**Из каких идей родилась социология: интеллектуальные истоки новой науки**

Гофман А.Б.

**1. Формирование идеи общества**

Предыстория социологии - это прежде всего процесс формирования онтологических предпосылок социологического знания: представлений об обществе, о социальности, о социальной реальности. Эти предпосылки сформировались к середине XIX в., тогда, когда была <открыта> социальная реальность.

Но прежде, чем состоялось <открытие> социальной реальности, предпринимались разнообразные и многочисленные попытки ее обнаружить. Поиски эти не всегда были осознанными. Даже столкнувшись с теми или иными проявлениями общества, исследователи зачастую принимали их за что-то другое, подобно тому как Колумб, открывший для европейцев Америку, считал, что приплыл к индийским берегам.

Разумеется, какое-то представление об обществе существовало всегда, столько же, сколько существует само общество. Наивно было бы думать, что его поиски завершились в один прекрасный день <открытием>, подобным открытиям закона всемирного тяготения, рентгеновского излучения или гробницы Тутанхамона. Обнаружение социальной реальности - это не событие, а длительный многовековой процесс. В этом процессе открытия нередко заключались в самих поисках. Поиски социальной реальности состояли одновременно в ее конструировании, формировании в качестве объекта науки. Применительно к этому процессу многие выдающиеся предшественники социологии могли бы сказать о себе так же, как Пабло Пикассо: <Сначала я нахожу, а потом ищу>.

<Открытие> социальной реальности следует понимать в том смысле, что в определенный исторический момент в определенной точке мирового культурного пространства идея общества настолько завладела умами, что оно выступило как реальность первостепенной значимости, обнаруженная впервые и требующая новых специфических средств познания и практического воздействия. <Открытие> социальной реальности, как и ее поиски, означало и ее конструирование в качестве нового объекта исследования.

Ранее поиск и обнаружение этой реальности постоянно перемежались или совпадали, но находились на периферии общественного внимания. Нередко уже обнаруженное <общество> опять терялось, растворяясь и смешиваясь в других, близких к нему сферах: природной, психической и т. п.

Часть общества или одно из его проявлений, например семья, государство, право, этнос и т. д., принимались за общество как таковое, за общество в целом. Но несмотря на трудный, иногда драматический, характер отмеченных поисков и находок, идея общества пробивала себе дорогу, с тем чтобы в конце концов выступить в качестве онтологического обоснования необходимости и возможности новой науки - социологии.

Уже в античную эпоху началось формирование двух традиций в объяснении возникновения общества и сущности социальности. Согласно одной из них, общество - это естественное образование; человек - существо по природе и изначально социальное и альтруистическое; вне общества он существовать не может, подобно пчеле или муравью. До-общественной стадии в формировании человека не существует, или, что то же самое, она означает одновременно дочеловеческую стадию. Отсюда следует, что государство, основанное на политической власти и юридических нормах и объединяющее определенное население на определенной территории, представляет собой лишь продолжение, развитие и укрепление социального по природе состояния человека.

Согласно другой традиции, общество - это искусственное образование; человек - существо по природе и изначально антисоциальное и эгоистическое; естественное состояние человека - внеобщественное и дооб-щественное. Общество - это своего рода искусственный механизм, сконструированный людьми для блага индивидов. Государство, которое опирается на волю людей и на силу, выступает либо как сам этот механизм, либо как главное средство сделать его прочным и эффективным: оно подчиняет себе своих подданных в конечном счете по их собственной воле и для их собственного блага.

Между отмеченными двумя позициями существует множество промежуточных точек зрения.

Наиболее ранний и выдающийся представитель первой традиции - древнегреческий философ Аристотель (384-322 гг. до н. э.), которого вообще можно считать главным предшественником социологии в античном мире. Он утверждает, что человек представляет собой существо общественное еще в большей степени, чем пчелы и разного рода стадные животные. Доказательство этого он видит в том, что среди всех живых существ только человек одарен речью [1, 378-379]. Под обществом Аристотель понимает любое объединение людей, чем-нибудь соединенных между собой. В качестве элементарного социального объединения он рассматривает семью, домохозяйство. Это объединение основано на природных отношениях: муж - жена и господин - раб.

Совокупность этих первичных объединений образует селение. В свою очередь соединение селений составляет высшую форму социального существования - государство (в греческой форме - полис, город-государство). Государство, по Аристотелю, - разновидность общества, а потому оно является естественным образованием. Вместе с тем оно в определенной мере механизм, созданный человеком. Государство первично по отношению к семье и отдельным селениям, так как вообще целое предшествует частям и доминирует над ними. Аристотеля, таким образом, как и его учителя Платона (427-347 гг. до н. э.), можно считать одним из первых социальных реалистов. Аристотель считает общество абсолютно необходимым условием существования человека. С его точки зрения, тот, кто вследствие своей природы (а не случайных обстоятельств) живет вне государства, - либо недоразвитое в нравственном отношении существо, либо сверхчеловек [1, 378].

Помимо Аристотеля к идее общества как естественного образования в античности склонялись и стоики, в том числе самый выдающийся из них, римский философ и писатель Луций Анней Сенека (ок. 5 г. до н. э.- 65 г. н. э.). В своем сочинении <О благодеяниях> (63-65 гг.) он поет настоящий гимн обществу, доказывая, что оно опирается на природные основания и взаимопомощь людей. Сенека утверждает: <[Природа] дала две силы, которые человека слабого сделали весьма крепким, - разум и общество: благодаря им тот, кто, взятый в отдельности, не может даже ни с кем поравняться, обладает миром. Общество дало ему власть над всеми животными, его, рожденного на земле, общество ввело во владение иной природой и дало ему власть господствовать над всей природой. Оно сдерживает приступы болезней, приготовляет опору старости, дает утешение в скорбях; оно делает нас мужественными, потому что позволяет призывать [себя на помощь] против судьбы. Уничтожь общество, и ты разрушишь единство человеческого рода, - единство, которым поддерживается жизнь...> [2, 87].

И все же представление об обществе как результате естественного развития не было господствующим ни в Древней Греции, ни в Древнем Риме. Преобладал взгляд, согласно которому общество - это искусственное образование, результат изобретения и целенаправленной деятельности людей: монархов, законодателей или самих членов определенных обществ. Такой точки зрения в античности придерживались Платон, Эпикур и его последователи (в частности, Лукреций), Карнеад, римские юристы Гай, Ульпиан и др. Но и представители этой традиции, считая общество изобретением человека, как правило, исходили из того, что оно основано на фундаментальных потребностях людей и выполняет в их жизни важнейшие функции.

Античное понятие общества в сравнении с тем, каким оно стало впоследствии, имело более узкое и вместе с тем более определенное и конкретное значение. Оно включало только такие формы взаимоотношений, в которых очевидным и наглядным образом присутствовали общность, союз, совместная деятельность. Это прежде всего семья и имущественное объединение, основанное на тесных эмоциональных связях, юридических договорах и конкретных практических целях [3, 11 и ел.]. Понятие об обществе как таковом, обществе людей, еще не утвердилось; это, как правило, общество каких-то определенных людей, объединившихся для определенных целей. Поэтому Аристотель начинает рассмотрение общества с семьи. В Риме семья также считалась обществом, так как она была основана на договоре; семейная любовь называлась <социальной> любовью, а отношение жены к мужу считалось <социальным> отношением.

