробежной (отвергающей значение общих объединяющих начал). Третий блок — взаимодействие центра и местностей, сочетание централизации и местного самоуправления... Еще две особенности судьбы России выявлены В.О. Ключевским»⁵³. Развивая эту мысль, П. Симуш замечает, что первая проявляется в том, что закономерность исторических явлений обратно пропорциональна их духовности. Вторая выражается в способности великого народа подниматься на ноги после падения. «Только решая вопрос: “Что есть правда?”, русские способны устраиваться, устанавливать порядок... Это объясняет тот факт, что наша общественная мысль в ее общей национальной форме всегда была проявлением поиска спасения России в Правде. Видимо, и сегодня никакой другой идеей, кроме Правды-истины, права и справедливости, соблазнить многострадальное население нельзя»⁵⁴.

Как «технологизировать» бытие российской судьбы? Прежде всего, важно понять его смысл. Российская судьба — создавать и преодолевать расколы, соединять центральное государственное управление и местное самоуправление, но с обязательным выдвиганием нравственного идеала, который как раз и обеспечивает согласие общества на преобразование. Российская судьба — это особая устойчивая матрица бытия-движения общества, в которой обозначены некоторые пределы флуктуаций по отношению к его субъектно-нравственному основанию, выражающему статус регулятивной основы. В этих отклонениях от нормы, выражающей согласие Правды и реальности, возникает и проявляется реальная жизнь общества, с ее борьбой интересов, целей, мнений. Колебания общества, в которых оно то приближается к своим целям (идеалам), то удаляется от них, — процесс лишь частично осознаваемый населением. Поэтому технологизация всего процесса вряд ли возможна.

Однако именно благодаря ей оказывается вполне возможным прояснить характеристики того социального пространства, в котором представлены проявления этой «судьбы», благодаря чему становится более понятным, в каком именно направлении — интеграции или дезинтеграции, в связи с какими общими целями (социальными ожиданиями) проявляется в данный исторический период этот фактор «судьбы». Последняя выражает как раз отношение между субъектом и объектом, взятые в их всеобщности (для России), но таким образом, что целостность субъекта (идеи, идеала, Правды) противостоит разрозненности и конфликтности объектной сферы, которая выражается не в самих вещах или предметной среде, но в характере отношений между коллективными социальными субъектами (общностями), выполняющими в данном случае роль «объектов», противостоящих идее Правды (как общему Субъекту), но одновременно подчиняющихся этой последней в принципе — в свободе действий.

Технология, следовательно, структурирует и формализует эти отношения, выявляя, тем самым, их особый потенциал для определенных конкретных действий. Но в контексте «судьбы» той средой, которая технологически преобразуется, структурируется, является не система, но социум как «кипящий поток», который П. Штомпка определяет следующим образом: «Социальная реальность предстает межиндивидуальной (межличност-

ной) реальностью, в которой существует сеть связей, привязанностей, зависимостей, обменов, отношений личной преданности... Такое межличностное поле находится в постоянном движении, оно расширяется и сжимается, усиливается и ослабляется... Существуют специфические, принципиально важные для жизни “узлы”, комплексы, сплетения социальных отношений... мы называем их группами, сообществами, организациями, национальными государствами. То, что они существуют в качестве реального объекта, — иллюзия. Реальны постоянные процессы группировки и перегруппировки, а не стабильные организации»⁵⁵.

Судьба России — это некоторая устойчивая глубинная субстанция, охватывающая и оформляющая это постоянное движение и реорганизации. Именно поэтому социальная технология, которая осваивает потенциал этой «судьбы», высвечивает такую внутреннюю устойчивость, как основу тех или иных конкретных ситуаций — опору в потоке изменений и неопределенности. Поток изменений — это социокультурная среда. Ее технологизация тесно связана с ее внутренним структурированием, благодаря чему вскрываются ее особые «слои» — проводники различных изменений и преобразований. Так, В.И. Курбатов и О.В. Курбатова, раскрывая социокультурный «срез» — внутреннее пространство социокультурной среды, выделяют здесь «поле», состоящее из трех уровней: пространственно-временное окружение человека — памятники истории и культуры, архитектура поселений, производственные, бытовые и общественные интерьеры; информационная составляющая среды и ценностно-ориентационная составляющая⁵⁶. Внутреннюю связь, единство этих «слоев» обеспечивает именно субъектно выраженная всеобщность, собственно и создающая такое «поле». Технологизация, проектирование этих структур и отношений призвано включить потенциал целостности в любую конкретную форму социального развития или действия (общения), сохраняя, тем самым, объективность последней и ее целевую направленность, что и обеспечивает ее легитимность.

Одним из наиболее глубоких и системных вариантов «технологизации» судьбы России можно считать концепцию социодинамики культуры А.С. Ахиезера. Этот исследователь выявил внутренний алгоритм, формирующий процесс адаптации социума к новациям культуры. Такой алгоритм выражается в появлении раскола, инверсии (смены ориентиров социальных групп на

диаметрально противоположную направленность), медиации, а главное — последовательного изменения типа нравственного начала (от соборного через промежуточные варианты к авторитарному и обратно — так называемый «маятник Ахиезера»).

Суть адаптации в том, чтобы создавать некоторое комфортное для мироощущения людей состояние сознания, меняя вектор будущего (идеал) и выбирая один из полюсов дуальной оппозиции, дистанцируясь от другого. Все это происходит стихийно, объективно, является внутренней закономерностью исторического развития России, ее собственной «судьбой». Теория А.С. Ахиезера показывает, что социальные технологии включают в себя не просто какой-то порядок действий, способных привести к цели, но открывают сам «порядок» бытия общества, его внутренние пульсации и методы перехода от неустойчивости и кризиса к устойчивости. Для России эти методы адаптации не являются постоянно меняющимися и открытыми, т. е. они не существуют как *становление*. Наоборот, они в своей совокупности дают некоторый исторический цикл, в котором исчерпывается порядок смены идеалов, возвращаясь к своему началу. Поэтому технологизация бытия России как исторического процесса, ее *судьбы* позволяет четко предсказывать следующий этап, видеть наиболее вероятные пути его реализации.

Так, А.С. Ахиезер пишет, что «каждый цикл состоял из этапов. Смена одного этапа последующим происходила благодаря тому, что постепенно господствующий нравственный идеал выявлял свою функциональную несостоятельность как основу программы воспроизводственного процесса, превращая привычный, комфортный мир миллионов в чуждый, дискомфортный. Переходя определенный порог, неудовлетворенность старым нравственным идеалом неизбежно стимулирует массовый поворот к господству противоположного идеала, например от соборного к авторитарному или наоборот. Утверждение в обществе альтернативного идеала создает... массовое комфортное состояние. Однако опыт истории показывает, что и господство нового идеала рано или поздно неизбежно приводит к кризису, к росту дезорганизации... Однако цикл составляет не два этапа, как результат прямой и обратной инверсии», а ряд промежуточных периодов, ведущих к крайнему от исходного начала идеалу, поскольку «обратная инверсия никогда не приводит полному восстановлению исходного

состояния... Существование подобных сдвигов приводит к тому, что цикл, состоящий из прямой и обратной инверсии, превращается... в глобальный период, представляющий собой эпоху истории, охватывающую полный инверсионный цикл»⁵⁷.

А.С. Ахиезер раскрывает два таких цикла: от эпохи Киевской Руси до 1917 года — падения монархии как формы государственности — и от Октябрьской революции до конца 80-х годов (перестройки) — падения советской государственности. В обоих циклах одни и те же периоды смены нравственного идеала и в той же последовательности, хотя советский период пробегает эти этапы во много раз быстрее, чем в период монархии.

Таким образом, судьба России превращается в определенную закономерность, имеющую свои циклы, структуры, последовательности при ее своеобразной технологизации. В концепции Ахиезера также имеют место субъект и объект. В функции первого выступает культура как трансцендентальный воспроизводственный инновационный процесс, основанный на свободе, а в функции объекта — социум, порядок бытия которого делает его зависимым от воздействия культуры-субъекта. Вообще, всю концепцию А.С. Ахиезера пронизывает идея регуляции общества со стороны культуры-субъекта, что одновременно превращается в необходимость и стимул изменений самого общества.

Технологизация «русской идеи» имеет несколько иной смысл и направленность, чем технологизация проявлений и закономерностей российской судьбы. Если в последней выявляются некоторые константы взаимодействия субъектной и объектной сторон, их взаимоадаптации, то русская идея — это прежде всего проецирование коллективной субъективности — ее возможностей на объективную реальность, формирующееся общество. Русская идея — это в целом отношение между настоящим и будущим, нормативностью и реальностью; это особая форма объективации всеобщности субъекта, в которой на уровень реального, выявленного выносятся сам процесс трансцендирования, характер и условия его заданности. Это как бы всеобщность «ноу-хау», выраженная символически и организующая движение и распределение смысловой стороны, содержания русской идеи.

С этими свойствами идеи связана и значительная ее актуализация в 90-е годы XX века в России: не уменьшается поток публикаций и дискуссий о характере современного бытия русской идеи, ее функциях в развитии нашего общества, место в

ней традиционного и инновационного. Это работы А.С. Ахиезера, А.Н. Выршикова, Г.Д. Гачева, Л.Р. Карасева, В.М. Межуева, В.И. Мильдона, Г.В. Осипова, А.С. Панарина, И.К. Пантина, А.И. Ределя, Н.С. Розова, С.С. Хоружего, В.Н. Сагатовского.

При различных подходах к пониманию идеи, ее исследование постоянно связывается с условиями преодоления современного кризиса России. Так, Г.В. Осипов пишет: «Выход из кризиса может быть найден только на основе научной теории, исходящей как из учета мирового опыта, так и самобытности России, национально-государственной идеи, способной объединить народ, осознания народом национальных интересов России и выработки четкой национальной стратегии и тактики их претворения в жизнь»⁵⁸.