Кроме семейных союзов под обществом понимались объединения друзей, коммуны, братства. Но главным образом обществами назывались союзы, заключаемые для каких-то имущественных целей. Это понятие носило преимущественно договорно-юридический характер. <С точки зрения этого понятия общество есть не более как договор, заключаемый отдельными людьми вполне сознательно и вполне намеренно, для вполне определенной и осуществимой имущественной цели. Заключая его, иными словами, вступая в общество, каждый член вносит свой вклад, имущественный или иной> [там же, 15]. Вклад должен быть обязательно, иначе возникает отношение не социальное, а благотворительное, основанное на дарении. Поскольку общество - это объединение, формируемое определенными людьми для определенных целей, оно не может создаваться навеки: его существование продолжается и прекращается по воле участников. Вступая в общество, каждый обязуется только за себя, но не за своих наследников.

Когда же древние греки и римляне применяли понятие общества к государству, это понятие выражало отчасти действительность, отчасти стремление, пожелание, идеал [там же, 16].

Представители киническай и стоической философии попытались расширить господствовавшее в античности понятие об обществе как сугубо договорной группе и только своей гражданской общине. Они доказывали, что мудрец - гражданин всего мира. Согласно стоикам, идеальное человеческое общество охватывает всех людей, граждан Космополиса, единого всемирного государства. Вместе с тем они считали необходимым участие граждан в жизни отдельного государства, при условии, что это участие не принуждает их к совершению безнравственных поступков.

Идея единства человеческого рода, понимаемого как сверхобщество, или общество обществ, была продолжена и развита европейским средневековьем.

Христианский философ и теолог Аврелий Августин (Августин Блаженный) (354-430) в трактате <О Граде Божием> (ок. 413-426) обосновывал идею единства человечества общностью его происхождения от единого предка - Адама. Но при этом человечество разделено на два царства, два вида общества: <град земной> (государство), основанный на грехе и насилии, и <град Божий>, в котором царствуют божественная правда и добро. <Град Божий> - это высшая духовная общность, которая все более утверждается в человечестве благодаря христианской церкви. Но и <град земной>, где господствует, по выражению Августина, <мрак общественной жизни> и правит большая <разбойничья шайка> (государственная власть), также необходим для человека, хотя и занимает подчиненное место.

Другой христианский мыслитель, Фома Аквинский (1225/1226-1274), главный теологический авторитет католической церкви, в истолковании сущности общества стремился соединить обе указанные выше традиции. В своем труде <О правлении государей> он вслед за Аристотелем доказывал, что человек - существо социальное по природе, а общество - естественное образование. Создание же государства представляет собой произведение не только природы, но и искусства; впрочем, в этом искусстве, как и во всяком другом, следует подражать природе.

В средневековой Европе понятие общества носило прежде всего конфессиональный характер; оно относилось главным образом к католической церкви и ее приверженцам. Кроме того, обществом считались сельская община, городская коммуна, цех, корпорация.

Таким образом, общество в средневековой Европе понималось преимущественно как наднациональная и вненациональная сущность. Только с XVII в. в связи со становлением и развитием наций понятие <общество> все в большей степени сближается, ассоциируется и отождествляется с нацией и национальным государством. Так, французский теолог, философ и историк Боссюэ (1627-1704), выводя из Священного Писания принцип, согласно которому <человек создан, чтобы жить в обществе>, утверждал: <Человеческое общество может рассматриваться двумя способами. Либо оно охватывает весь человеческий род как одну большую семью. Либо оно ограничивается нациями или народами, состоящими из множества отдельных семей, каждая из которых обладает своими правами. Общество, рассматриваемое в этом последнем смысле, называется гражданским обществом. Его можно определить, соответственно тому, что было сказано, как общество людей, объединившихся под властью одного правительства и одних законов> [4, 50-51].

XVII-XVIII века в Европе отмечены разработкой и широким распространением теорий естественного состояния человека и общественного договора. Эти теории, истоки которых лежат еще в античности, опирались на представление о различии между естественным состоянием (status naturalis)1 и гражданским состоянием (status civilis) человека. Общественный договор они рассматривали как своего рода гипотетическое или подразумеваемое соглашение между людьми, благодаря которому осуществляется переход из первого состояния во второе или же из <естественного> общества в <гражданское>.

Общественный договор выступал в качестве нового способа обоснования легитимности государственной власти, взамен или в дополнение к старому, основанному на представлении о ее божественном происхождении. Подлинное общественное состояние при этом часто отождествлялось с государственным, настоящим обществом считалось именно государство; по выражению одного исследователя, общественный договор следовало бы назвать государственным договором.

Теории общественного договора были чрезвычайно разнообразны. Они по-разному трактовали и естественное состояние, и общественный договор как форму перехода в состояние гражданское. Поэтому среди создателей и сторонников этих теорий встречаются представители обеих отмеченных традиций в объяснении происхождения общества и сущности социальности. Представители первой традиции вслед за Аристотелем считали, что естественное состояние человека в то же время является его общественным состоянием. Сторонники договорной тео-

1 При этом <естественное состояние> часто понималось не как результат действия собственно природных сил, а как в конечном счете творение божественной воли.

Теории, следовавшие этой традиции, рассматривали общественный договор как продолжение тенденции, уже существовавшей в естественном состоянии, как переход от одной ступени социальности к другой, более высокой, основанной на государственной власти и юридических законах. Такой позиции придерживался, например, сам родоначальник учения об общественном договоре, голландский политический мыслитель и правовед Гуго Граций (1583-1645).

Тем более отмеченной традиции следовали противники теории общественного договора, для которых общественное состояние было тем же естественным и, стало быть, не требовало никакого договора. Например, такой известный противник этой теории, как Вольтер (1694-1778), заявлял в полемике с немецким просветителем С. Пуфендорфом (1632-1694), что он поверит в нее только тогда, когда увидит первый договор.

Еще до Гроция и Вольтера социальность как естественное состояние рассматривал французский политический мыслитель Жан Боден (1530- 1596). Такого же взгляда придерживались английский философ и теолог Ричард Камберленд (1631-1718), итальянский философ Джамбаттис-та Вико (1668-1744), французские философы Г. Рейналъ (1713-1796) и Кондорсе (1743-1794) и др.

К этой же традиции принадлежит и один из главных предшественников социологии, французский философ, историк и писатель Шарль Монтескье (1689-1755). Правда, он признает, что естественное состояние -это дообщественная стадия существования человека. Но вместе с тем он настаивает на том, что стремление жить в мире, согласии и, шире, в обществе себе подобных - это изначальная естественная тенденция, присущая человеку. В своем главном сочинении <О духе законов> (1748) он утверждает, что существуют четыре основных <естественных закона> человека, т. е. человека, находящегося в <природном состоянии>:

1) стремление жить в мире с другими; 2) стремление добывать себе пищу; 3) просьба, обращенная одним человеком к другому; 4) желание жить в обществе [5,166].