Несмотря на свою востребованность обществом, понятие «русская идея» по-прежнему, как и в традициях русской философии, трактуется неоднозначно. Так, Вяч. Иванов считал, что «национальная идея есть самоопределение собирательной народной души в связи вселенского процесса и во имя свершения вселенского; самоопределение, упреждающее историческое осуществление и поэтомудвигающее энергии... идея есть воля бытия к осуществлению в историческом становлении»⁵⁹. Здесь явно присутствуют субъектные характеристики идеи: трансцендирование и причинное воздействие, т. е. суверенность. Само определение идеи как «собирательной» — т. е. всеобщей народной души — также близко к тому, которое обосновывается в диссертационном исследовании.

И.А. Ильин считал, что русская идея — это «свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура», это идея, «свободно созерцающая сердца»⁶⁰. Это определение более абстрактно, хотя оно близко к функции определению субъекта, которая была рассмотрена выше. Как бы то ни было, в русской философии отчетливо просматривается субъектная основа идеи, хотя нет стремления выявить ее конкретные функции, а тем более условия реализации через процесс технологизирования.

В современной отечественной философской литературе идея, как правило, определяется в контексте ее системных, символических и организационных характеристик. Так, Л.В. Карасев полагает, что «русская идея вырастает из символов, живет их смыслом. В свою очередь, сами символы объясняют скрытый смысл

идеи... главным в русской идее была сокровенная надежда на возможность обретения другого мира. Русская идея — идея о другом мире»⁶¹.

А В.М. Межуев полагает, что «идея — это наличие у каждой нации системы ценностей, имеющей для нее более универсальный смысл, чем ее национальные интересы»⁶².

Волгоградские исследователи А.Н. Вырщиков и К.М. Никонов определяют национальную идею как реальность, которая «выступает в трех ипостасях: идея как идеал, идея как отражение исторических особенностей развития России и ее будущих перспектив, идея как организующая и движущая сила исторического развития»⁶³.

В современных подходах к идее недостаточно проясненным остается ее онтологический смысл и статус: существует ли она лишь как совокупное сознание населения, его установка, выраженная в ценностях культуры, языке, или же она существует как реализация всеобщности субъекта. Можно считать, что идея и субъективна, и объективна. Именно в ней реализуется *форма отношения к будущему*, сам процесс трансцендирования, который лишь частично осознается индивидами, переживается ими. Идея — это не сам субъект, но выраженная через него позиция формирования движения к будущему — то особое пространство, которое продолжает пространство судьбы России в прошлом и частично в настоящем. Поэтому идеи не существует вне субъекта, который даже в масштабе России складывается не только на основе культуры, но прежде всего как интеграция свободы, как механизм саморегулирования общества. Русская идея потому так отчетливо выражена в истории нашего общества, что она обозначила свое возвышение над конкретными социальными, этническими и классовыми субъектами, дистанцирование от них именно потому, что ее собственной формой и носителем, основой ее конституирования как раз является всеобщность субъекта российского общества, «угаданного», например, Вл. Соловьевым в образе Софии, обосновании его концепции всеединства. В этом отношении можно сказать, что идея образует свое особое пространство, открывающее направленность веры, свободы выбора, предпочтений. Специфика этого пространства заключается в том, что в нас соединяется несоединимое, достигается как бы невозможное: русская идея, которая направляется к «иному миру», обращает внимание лишь на результат, на цель, не рассматривая

того, как это возможно достичь: здесь цель обособляется от средств, существуя как бы «сама о себе», как бы по волшебству. Г.Д. Гачев подчеркивает, что к специфике русской идеи относится «несоответствие шага Пространства и шага Времени», что проявляется как вечная трагедия, рок для России и русского социума⁶⁴.

Идея существует в пространстве возможного, но освоить его, связать в целое, прояснить пути достижения целей, т. е. овладеть временем, показывающим, когда нечто может осуществиться, России не удавалось. Поэтому обособление целей от средств — это особая компенсация неосвоенности времени: последнее должно раскрывать путь к цели, а этого в русской идее и не задано.

Когда мы подчеркиваем, что русская идея представляет собой специфическую форму всеобщей технологии, «ноу-хау», то имеем в виду то, что в ней заложено, однако начинает выявляться и рассматриваться лишь в последнее время, потому что для России уже отчетливо обозначился дефицит времени для ключевых решений, для формирования образа нового общества, показывающего реальную, а не выдуманную форму общества, рождающегося из коллизий настоящего.

Следовательно, технологизация русской идеи — это и есть форма овладения временем, и когда В.Н. Иванов подчеркивает, что социальное пространство структурировано временем, он, конечно, прав. Овладение временем — это изменение отношения субъекта (личности, общества) к пространству русской идеи: не его созерцание, но перемещение в нем, освоение через точно выверенные концепции.

Но перемещение в пространстве идеи — это всегда свобода. Здесь нет принуждения, зависимости, так как идея выражает социальные ожидания, стремления, идеалы общества. Именно поэтому технологии как организованное перемещение в пространстве идеи — всего лишь оформление свободы, но ни в коем случае не принуждение или навязывание: в пространстве, символике идеи объективное полностью поглощается субъективным, как и наоборот; здесь создается такое субъект-объектное соответствие, в котором объект — содержание целей — творится субъектом, а потому и не противостоит ему как внешнее для него бытие. Но объект обособляется потому, что он означает завершенность, результат.

Следовательно, технологизация идеи — это прояснение дистанции между субъектом и объектом, полагающим началом и целями. Именно поэтому технологизация — особый способ рас-предмечивания символизма русской идеи — пересечение его смыслового содержания, пространства организации последнего. Рас-предмечивание истории и культуры — это не только память о событиях и способность знать произведения, наследие культуры прошлого, но и умение выявить ту внутреннюю форму-символ, в которой они существовали и были созданы в прошлом, в которой они теперь существуют. Л.В. Карасев пишет в этой связи: «Мавзолей не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Он хранит в себе надежду человечества на *новую онтологию*, на возможность телесного бессмертия. В этом главный смысл его уникальной символики»⁶⁵.

Но есть ли сегодня практика «прохождения сквозь» мавзолеей именно как символ? Нет. Хотя он сформирован как особое пространство русской идеи, он не «впускает» людей внутрь себя, т. е. в это пространство: он не «технологизируется», существуя как плотный целостный «объект». Тем не менее в отечественной литературе уже намечены, хотя и лишь самые общие, направления «технологизации» русской идеи.

Прежде всего, отмечается объективность развертывания содержательности русской идеи, а потому — значение ее учета в организационных и других формах, способных закрепить и удержать эту направленность установок и ожиданий. Важно также то, что в основе формирования последних лежит *свобода*, в которой выражен коллективный интерес. Однако, несмотря на то, что эти стремления символичны, выражены в форме метафор или альтернатив и иногда выражают отношение не в пользу чего-то, а против того, что неприемлемо, изжило себя, не имеет легитимности либо навязано вопреки желанию большей части общества, важно *рационализировать то пространство будущего*, которое открывается в русской идее. Однако эта рационализация должна выражать целостность всего символизма и его смыслов, выраженных в идее, т. е. должна соответствовать последним.

Н.С. Розов пишет: «Ключевым архетипом требуемой глубинной трансформации может стать “порядок”. Россияне со времен Рюрика страдали от отсутствия порядка, но связывали чаемый порядок почти исключительно с твердой авторитарой влас-

тью. Задача современной духовной элиты России — установить новую связь; действительный человеческий и справедливый порядок может возникнуть у нас только при верховенстве права над властью»⁶⁶.

Этот вывод может привести к двум противоположным решениям:

- ожидать, когда возникнут условия для технологизации русской идеи вместе с правовым обществом при полной неопределенности этих сроков;

- стимулировать и ускорять наступление этих условий, которые, конечно, требуют своего уточнения.

В пользу второго решения говорит не только дефицит времени для преобразования страны, но и конкретная ситуация: Россия должна двигаться вперед и принимать условия, не механически навязанные извне, но вызревшие внутри и ставшие мотиваторами свободы, активности населения. Н.С. Розов отмечает: «Рынок, конкуренция, право, защита частной собственности до сих пор остаются чуждыми “русской душе”. Прямая пропаганда соответствующих идей дает, скорее, обратные результаты. Нужен путь через ценности, внутренне, природно присущие российскому менталитету... Именно ценность достоинства является сегодня ключом к российскому менталитету»⁶⁷.

Но отсюда непосредственно получается вывод, что русская идея способна стать «материальной силой», когда она не просто «овладела массами», но когда ее выражает реальность формирующегося всеобщего субъекта как «накопителя» свободы и формы ее символической представленности. Ценности, а не «установки сверху» способны приоткрыть и вовлечь в технологизацию субъективность населения, сегодня еще никем фактически — в масштабе общества — не организованную, не осваиваемую как ресурс. Отсюда и важность культуры для прояснения «облика» национальной идеи, на чем активно настаивают такие авторы, как В.М. Межуев, А.С. Панарин, Г.Д. Гачев, и др.

Одним из авторов, наиболее глубоко раскрывших суть и направленность социальных технологий, в том числе и в плане русской идеи, является В.Н. Иванов. Он подчеркивает: «Назрел... “прорыв” в общественном сознании, в основу которого должна быть положена универсальная технология формирования и распространения объединяющей национальной идеи, базирующейся на социальной справедливости, соборности, подлинном кол-

лективизме труда для всех и свободном распоряжении собственностью (в разных ее формах) и результатами труда, на творческом развитии каждой личности, демократии для всех в гражданском обществе»⁶⁸.

Фактически автор проводит мысль, что развитие нашего общества сегодня — это развертывание объединяющей национальной идеи через технологизацию. Но тем самым открывается возможность для более интенсивного формирования всеобщности субъекта как основания бытия «русской идеи». Автор прав в том, что такая технологизация должна быть универсальной; однако она, бесспорно, выходит за рамки сознания, поскольку сама идея не сводится к последнему, а выражает способ бытия функции регулирования общества, порождаемой вместе со всеобщностью субъекта. В идее регулирования выражено как способ конституирования «образа будущего», т. е. как определение направленности изменений общества под воздействием определенных норм (целей, ценностей и др.). Следовательно, такие социальные технологии должны затрагивать изменение и образа жизни, способы распрямления реальности, коммуникации и т. п. Частично В.Н. Иванов раскрывает все это в предлагаемых им направлениях социальной технологизации «русской идеи».