Монтескье внес важный вклад в понимание сущности социальной реальности. Он отвергал позицию социального номинализма и в то же время не был социальным реалистом. Монтескье подчеркивал взаимосвязь и взаимодействие между индивидами в качестве признака социальности, выразив это в формуле: <Общество есть союз людей, а не сами люди> [там же, 276].

В целом, однако, у европейских мыслителей XVII-XVIII вв. преобладал взгляд на общество (отождествляемое с государством) как на искусственное изобретение человеческого разума, результат соглашения между людьми и воли законодателей. Общественный договор в таком понимании выступал не просто как переход из одного общественного состояния (естественного) в другое (гражданское), а как процесс или акт перехода из внеобщественного, дообщественного или антиобщественного состояния - в общественное. Иными словами, договор выступал как реальный или гипотетический акт создания общества (государства). При этом общество в основе своей рассматривалось как сумма составляющих его индивидов, руководствующихся прежде всего стремлением к самосохранению и благополучию и объединяемых в общество только договором, который заключается добровольно или вынужденно. Общество в такой интерпретации выступает как более или менее искусно сконструированная машина. Такой позиции, в частности, придерживались английский философ Джон Локк (1632-1704), большая часть французских просветителей, немецкие мыслители С. Пуфендорф, X. Вольф (1679-1754) и др. Наиболее значительные теории подобного рода были разработаны английским философом Томасом Гоббсом (1588-1679) и французским мыслителем Жан-Жаком Руссо (1712-1778).

Согласно Гоббсу, <естественным состоянием людей до объединения в общество была война, и не просто война, а война всех против всех> [6, 291]. Поскольку люди в естественном состоянии равны, эта война не может окончиться ничьей победой. Такое состояние, в котором <все позволено всем> [там же, 292], не может быть благом для человека. Поэтому он, стремясь к самосохранению, в силу опять-таки <естественной> необходимости заинтересован в прекращении взаимной вражды и установлении мира. Но как его достичь?

Гоббс признает, что человек от природы стремится жить в обществе. Но это не значит, что он рождается способным жить в обществе: <Ибо одно дело - стремиться, другое - быть способным> [там же, 285, прим.]. Человек способен жить в обществе не от природы, а благодаря знанию как пользы общества, так и вреда его отсутствия. Между тем, младенцы и невежды (все люди бывают первыми, а многие вторыми) не понимают смысла общественного состояния.

Гражданское общество (государство) - это, согласно Гоббсу, <произведение искусства>, продукт договора между людьми. Для того, чтобы договор был эффективным, прочным и соблюдался, он должен базироваться на устрашении. Заключая его, люди тем самым отказываются от своих прав в пользу некоего органа или лица, воплощающих государственную власть. Государство внушает страх своим подданным, заставляя их подчиняться себе; умиротворяя их таким образом, оно действует ради их же блага. Вот почему Гоббс в своем самом знаменитом сочинении, озаглавленном <Левиафан> (1651), сравнивает государство, с одной стороны, с машиной и человеческим организмом, с другой - со страшным библейским морским чудовищем, Левиафаном, о котором говорится в книге Иова [7].

Подчеркивая благотворное значение всемогущества государства для его подданных, Гоббс, который был противником разделения властей, не учел, однако, того, что всемогущее государство (и это показал исторический опыт) нередко превращается в машину, работающую ради собственных нужд, и не ради блага людей, а против них.

Жан-Жак Руссо в своих сочинениях <Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми> (1755), <Об общественном договоре> (1762) и др., как и Гоббс, исходит из представления о том, что люди в естественном состоянии равны между собой, а общество, тождественное государству, является результатом договора. Правда, в отличие от Гоббса, он не считает, что люди от природы враждебны друг другу. Человек в его понимании по своей природе добр, свободен и самодостаточен; он просто не нуждается в других людях. Наступает, однако, момент, когда люди не могут больше оставаться в естественном состоянии в силу <естественных> же причин и вынуждены, под угрозой гибели человеческого рода, путем заключения общественного договора перейти в гражданское состояние [8, 160].

Рассматривая общество как продукт договора между индивидами, Руссо вместе с тем считает, что возникшая в результате договора ассоциация начинает жить собственной жизнью, по своим собственным законам. Это нашло выражение в таких понятиях, как <общая воля> (отличная от <воли всех>) [там же, 170]; <общий интерес>; <суверен>, понимаемый как <коллективное существо> [там же, 168]; <народ> как высшая сущность и источник политической власти; <гражданская религия> и т. п. Эти понятия отражают сильную социально реалистическую тенденцию в его теории. Она прослеживается и в понятиях <политический организм> и <общественный организм>, и в аналогиях между обществом (государством) и человеческим организмом. Так, Руссо уподобляет верховную власть голове; законы и обычаи -мозгу; торговлю, промышленность и сельское хозяйство - рту и желудку; общественные финансы - крови и т. д. [9, 113]. Эти представления об обществе получили впоследствии продолжение в классической социологической мысли.

Ряд мыслителей XVII-XVIII вв. стремились соединить взгляд на общество как на естественное образование со взглядом на него как на образование искусственное. К ним относятся, в частности, нидерландский философ Бенедикт Спиноза (1632-1677), английский философ Антоны Шефтсбери (1671-1713), шотландские мыслители Адам Смит (1723-1790) и Адам Фергюсон (1723-1816), немецкий философ Иммануил Кант (1724- 1804) и др.

Не следует, однако, преувеличивать противоположность указанных двух точек зрения на сущность социальности и ее происхождения. И первая (общество - произведение природы), и вторая (общество - произведение человеческого искусства) основывались на представлении о том, что общество жизненно необходимо для человека и соответствует его фундаментальным потребностям.

К тому же <естественное> и <искусственное> в XVII-XVIII вв. еще не противопоставлялись друг другу столь резко, как впоследствии. Природа воспринималась как своего рода искусственный, разумно сконструированный механизм, а искусство - как подражание природе и высвобождение заключенных в ней сил и возможностей. Отсюда часто встречающиеся в это время сравнения общества (государства) то с машиной, то с организмом (например, у Гоббса или Руссо), причем сравнения эти иногда буквально соседствуют друг с другом. Дело в том, что слова <машина> и <организм> воспринимались тогда почти как синонимы и в латинском языке (который еще не вышел из употребления в ученых трактатах), и в живых европейских языках. Слово <машина> означало любое соединение частей, образующих единое целое: живое и неживое, одушевленное и неодушевленное.

На рубеже XVIII-XIX вв. в европейской социальной мысли возникает реакция против социального номинализма и индивидуализма; одновременно это была реакция против господствовавшего ранее представления об обществе как искусственном порождении интеллекта и воли человека. Различие между <естественным>, сформировавшимся без участия человеческой или божественной воли, и <искусственным> начинает ощущаться все более явственно. Вместе с тем начинает ощущаться различие между обществом и государством: их уже не только не отождествляют, но и противопоставляют друг другу.

За государством еще признается некоторый элемент <искусственности>, поскольку оно очевидным образом формируется и управляется людьми (монархами, законодателями, чиновниками). Но в обществе все чаще видят <естественное> образование, формирующееся и развивающееся само-произвольно и живущее по своим собственным законам, не лежащим на поверхности и еще не познанным. Общество рассматривается как сущность, скрытая, но незримо присутствующая <за> государством, находящаяся в его основе. Государство и его институты, согласно новым взглядам, хороши и эффективны лишь тогда, когда они соответствуют этой скрытой фундаментальной реальности, опираются на нее.

Реакция против просветительских идей отчасти была направлена и против их практического воплощения - Великой Французской революции. Консервативные социальные мыслители обвиняли Просвещение и Революцию в том, что во имя искусственно сконструированных идеалов они разрушили социальные связи и утвердили анархию в обществе.

Наиболее решительными критиками просветительских идей были британский политический деятель и мыслитель Эдмунд Бёрк ( 1729-1797) и французские философы Жозеф де Местр (1753-1821) и Луи де Бональд (1754-1840). В противовес многим мыслителям XVII-XVIII вв. они возродили взгляд на общество как на естественное образование, которое не сводится к сумме составляющих его индивидов, а предшествует им и формирует их. Эти мыслители подчеркивали органическую целостность и индивидуальность каждого общества, которые основаны на традиции. Разрушение традиционных начал в обществе приводит его к деградации и гибели, и, наоборот, их сохранение и культивирование - основа его прочности и процветания. <Общество - это действительно договор, но договор высшего порядка. Его нельзя рассматривать как коммерческое соглашение о продаже перца, кофе и табака... Общественный договор заключается не только между ныне живущими, но между нынешним, прошлым и будущим поколениями>, - писал Э. Бёрк в <Размышлениях о революции во Франции> (1790) [10, 90].

В противоположность просветителям, подчеркивавшим первостепенное значение разума в формировании и развитии общества, традиционалисты выдвигали на первый план иррациональные факторы жизни общества и человека: подчинение традиционным установлениям, религиозные чувства и веру.

На эти же факторы обратили особое внимание романтики, чье влияние охватило самые разные стороны европейской культуры рубежа XVIII-XIX вв. Подобно традиционалистам они рассматривали общество как органическое целое, обладающее своей собственной индивидуальностью. Такой же подход к обществу обосновывали представители немецкой исторической школы права Карл Савинъи (1779-1862) и Фридрих-Георг Пухта (1798-1846). Они разрабатывали теорию неизменного <народного духа>, который определяет характерные черты институтов данного общества. Процесс развития государства - это результат самораскрытия <народного духа>, поэтому законодательство должно максимально соответствовать его особенностям.

Понятие <народного духа> или <духа народа> как сверхиндивидуальной, всемогущей основы социальных институтов использовали и представители немецкой классической философии, в частности Фихте и Гегель. Гегель (1770-1831) интерпретировал общество в духе социального реализма, подчеркивая, что оно независимо от своих членов и развивается по своим собственным законам. Он различал три вида социальных образований, рассматриваемых как этапы развития человеческой свободы: семью, гражданское общество и государство. Государство он понимал как естественно сформировавшийся <организм>, так как все его части составляют органы единого целого и существуют ради этого целого [11, 293-294]. Что касается гражданского общества, то это не организм, а лишь опосредованная трудом <система потребностей>, которая через государство, предшествующее ему, получает свою определенность. Гражданское общество, по Гегелю, совпадающее с утверждением буржуазного строя, основано на господстве частной собственности и всеобщем формальном равенстве людей [там же, 233 и сл.].

Хотя в теории познания Гегель был радикальным рационалистом, он, в отличие от философов-рационалистов предыдущих двух столетий, не считал общество продуктом разумной деятельности людей. Он подчеркивал, что между целями и стремлениями людей, с одной стороны, и реальными социальными результатами их деятельности - с другой, существуют значительные расхождения.

Вместе с идеей <естественного> общества в целом усиливается внимание к его <естественным> составляющим, т. е. обществам меньшего масштаба: социальным классам и группам. Эти категории рассматриваются как отличные от традиционных и общепризнанных сословных и корпоративных делений. Еще Адам Смит различал в современном ему обществе три основных класса: земельных собственников, капиталистов и наемных рабочих. Французский философ, экономист и государственный деятель А. Р. Тюрго (1727-1781) выделял внутри <земледельческого класса> и<класса ремесленников> предпринимателей и наемных работников. Французские историки-романтики (Ф. Гизо, Ф. Минье, О. Тьерри и др.) рассматривали историю как процесс борьбы между классами.

Происходящие в Европе на рубеже XVIII-XIX вв. процессы - ослабление роли традиционных институтов, секуляризация общественной жизни, политические катаклизмы - заставляли видеть в <обществе> ту высшую силу, благодетельную или губительную, которая соединяет людей, управляет ими и вместе с тем несет ответственность за то, что происходит с людьми. К <обществу> обращают те просьбы, требования, жалобы и даже молитвы, которые раньше были адресованы Богу, церкви, сюзерену или монарху. Тем самым идея общества выдвигается на первый план не только в теоретических системах: философских, правовых, экономических и т. д., - но и в повседневной жизни, и в социальной практике.

С начала XIX в. идея общества и социальности проявляется в самых различных формах, а прилагательное <общественный> (<социальный>) становится необычайно популярным. Активно формируются многообразные течения и школы <социального движения> (политические, юридические, религиозные, мистические, философские, научные, утопические и т. д.), которые противопоставляют себя индивидуализму и эгоизму отдельных людей, наций и господствующих классов. В отличие от консерваторов-традиционалистов этому движению были близки провозглашенные просветителями и Революцией лозунги Свободы, Равенства и Братства. Но, как и традиционалисты, представители <социального движения> видели в индивидуализме просветителей источник разрушения социальных связей, <анархии> и кровавых конфликтов. Идея общества, социальности была призвана заполнить пустоту, образовавшуюся в результате политических катаклизмов рубежа XVIII-XIX вв. В <обществе> видели ту <естественную силу>, которая способна вновь объединить людей, т. е. осуществить то, что раньше обеспечивали традиционные религиозные верования, церковь и монархическая власть.

Хотя <социальное движение> в определенной мере было направлено против взглядов просветителей, само его возникновение было обусловлено как раз распространением и утверждением просветительских идеалов и ценностей.

Только благодаря принятию ценности свободы смогло появиться общественное мнение, были поставлены под вопрос старые и новые социальные институты и стали обсуждаться социальные проблемы, которые ранее обсуждению не подлежали. Даже осознание несвободы (экономической, политической и т. д.) смогло возникнуть в обществе лишь тогда, когда стала осознаваться и приниматься ценность свободы.

Только благодаря осознанию ценности братства социальность стала восприниматься как универсальное начало: ведь ранее настоящим обществом считалось только свое общество (конфессиональное, корпоративное, сословное и т. п.).