Он отмечает, что «необходимо решительно сблизить науку, культуру и образование, на этой основе повысить эффективность последнего... С помощью инвестиционной, финансовой, налоговой политики добиваться расширения культурно-творческой и художественно-воспитательной деятельности как в коммерческих, так и в государственных структурах... Прекратить коммерциализацию культуры. Деполитизировать СМИ, создать для населения *единое информационное пространство* (выделено мной. — М. Б.), позволяющее формировать инакомыслие, терпимость к различным убеждениям... объективно выражать реальные запросы разных слоев населения, адекватно оценивать обстановку»⁶⁹.

Следовательно, технологизация социума в контексте национальной идеи (русской идеи) является совокупностью мер, обеспечивающих усиление субъектности, ее статуса в обществе через активизацию соответствующих сфер и институтов, повышение их статуса и ответственности. Однако еще одним условием, на котором справедливо настаивает автор, является массовая активность населения: «...технологии “элитарного” возрождения

общественного самосознания, государственной политики неосуществимы без резкого подъема самосознания народа, его духовной активности. Эти два потока должны слиться в одну могучую силу (материальную и духовную), способную поднять энергию людей, преодолеть любые трудности»⁷⁰. И здесь как раз условием успешного внедрения социальных технологий, раскрывающих горизонты русской идеи, является внутренняя свобода, вера, переживания и осознание идентичности между обществом и индивидами.

Следовательно, для *осуществления технологизации русской идеи важно ценностно-символическое содержание встроить в рациональные формы и структуры*, достаточные для формализации такого содержания. Важным аспектом здесь является выделение особой иерархии ценностей, различные уровни которых способны регулировать поведение людей в контексте формирования всеобщности субъекта. А.И. Редель замечает в этой связи, что «в менталитете каждого народа имеется устойчивое ценностно-смысловое ядро и периферия. Под ценностно-смысловым ядром понимаются определенные духовные ценности и их приоритетный порядок (иерархия), которые влияют на своеобразие мироощущения, самобытность жизненных практик повседневных идеологий. Кроме того, ядерную часть составляют некие первичные “смыслы”, “образы”, “образцы” — базисные элементы культуры, формирующие константные модели духовной жизни — переживание, мобилизацию этих смыслов... наряду с ценностными, ментальную сердцевину образуют этнокультурные архетипы и их актуализация... Периферию национального менталитета составляют временные, новообразовавшиеся и перенесенные из чужих культур ценности, сведения в их традиционно устоявшемся порядке»⁷¹.

Для социальной технологизации важно следовать логике поведения, которая формируется благодаря обмену между ценностями центра и периферии и отбору наиболее значимых интегральных образований. Таким образом, технологизация русской идеи — это выявление тех наиболее вероятных направлений рождения или формирования свободы (понимаемой как выбор предпочтений, социальных норм, ожиданий), в которых идет интеграция и накопление субъективности индивидов, т. е. становление intersубъективной реальности не просто как смысла, сим-

волики и коммуникаций, но как энергии социальных преобразований, способа самоопределения населения страны вместе с образованием необходимых для этого форм должного.

Сегодня не существует способа полного регулирования этого процесса в силу его сложности и масштабности, а также недостаточной изученности. Однако, при сохранении фактора стихийности, здесь все больше открывается возможность конструирования, формализации и организации условий, в которых основные направления такого становления всеобщности субъекта получают свою организационную и технологическую поддержку. В этом направлении должны работать философы и социологи, работники культуры и представители администрации, политологи и экономисты. Весьма важно, тем не менее, выработать методы соответствующего мониторинга общества, обосновать различные «степени зрелости» становления субъекта регулирования, выявить его направленность к будущему и его современную символику. Компоненты технологизации всеобщности субъекта должны войти в планирование развития общества, его социальной сферы, культуры, образования, систем коммуникаций. Так, даже в сфере культуры «социальные проекты (и программы) историко-культурной направленности, осуществляющиеся в форме общественного объединения, могут вполне успешно решить целый ряд социально-культурных проблем и педагогических задач: восстановление и развитие культурно-исторической среды обитания, ценностей и традиций, воспитание молодежи на основе непосредственного контакта с историей и культурой, формирование социально и граждански активной личности, творческое освоение исторического и культурного опыта»⁷².

Примечания

¹ *Режабек Е.Я.* Особенности органических систем и принцип историзма // Вопросы философии. 1981. № 5. С. 31.

² *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 65—66.

³ *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. М.: Новости, 1992. С. 16—17, 18.

⁴ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986. С. 56.

⁵ *Осипов Ю.М.* Россия в актуальном времени-пространстве // Философия хозяйства. 1999. № 5. С. 29.

- ⁶ *Василькова В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб.: Изд-во «Лань», 1999. С. 56—57.
- ⁷ Там же. С. 140—141.
- ⁸ См.: *Костюк В.Н.* Нелинейность как объект системного исследования // Теория, методология и практика системных исследований. Тезисы докладов. Секция 1. М., 1984.
- ⁹ *Шлезингер А.М. (мл.)* Циклы американской истории. М.: 1992. С. 49.
- ¹⁰ *Василькова В.В.* Указ. соч. С. 209.
- ¹¹ Принципы организации социальных систем: теория и практика. Киев; Одесса: Выща школа, 1988. С. 37—38.
- ¹² *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 520—521.
- ¹³ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М.: Госиздат, 1963. С. 35.
- ¹⁴ Там же. С. 36.
- ¹⁵ *Барз М.А.* Эпохи и идеи. М.: Мысль, 1987. С. 118—120.
- ¹⁶ *Фуко М.* Слова и вещи. СПб.: , 1994. С. 91.
- ¹⁷ *Косарева Л.М.* Предмет науки. М.: Наука, 1977. С. 38.
- ¹⁸ Принципы организации... С. 29.
- ¹⁹ *Ващекин Н.П.* Информатизация общества как феномен культуры // Информатика и культура. Новосибирск: Наука, 1990. С. 25.
- ²⁰ *Райзема Я.В.* Информатика социального отражения. М.: Прометей, 1990. С. 144.
- ²¹ *Милитарев В.Ю., Яглом И.М.* Информационная культура эпохи НТР // Информатика и культура. Новосибирск: Наука, 1990. С. 107.
- ²² *Розин В.М.* Философия техники и культурно-исторические реконструкции // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 20.
- ²³ *Панарин А.С.* Философия политики. М.: Новая школа, 1996. С. 76.
- ²⁴ *Димер П.* Техника как порождение культуры // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 164—165.
- ²⁵ *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. — СПб.: Изд-во «Мифрил», 1995. С. 12.
- ²⁶ *Барз М.А.* Указ. соч. С. 97—98.
- ²⁷ *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. С. 266—267.
- ²⁸ *Холостова Т.В.* Формы бытия в символическом мире // Символы, образы, стереотипы современной культуры. Вып. 7. СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 2000. С. 20.
- ²⁹ *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 57—58.
- ³⁰ *Кубланов М.М.* Возникновение христианства. М.: Наука, 1974. С. 36.
- ³¹ *Никольский Н.М.* Избранные произведения по истории религии. М.: Мысль, 1974. С. 150.

³² *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1981. С. 147—148.

³³ *Неретина С.С.* Образ мира в «Исторической Библии» Гийара де Мулена // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 109.

³⁴ *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. С. 286.

³⁵ *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Политиздат, 1990. С. 102.

³⁶ См.: *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М.: Аспект-Пресс, 1997.

^{36a} Цит. по: Там же. С. 338.

³⁷ См.: *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994.

³⁸ *Найшуль В.* Высшая и последняя стадия социализма // Погружение в трясину. М.: Прогресс, 1991. С. 47—48.

³⁹ *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 3 ч. Ч. 3. С. 267.

⁴⁰ *Дугин А.Д.* Основы геополитики. М.: 1996. С. 202—205, 206.

⁴¹ *Бузалин А.В.* Генезис информационного общества: вызов теории социализма // Критический марксизм: русские дискуссии. М.: Экономическая демократия, 1999. С. 29.

⁴² Там же. С. 32.

⁴³ Там же. С. 47.

⁴⁴ *Межуев В.М.* Социализм — пространство культуры // Критический марксизм: русские дискуссии. М.: Экономическая демократия, 1999. С. 107.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 112—113.

⁴⁷ *Марков М.* Технология и эффективность социального управления. М.: Прогресс, 1982. С. 48.

⁴⁸ *Иванов В.Н.* Социальные технологии в современном мире. М.: Изд-во «Славянский диалог», 1996. С. 25—26.

⁴⁹ Там же. С. 28—30.

⁵⁰ *Зайцев А.К.* Внедрение социальных технологий в практику управления // Социальное развитие предприятия и работа с кадрами. М., 1989. С. 50.

⁵¹ *Ищенко Н.А., Крупеникова Л.Ш., Курбатов В.И., Фурдей С.Г.* Социальные технологии: некоторые разновидности социального менеджмента // Проблемы повышения эффективности государственной власти и управления в современной России. Вып. 2. Ростов н/Д, 1998. С. 60.

⁵² *Курбатов В.И., Курбатова О.В.* Социальное проектирование. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 2001. С. 8—9.

⁵³ *Симуш П.* Искомая нация России: Какая же?// Власть. 1998. № 8. С. 51.