Наконец, только благодаря признанию ценности равенства возникает ощущение социального неравенства и его несправедливости. В центр общественного внимания выдвигается так называемый социальный вопрос, т. е. вопрос о неравенстве социально-экономических условий жизни [12]. Ранее, при господстве освященного традицией сословного строя, идея изначального природного и социального неравенства представлялась естественной и нормальной, а идея равенства, наоборот, кощунственной. В подобных условиях никакого <социального вопроса> быть не могло Этот вопрос смог возникнуть и приобрести огромное значение только тогда, когда в Европе утвердилась идея природного равенства людей, их равенства перед лицом закона и всеобщего избирательного права. В этих условиях реальное социально-экономическое неравенство, обостренное к тому же началом индустриализации, массовой пауперизацией крестьянства, ростом и активизацией рабочего класса, стало восприниматься как острейшая проблема, настойчиво требующая своего решения.

Решением <социального вопроса> были озабочены лучшие умы XIX в2. Различные направления <социального движения> усматривали источник этого <вопроса> не просто в обществе как таковом (само по себе оно считалось благотворной силой), а в уклонении от естественного хода его развития, в его неправильном устройстве3. Более того, в неправильном социальном устройстве стали видеть источник всех бед современного человечества. Можно сказать, что идея общества в это время развивалась вместе с идеей его неправильного устройства.

Одним из наиболее мощных выражений <социального движения> стало социалистическое движение (впоследствии соединившееся с различными коммунистическими и коллективистскими течениями). Собственно, первоначально это было одно и то же движение, и термин <социалистический> был равнозначен термину <социальный>: оба они обозначали идейную тенденцию, противостоящую индивидуализму и отстаивавшую значение общественного начала в человеческом поведении и государственных делах. В XVIII в., до широкого распространения слова <социализм>, им обозначали взгляды последователей Гуго Греция [15, 696], который обосновывал всеобщую обязательность норм международного права принципом <общежительности> (), т. е. естественным стремлением человека к мирному и разумному взаимодействию с другими людьми, независимо от религиозных и национальных различий. В 1803 г. оно было использовано в итальянском языке (существительные , ; глагол ) в том же значении, что и слово <католицизм> (происходящее от греческого <всеобщий>, <вселенский>), в противовес протестантизму [16, 3].

2 Об одном из них, К. Марксе, Ф. Энгельс говорил, что целью его жизни, наряду с созданием коммунистической партии, было <научное изучение так называемого социального вопроса...> [13, 377].

3 Выражая умонастроение многих мыслителей и реформаторов ХГХ в, французский писатель, автор утопических коммунистических проектов Э. Кабе, писал <Если зги пороки и несчастья не являются результатом воли Природы, надо, стало быть, искать причину в другом месте Не содержится ли зга причина в плохой организации Общества?> [цит. По: 14, 34].

В 20-30-е годы XIX в. слово <социализм> начинает использоваться в Англии последователями Роберта Оуэна; во Франции в начале 30-х годов это слово впервые употребляет последователь Сен-Симона Пьер Леру. Затем французский публицист Луи Рейбо популяризировал новое слово, вынеся его в заглавие серии статей <Исследования о современных реформаторах или социалистах> (1836), изданных впоследствии отдельной книгой (1839).

В 30-40-е годы термином <социализм> обозначали учения социальных реформаторов, <утопистов> Анри де Сен-Симона (1760-1825) и его последователей Шарля Фурье (1772-1837) и Роберта Оуэна (1771-1858). Во всех этих учениях идея общества и социальности занимала центральное место. Фурье стремится построить новый <социетарный мир> на основе <социальной науки>, а Оуэн не случайно называет свое главное сочинение <Новый взгляд на общество> (1813).

Деятельность Сен-Симона положила начало формированию одновременно двух форм мировоззрения: социалистической и социологической, - и обе они объединялись у него идеей общества. Последнее он понимал в духе социального реализма, как особого рода могучий механизм или организм, нуждающийся, однако, в серьезном ремонте (или лечении) на основе новой науки об обществе. В 1813 г. он писал: <...Общество отнюдь не является простым скоплением живых существ, чьи действия, независимые от всякой конечной цели, имеют причиной лишь произвол отдельных индивидов, а единственным результатом - быстротечные и незначительные случайные события; общество, наоборот, - это прежде всего настоящая слаженная машина, все части которой по-разному способствуют движению целого. Объединение людей образует настоящее Существо, крепкое или слабое в зависимости от того, насколько регулярно его органы выполняют порученные им функции> [17, 57].

Именно в школе Сен-Симона родились социальное движение, социализм и социология. Единый корень в последних трех словах (восходящий к латинским , компаньон, союзник, , ассоциация, общество) свидетельствует о том, что идея общества была ключевой для этих интеллектуальных и реформаторских направлений, составлявших вначале единое целое. Сами термины <социализм> и <социология> появились в одной и той же сен-симонистской среде: соавтором первого термина был сен-симонист Пьер Леру, изобретателем второго - сен-си-монист Огюст Конт.

Таким образом, социология, как и социализм, первоначально была составной частью общего <социального движения>, выдвинувшего идею общества в центр теоретических размышлений и практических устремлений. Онтологический статус общества существенно изменился: оно стало мировоззренческой парадигмой. Из искусственного, произвольного образования, творения человеческих рук, оно превратилось в фундаментальную сферу реальности, определяющую самые разные стороны человеческого существования, политику, право, государственную жизнь. Доказывая первостепенное значение общества, социальности, социальную природу человеческого существования, различные направления <социального движения> формировали представление об объекте социологии, давали ее онтологическое обоснование. Это обоснование вначале не могло быть чисто научным, социологическим: поскольку социология как наука еще не существовала, она не могла обосновывать свою необходимость и возможность своими собственными познавательными средствами. И социология, и социализм при своем возникновении представляли собой синтетические учения: они были одновременно политическими, моральными, религиозными, экономическими, философскими, научными. Оба они заключали в себе и реформаторские, и научные, и утопические, и даже мистические элементы.

В дальнейшем, однако, пути социализма и социологии разошлись. Первый, сочетаясь с различными коммунистическими и коллективистскими тенденциями, сосредоточился в реформаторской, революционной и утопической сферах, хотя и не отказался от апелляции к науке. Вторая довольно скоро сосредоточилась только в сфере науки, сочетаясь в области мировоззрения как с социалистическими, так и с антисоциалистическими, либеральными принципами. Социалисты стали конструировать и осуществлять идеал справедливого общества (впрочем, по-разному ими понимаемый). Социологи занялись изучением реального общества и тенденций его развития.

Социологическое изучение общества предполагало выполнение двух условий. Во-первых, оно должно было отделиться от непосредственного практического воздействия на изучаемый объект. Во-вторых, оно должно было соединиться с определенными принципами, подходами и методами, которые позволяли бы тогдашнему научному сообществу считать социологию наукой. Иными словами, социология родилась из соединения идеи общества с идеей науки об обществе.

**2. Формирование идеи социального закона**

Важнейшей интеллектуальной предпосылкой возникновения социологии как науки было представление о социальном детерминизме, т. е. о том, что в обществе господствуют не хаос и произвол, а пространственная и временная упорядоченность, причинно-следственные связи, обус-

ловленность одних явлений и процессов другими. На этом представлении основывалась вера в то, что наука об обществе способна (если не теперь, то в будущем) открывать, формулировать и изучать законы: универсальные, устойчивые и глубинные связи, зависимости, тенденции. Благодаря законам возможны так называемые помологические высказывания, т. е. более или менее общие, универсальные высказывания, без которых нет науки. Существование законов в социальной реальности и способность познавать их служили главными аргументами в пользу того, что социология как наука возможна и необходима.

Понятие закона в целом имеет два смысла: 1) онтологический, т. е. относящийся к сфере реального, сущего, того, <что есть>, точнее, того, что регулярно <бывает>; 2) деонтологический4, т. е. относящийся к сфере нормативного, обязательного, того, что <должно быть>, точнее, регулярно <бывать>.

Соответственно эти два смысла отражают существование двух различных видов законов: онтологических и деонтологических.

Онтологические законы - это правила, принципы и свойства, которые относятся к <естественному>, стихийному, самопроизвольному ходу вещей. Они исключают вмешательство чьей-либо воли (человеческой или божественной) или же включают ее в себя как одно из своих собственных проявлений. С такого рода законами имеет дело наука; это научные законы, теоретические или эмпирические. К этому же виду законов принадлежат принципы и правила различных паранаук: астрологии, хиромантии, геомантии и т. п.

Деонтологические законы - это такие правила, принципы и свойства, которые выступают в качестве обязательных для исполнения норм. Это нормы религии (божественные законы), права (юридические законы), морали (законы нравственности) и даже эстетической культуры (<законы красоты>). Исторически все эти нормы восходят к обычаю, в котором все они образуют единую недифференцированную нормативную сферу. Древние нормативные кодексы, например библейские Десять заповедей или индийские <Законы Ману>, представляют собой одновременно религиозные, нравственные и юридические законы.

Правда, представления об онтологических и деонтологических законах в истории часто очень тесно переплетались и смешивались как в теоретическом, так и в обыденном сознании. Следы такого смешения сохранились и в современном языке. Например, когда мы утверждаем,

4 Деонтология -раздел этики, изучающий проблемы долга и должного. Термин <деонтология> введен английским этиком-утилитаристом>?. Бентамом (1748-1832).

Что такое-то природное явление <подчиняется> такому-то закону, то мы неявно уподобляем это явление некоему законопослушному гражданину, действующему в соответствии с конституцией и уголовным кодексом.

Деонтологическое понятие закона (закона должного) в истории долгое время доминировало над понятием закона онтологического (закона сущего). И хотя различие между ними осознавалось еще в древности, более или менее основательно они разделились лишь в новое время, в результате великой научной революции XVI-XVII вв.

Наука имеет дело с онтологическими законами. Социология формировалась как научное знание социальных законов, т. е. законов, действующих в социальной реальности. Эту реальность предшественники социологии считали частью общей системы природы. Поэтому они предполагали, что и в ней, как и в природе в целом, действуют неизменные и всеобщие <естественные законы>.

Такое естественнонаучное понимание закона противостояло прови-денциалистскому взгляду, согласно которому структура и развитие общества определяются извне замыслом и волей божественного провидения.

Научное понятие закона существенно отличалось также от понятия судьбы, хотя и было в одном отношении сходно с ним. Как и научный закон, судьба - не нормативная, а онтологическая категория. Но судьба темна, иррациональна и непостижима, ее можно лишь угадать, но ее невозможно исследовать и рационально объяснить [18, 158-159]. Закон же в принципе доступен познанию, в нем есть своя рациональная логика, которая усилиями человека может быть поставлена ему на службу.

Уже в античности существовала идея детерминизма и различия между онтологическим и деонтологическим законами. Так, в древнегреческой философии различались и противопоставлялись понятия <номос> (<закон>) и <тесис> (<установление>), с одной стороны, и <фюсис> (<природа>) - с другой. Первые два понятия выражали идею деонтоло-гического закона, а третье - онтологического. Идея детерминизма присутствовала в представлении греков о Космосе: как об упорядоченном, организованном и гармоническом целом.

Особенно значительный вклад в разработку идей детерминизма и научного онтологического закона внес Аристотель, утверждавший, что <всякое определение и всякая наука имеют дело с общим...> [19, 273]. Он разработал широко известное учение о причинности, согласно которому существуют четыре вида причин: 1) причина как форма, как сущность, в силу которой вещь именно такова, какова она есть; 2) материальная причина, субстрат - то, из чего вещь возникает; 3) движущая причина, источник движения (<творящее> начало); 4) целевая причина - то, ради чего что-либо осуществляется [20, 87-88 и ел.]. Хотя Аристотель признавал существование не только имманентных, внутренне присущих природе причин, но и трансцендентных, божественных (воплощенных, в частности, в категориях <перводвигатель>, <форма форм> и т. п.), он ясно осознавал специфический характер естественных причин и законов, изучаемых наукой.

В средние века положение меняется. Природа перестает восприниматься как самоорганизующееся и самоценное начало, содержащее в себе свои собственные законы и причины; соответственно и наука о природе утрачивает то значение, которое она имела в античную эпоху. Согласно средневековому воззрению, <...Природа не есть нечто самостоятельное, несущее в себе свою цель и свой закон... Учение о божественном всемогуществе оказывается связанным с тенденцией к ликвидации самостоятельности природы, поскольку благодаря своему всемогуществу бог может действовать вопреки естественному порядку> [21, 394].

Закон природы оказывается непостижимым и в известном смысле не существующим для средневекового мировоззрения. Его место занимает чудо, постижимое не знанием, а верой. Не случайно и собственно естественнонаучные интересы, находящиеся на периферии интересов теологических, направлены не столько на устойчивое и повторяющееся в природе, сколько на всякого рода диковинки, <чудеса> и аномалии. Считается, что управляемая божественной волей природа, согласно этой же воле, может или служить человеку или наказывать его. Человек, его совершенствование и спасение оказываются целью природы. Ее объяснение поэтому предполагает, помимо Бога-творца, человека-цель.

Великая научная революция, совершенная Коперником, Галилеем, Ньютоном, Декартом, Ф. Бэконом и др., привела к тому, что природа постепенно стала рассматриваться как causa sui, причина самой себя. На смену теистическому волюнтаризму, объясняющему природные и социальные процессы волей всемогущего Бога, приходит природный, естественный детерминизм. Правда, ученые не сразу отказываются от признания роли божественного фактора. Но они все чаще трактуют этот фактор либо с позиций деизма, рассматривая его лишь в качестве божественного первотолчка, после которого природа развивается по своим собственным законам, либо с позиций пантеизма, растворяя божественное начало в природном. В обоих случаях речь уже не идет, как ранее, о concursus Dei, соприсутствии Бога, постоянно оказывающего воздействие на природное и социальное бытие.

Природа постепенно становится не только причиной самой себя, но и причиной многих других сфер бытия. Отсюда выдвижение и всеобщее распространение понятия <естественного>. Мыслители и ученые XVI- XVIII вв. говорят не только о <естественном состоянии> (о котором шла речь выше) и его идеально-гипотетических признаках, но и о <естественном праве>, <естественной морали>, <естественной политике>, <естественной экономике> и даже о <естественной религии>. В этом ряду находится и понятие <естественного закона>.