- ⁵⁴ Там же. С. 51.
- ⁵⁵ *Штомпка П.* Указ. соч. С. 55.
- ⁵⁶ См.: *Курбатов В.И., Курбатова О.В.* Указ. соч. С. 118.
- ⁵⁷ *Ахиезер А.С.* Социально-культурные проблемы развития России. М.: ИНИОН, 1992. С. 20—21.
- ⁵⁸ *Осинов Г.В.* Россия: национальная идея и социальная стратегия // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 5.
- ⁵⁹ *Иванов Вяч.* О русской идее // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 230—231.
- ⁶⁰ *Ильин И.А.* О русской идее // Там же. С. 437.
- ⁶¹ *Карасев Л.В.* Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92, 95.
- ⁶² *Межуев В.М.* О национальной идее // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 5.
- ⁶³ *Вырицков А.Н., Никонов К.М.* Российская национальная идея. Волгоград: ВолГУ, 1998. С. 23.
- ⁶⁴ *Гачев Г.Д.* Российская ментальность: (Материалы круглого стола) // Вопрос философии. 1994. № 1. С. 27.
- ⁶⁵ *Карасев Л.В.* Указ. соч. С. 99.
- ⁶⁶ *Розов. Н.С.* Национальная идея // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 26.
- ⁶⁷ Там же. С. 27.
- ⁶⁸ *Иванов В.Н.* Указ. соч. С. 292.
- ⁶⁹ Там же. С. 293.
- ⁷⁰ Там же. С. 294.
- ⁷¹ *Редель А.И.* Российский менталитет: к социологическому курсу // Социс. 2000. № 12. С. 117.
- ⁷² *Курбатов В.И., Курбатова О.В.* Указ. соч. С. 59.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Всеобщность субъекта, раскрытую в данной монографии в различных аспектах и функциях, можно рассматривать как внутреннее свойство общества — информационной саморегулируемой системы. Это свойство проявляется в постоянном переходе коллективной субъективности и свободы во внутреннюю форму общества, из-за чего она и приобретает статус и функции субъекта, регулирующего общество через воздействие на системно овеществленное содержание последнего.

Всеобщность субъекта — это условие бытия общества, так как последнее должно быть «пропущено» через механизмы общесубъектного определения, что позволяет обществу приобрести свою конкретно-историческую человеческую меру. В то же время сама всеобщность субъекта раскрывается как способ самоопределения общественной системы, позволяющий ей формировать и корректировать направления своего развития, свои цели, координировать совместное поведение, общение и деятельность субъектов всех уровней — как индивидуальных, так и коллективных (социальных и национально-этнических групп, общностей, обществ). Именно всеобщность субъекта в социальной системе становится способом ее самопрограммирования и самоорганизации, что обеспечивает соответствие субъектной и объектной сторон самого общества.

Субъект саморегулирования — продукт «очеловечивания» и «окультурирования» исторического развития живых организмов и их сообществ, т. е. результат усложнения механизма регулирования, связанного с переходом от биологического к социальному. Но субъектным такой механизм управления становится и в обществе не сразу, а по мере перехода поведения индивидов от

традиционного, заданного нормами и кодами рода, племени к свободному, выступающему как выбор каждым индивидом собственного поведения, т. е. как выход за рамки существующих норм и запретов. Именно субъект как функция регулирования общества может освоить личную свободу поведения индивидов, соединяя эту последнюю и создаваемый порядок общества. Это происходит потому, что свобода индивидов как особое социальное свойство оформляется в пространстве и способах социальной связи людей, сохраняя направленность их интересов, деятельности, ценностных ориентаций, что и превращает все это в форму всеобщности субъекта.

Таким образом, субъект и объект имеют функциональное различие: первый сохраняет свойство воздействия (смысловое, информационное, целевое) на объект; второй — система и структура общества, его предметная среда — способен двигаться в целом преимущественно в рамках отношений, предписываемых процессом самоорганизации. Однако эта самоорганизация без субъектного регулирования не завершена.

Всеобщность субъекта не только определяет смысловые условия порядка общества, но и задает пространству системы, структуры и ту «глубину», благодаря которой и конституируется мир социума, культуры, центрированный в отношении человека данной эпохи и выделенных, символически оформленных целей. Именно эта глубина характеризует собственно социальное и культурное пространство, которое определяется не только самими социальными субъектами как его носителями, но отношением субъектов к реальности, дистанцированием субъектов от объектов. Поэтому всеобщность субъектов открывает реальность и как содержание, которое уже существует, и как проект, который надо реализовать в контексте согласования объективного и субъективного, т. е. достижения адекватности формируемого мира потребностям, возможностям и целям субъектов. В рамках такого проекта специализированного во многих направлениях, и реализуется теперь свобода индивидов, интегрированная в форму всеобщности субъекта.

Теперь о способе бытия всеобщности субъекта. Это бытие виртуально, поскольку оно постоянно порождается самим процессом социального воспроизводства, в котором социальная свобода и жизнедеятельность индивидов становятся материалом для

порождения соответствующей формы (или типа) всеобщности субъекта. Но в силу заложенной в нем функции регулирования, детерминации эта особая виртуальность проецируется в общество через процесс объективации в самых разных формах: мировоззрения, символики, культурных образований, особенностей задания общих целей. Объективация не снимает виртуальности субъектного бытия, но реализует его функцию регулирования.