Первоначально выражение <естественный закон> было чрезвычайно многозначно и неопределенно. Это отмечал еще Руссо: <Раз мы так мало знаем природу и так неодинаково понимаем смысл слова закон, то очень трудно будет прийти к соглашению относительно верного определения естественного закона> [22, 42]. Естественный закон понимался вначале одновременно как божественный, нравственный, юридический, разумный и в какой-то мере искусственный в том смысле, что он установлен величайшим и искуснейшим Мастером - Богом, а также человеком, создающим нравственные и юридические законы. Изначально естественный закон выступал прежде всего как деонтологическая категория, как система норм поведения природных объектов и существ (включая человека), установленных Богом.

Такое понимание было присуще, в частности, и Декарту, и Гоббсу, и выдающемуся натуралисту Бюффону, и многим другим философам и естествоиспытателям. Естественный онтологический закон считается либо созданным естественным деонтологическим, либо растворенным в нем. Мы читаем у Гоббса: <Закон естественный и закон моральный называют обычно еще и божественным> [6, 320]. Отвечая на вопрос <Что такое естественный закон (law of nature)>, он говорит: <Естественный закон, lex naturalis, есть предписание, или найденное разумом (reason) общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни> [7, 98].

При всех расхождениях Гоббса и Ричарда Камберленда, автора трактата <О естественных законах> (1672), в трактовке естественного состояния человека (по Гоббсу - антисоциального, по Камберленду - социального), они сходились в том, что естественные законы - это основополагающие нормы, установленные Творцом.

Но Гоббс, как и многие другие новаторы XVI-XVII вв., истолковывает роль Бога в духе деизма. Признавая Бога первопричиной сущего, он вместе с тем обосновывает и чисто натуралистическое понимание <естественной> причинности, которое было характерно для тогдашнего естествознания, ориентированного прежде всего на механику. Хотя он использует понятие <естественные законы> как должные, как своего рода <божественно-разумно-нравственно-юридические> нормы, он в то же время упорно стремится исследовать универсальные связи реальности, онтологические законы, даже тогда, когда не называет их законами. Поэтому в его системе Бог и религия зачастую оказываются подверженными действию тех же законов, что и природа (включающая в себя общество).

Важнейший шаг в обосновании идеи естественного онтологического закона как объекта науки сделал Спиноза, сформулировавший положение: <...Законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно - это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (Naturae leges et regulae)> [23, 455]. Будучи пантеистом, Спиноза растворяет божественный закон (а также нравственный и юридический) в законе природы.

Заслуга Руссо состоит в том, что он стремился провести различие между деонтологическим и онтологическим <естественным> законом, хотя и недостаточно последовательно. <Мы можем вполне ясно сказать относительно этого закона только вот что: чтобы он был законом, нужно не только, чтобы воля того, на кого он налагает обязательство, могла сознательно ему подчиниться; но, кроме того, чтобы он был естественным, нужно, чтобы он говорил голосом самой природы> [22, 42].

Понятие закона было основным и для Монтескье, который даже выносит его в заглавие своего самого знаменитого сочинения. <Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; в этом смысле все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека> [5, 163]. В этих словах Монтескье выражено онтологическое понимание закона, характерное для зарождавшейся науки об обществе.

Монтескье был убежденным детерминистом. Образцом законосообразности для него был физический мир. Судя по всему, он полагал, что хотя <мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический> [там же, 164], когда-нибудь <естественные> и <неизменные> законы в обществе будут действовать столь же однозначно, как в природе. Неудивительно, что он подчеркивал определяющее значение географической среды, особенно климата, в жизни общества.

Монтескье утверждал, что частные законы и причины подчинены общим: <Существуют общие причины как морального, так и физического порядка, которые действуют в каждой монархии, возвышают ее, поддерживают или низвергают; все случайности подчинены этим причинам. Если случайно проигранная битва, т. е. частная причина, погубила государство, то это значит, что была общая причина, приведшая к тому, что данное государство должно было погибнуть вследствие одной проигранной битвы. Одним словом, все частные причины зависят от некоторого всеобщего начала> [24, 128-129].

Эти идеи Монтескье стали основополагающими для социологии. Но и он не мог избавиться от смешения онтологических и деонтологичес-ких законов, трактуя их то как реальные отношения, то как нравственные и юридические нормы.

Фундаментальное различие законов долженствования (<императивов>) и <законов природы> обосновал Кант. Он исходил из того, что законы природы, эмпирические законы постигаются эмпирическим (опытным) путем, но это возможно лишь благодаря тому, что они соответствуют априорным (доопытным) законам рассудка; только благодаря им <явления составляют некоторую природу и делаются предметами опыта...> [25, 484]. Сами понятия <природы> и <естественного> формируются, по Канту, априорными законами рассудка. <Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необходимым правилам, т. е. по законам. Следовательно, существуют определенные законы, и притом a priori, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт>, - писал он [там же, 278-279].

Идея законосообразности социального мира, выводимая из его включенности в мир природы, присутствовала и у таких выдающихся предшественников социологии, как Вико, Гердер, Кондорсе.

У Сен-Симона, чье творчество воплощает переход от предыстории к истории социологии, идея социального закона как разновидности естественного выражена наиболее резко и отчетливо. Он считал, что принципы естественнонаучного детерминизма должны быть перенесены в сферу социальных наук. Сен-Симон преклонялся перед гением Ньютона и доказывал, что основной закон, действующий в социальном мире так же, как и в физическом, - это закон всемирного тяготения: <...Из идеи всеобщего тяготения можно вывести более или менее непосредственно объяснение всех явлений...> [26, 268].

Закон всемирного тяготения положил в основу своей теории и Ш. Фурье, согласно которому общество должно строиться на принципе <страстного притяжения>. Не случайно Фурье был прозван <социальным Ньютоном>.

Таким образом, понятие закона, заимствованное естествознанием из человекознания (религии, морали, права), затем вернулось в область наук о человеке, но уже в совершенно новом облике - в форме естественнонаучного закона. Такая интерпретация социального закона означала, что, во-первых, он перешел из области должного в область сущего, во-вторых, из трансцендентной, потусторонней сферы он спустился в имманентную, посюстороннюю, а именно в сферу природы.

Вместе с тем, будучи натуралистическим, это истолкование закона означало, что он по-прежнему выводится не из собственно сферы социальной реальности, а извне - из царства природы. История социологии начиналась с констатации <неизменных> и <естественных> законов в обществе, на манер физики или физиологии. Не случайно поэтому и первые наименования науки об обществе суть <социальная физика> и <социальная физиология>. Вместе с тем первые шаги новой науки сопровождались стремлением не только дедуцировать такого рода законы из сферы природы, но и обнаружить их внутри собственно общества. Поиски специфической социальной реальности совпадали с поиском специфических, свойственных ей и только ей, законов.

В XVI-XVIII вв. принципы естественнонаучного детерминизма и законосообразности распространились на понимание как структуры общества, так и его развития. На понимание структуры общества большое влияние оказали достижения тогдашней механики и астрономии. Особенно важное значение в этом отношении имел, как уже сказано, открытый Ньютоном закон всемирного тяготения. В это время <человеческое общество рассматривалось как своего рода астрономическая система человеческих индивидов, связанных социальным притяжением и отталкиванием> [27, 453]. Связующим началом при этом считались либо договор, либо естественная, врожденная тенденция к объединению, присущая человеку как социальному животному.