Всеобщность субъекта, таким образом, лежит в основе порождения различных культурно-символических и коммуникативных образований: языка, знаковых систем, контекстов и текстового мира. Субъект регулирования выражает здесь эту свою функцию в приоритетности различных текстов и смысловых комплексов, прежде всего тех, которые обеспечивают воздействие целей — будущего на настоящее.

В монографии рассмотрены исторические формы всеобщности субъекта: религиозной (феодальной), капиталистической и социалистической, выявлены основания их специфики. Это, прежде всего, масштабы развития и усложнения общества, особенности его воспроизводства, и прежде всего — мера насыщенности и плотности информационного обмена. Именно рост последнего обеспечивает для всеобщности субъекта освоение и упорядочивание, регулирование своего объекта — системности общества, его опредмеченных отношений и связей, материализованных потребностей. Однако специфика формы всеобщности также задана особой константой — постоянным сохранением в обществе соответствия его субъектной и объектной сторон. Поэтому возникает особая закономерность, проявляющаяся в историческом развитии общества: усложнение самого общества — системы ведет к постоянному отрицанию прежней формы всеобщности субъекта, которая уже не может удержать порядок общества через свой масштаб и способ организации. Вместе с субъектом возникает и новая форма такой всеобщности, восстанавливающая принцип соответствия субъекта и объекта, а потому — и регулирование общества, но уже с новыми целями и новой символикой.

В работе также подчеркнуто, что основанием исторической смены субъектной формы регулирования является не способ производства или тип культуры сам по себе и не структуры цивилизации, а именно принцип «информационной достаточности»: поскольку субъект постоянно превращает циркулирующую в об-

ществе информацию в личностные и общественные смыслы, он должен приобрести масштаб, в котором это осмысление и оценка приобретают уровень, достаточный для данного общества как системы.

Кроме того, в работе уделено внимание способам задания путей упорядоченности современного российского общества, основам и условиям его успешной модернизации. Раскрыто значение порождения условий, стимулирующих ускоренное формирование субъекта, способного интегрировать Россию в целостность и лишь на этой основе выделить адекватные для нее цели (как форму будущего) и средства их реализации, но заданные не через законодательство или государственное управление, не через какое-либо институциональное управление сверху, а именно как оформление свободы индивидов, т. е. встроенность ее в определенное целевое отношение, в позицию не только социальную, но и выражающую будущее страны.

Таким образом, автором подчеркивается, что социальное проектирование современного российского общества в целях выхода из системного кризиса страны должно рассматриваться не на уровне отдельных частных проектов и программ в рамках экономики, культуры, социально-этнического упорядочивания, но в рамках *восстановления общесубъектной детерминации*, способной определить формирующееся общество в его основных параметрах, а потому и выделить реальные направления для социального проектирования в его конкретных целях и объектах. Следовательно, условием «нормального» существования России становится восстановление общесубъектной основы, которая создает внутреннюю целостность, объективность бытия нашего общества.

Всеобщность субъекта — это и есть «праформа» (или «проформа») той системной целостности, которая возникает как бы раньше самой системы и способна направлять ее развитие, подчиняя себе самые различные части формирующейся системы. Нерешенность вопроса о «месте» бытия такой целостности в процессе становления системы (т. е. антиномии бытия и небытия такой целостности) проясняется через выведение целостности в статус субъекта регулирования. Последний конкретизирует «место» целостности в прояснении способа бытия общества-системы как требования его упорядоченности. Это значит, что самым первым требованием или условием бытия общества становится «орга-

низация его организации»: создание механизма, *направляющего бытие общества к упорядоченности*. Но таковым и выступает всеобщность субъекта, которая в функции регулирования как бы опережает формирование общества-объекта, находясь в виртуальном срезе бытия.

Это проясняет в историческом аспекте *принцип информационной детерминации* общества и личности, реализующийся в своеобразном «параллелизме» развития общества и изменения механизма (формы) его регулирования. Всякое отставание одной из сторон как бы блокирует развертывание именно информационной составляющей общества в ее функции обмена между разными подсистемами общества, т. е. функции интеграции самого общества. Поэтому для современной России столь же важное значение, как и приобретение адекватной экономической формы, имеет восстановление целостности, полноты внутриинформационного обмена в обществе, на основе чего восстанавливается и адекватность ответа на вызовы, требования внешней среды. Именно в таком уточнении Россия приобретает и собственное самосознание, национальную идентичность и обосновывает свое место и роль в современном мире.

Научное издание

Бузский Марат Павлович

**СУБЪЕКТНАЯ ОСНОВА БЫТИЯ
И РЕГУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВА**

Главный редактор *А.В. Шестакова*
Редакторы: *Н.В. Горева, О.С. Кашук, Т.Ю. Лященко*
Технический редактор *Н.Г. Романова*
Художник *Н.Н. Захарова*

Подписано в печать 18.02.02. Формат 60×84/16.
Бумага типографская № 1. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 14,4.
Уч.-изд. л. 15,5. Тираж 500 экз. (1-й завод 120 экз.) Заказ . «С» 37.

Издательство Волгоградского государственного университета.
400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.