На трактовки структуры общества повлияли также тогдашние представления о механизме, а начиная с XVIII и особенно в XIX в. - об организме (впрочем, понятия механизма, машины, и организма, как отмечалось в предыдущем параграфе, зачастую рассматривались как тождественные). Эти представления содержали в себе зародыши таких направлений классической социологии, как механицизм и органицизм, но вместе с тем в них уже таилось начало будущего понимания общества как системы.

В предысторический период социологии формировался также принцип законосообразности социального развития. Этот принцип относится, во-первых, к самому факту социального развития: признается оно или отрицается; во-вторых, к критериям этого развития: что считать развитием, а что нет; в-третьих, к оценке направленности и качества развития: совершенствуется общество или, наоборот, деградирует.

В известном смысле можно утверждать, что социология выросла из констатации трех законов, относящихся к социальному развитию: 1) социальное развитие существует, оно носит постоянный и универсальный характер; 2) в его основе лежит рост знания, прежде всего научного, которое практически реализуется в развитии техники и промышленности; 3) общество в своем развитии совершенствуется, т. е. в нем действует закон прогресса. Последний закон в известной мере подытоживает первые два и имеет особенно важное значение в качестве предпосылки становления социологии и характерной черты ее первоначальной истории.

**3. Закон прогресса**

Становление социологии неотделимо от идеи социального прогресса. Непосредственные предшественники этой науки и ее пионеры были убеждены, что она призвана, во-первых, обнаруживать и исследовать прогресс, его факторы и условия; во-вторых, вносить существенный вклад в него.

В истории социальной мысли в принципе существовали четыре теории, оценивающие направленность и качество социального развития. Это теории прогресса, регресса, циклического развития (круговорота) и маятникового развития. Последнюю теорию можно считать разновидностью предыдущей, так как маятниковое движение составляет часть или разновидность кругообразного.

В многочисленных мифах древности присутствует идея о том, что общество деградирует, т. е. развивается регрессивно. Эта идея регресса представлена, в частности, в древнегреческом мифе о последовательной смене веков: золотого, серебряного, медного и железного. Вообще представление о развитии по нисходящей было весьма распространено в античности. Древнегреческий поэт Гесиод (VIII-VII вв. до н. э.) представил идею регресса в виде последовательной смены пяти веков: золотого, серебряного, медного, героического и железного. Поэтому он воспевает <светлое прошлое>:

В прежнее время людей племена на земле обитали,

Горестей тяжких не зная, не зная ни трудной работы,

Ни вредоносных болезней, погибель несущих для смертных.

(Труды и дни, 90-92, Пер. В. В. Вересаева)

Из теории регресса, в частности, вытекала исключительно важная роль канона в искусстве и ремесле древних греков. Представление о регрессе, особенно моральном, было распространено и в Древнем Риме. У Горация читаем:

Чего не портит пагубный бег времен? Ведь хуже дедов наши родители, Мы хуже их, а наши будут Дети и внуки еще порочней.

(Оды, III, б, 46 - 49. Пер. Н. Шатерникова)

Идею общественного регресса в античности обосновывал также Луций Анней Сенека.

Весьма популярным в античности было и представление о циклическом характере социального развития. Этот взгляд разделяли, в частности, Платон, Аристотель и греческий историк Полибий (II-I вв. до н. э.). Для Древнего Рима характерно истолкование социального развития по аналогии с возрастными фазами жизненного цикла человека; в историческом процессе различали детство, юность, зрелость, старость.

Вместе с тем в античности существовала и идея прогресса, совершенствования, развития по восходящей. Но она не играла заметной роли и относилась не столько к обществу в целом, сколько к развитию знаний, науки и техники.

Средневековое европейское сознание, как обыденное, так и теоретическое (преимущественно теологическое), ориентировано главным образом на прошлое [28, 136]. Учения относительно будущего спасения, совершенства, <тысячелетнего царства> Бога и праведников (хилиазм) чаще всего представляли собой не констатации исторического процесса, а именно веру в будущее торжество определенного идеала (спасения, справедливости и т. д.). Правда, историки социальной мысли находят элементы концепции прогресса и в средние века. Например, итальянский мыслитель Иоахим Флорский (Калабрийский) изображал всемирную историю как последовательную смену трех эпох, воплощающих членов святой Троицы: Отца, Сына и Святого Духа; каждая последующая эпоха является необходимым этапом совершенствования человечества, которое на третьем этапе достигает полной духовной свободы, справедливости и мира.

Но вера в социальный прогресс в целом не характерна не только для средневековья, но и для мыслителей нового времени вплоть до XVIII в. Даже у Монтескье, не говоря о более ранних философах, не было более или менее ясной и развернутой концепции социальной эволюции. Чаще всего для них история выступала не как связная последовательность событии и институтов, а в виде набора поучительных <историй>. Исходя из представления об одинаковости человеческой природы, <они или совсем не прибегали к истории или же видели в ней не более как собрание типов, парадигмов для мысленной реконструкции действия одних и тех же законов личной или общественной жизни людей>; <они как бы не видят существенной разницы между прошедшим, настоящим и будущим> [27, 591-592].

Джамбаттиста Вико разработал теорию, согласно которой каждое общество совершает эволюционный цикл, состоящий из трех последовательно сменяющих друг друга стадий: <века богов>, который представлен в мифах; <века героев>, который представлен в героическом эпосе; <века людей>, который представлен в историографии. Каждый цикл развития завершается кризисом и разрушением данного общества.

Руссо, хотя и размышлял о прогрессе, считал, что он не может охватывать общество в целом: выигрывая в одном отношении, люди теряют в другом. В своем знаменитом сочинении на тему, предложенную Ди-жонской академией, <Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?> (1750), он отрицательно отвечает на поставленный вопрос.

Вольтер также не признавал общественного прогресса, утверждая, что <мир всегда будет таким, как теперь>. <Все к лучшему в этом лучшем из миров>, - иронизировал он над оптимизмом Лейбница, который заявлял в своей <Теодицее>: <Бог не создал бы мира, если бы он не был лучшим из всех возможных>. Подобно Вольтеру, и многие другие энциклопедисты также скептически относились к идее прогресса общества.

В середине XVIII в., однако, среди просветителей начала зреть другая тенденция. Это была рационалистическая теория прогресса, согласно которой, несмотря на разного рода коллизии, драмы и отступления, человечество, общества, социальные институты постепенно и неуклонно развиваются поступательно, совершенствуются, движутся по восходящей линии. В основе этого прогресса лежат успехи человеческого разума, воплощаемые в развитии наук, техники, искусств. Сама разумная природа человека толкает его к тому, чтобы совершенствоваться самому и совершенствовать свою среду, в том числе социальную. Рационалистическая теория прогресса носила в значительной мере антропологический характер: она была теорией одновременно социального и человеческого прогресса.

Первым, кто сформулировал и обосновал рационалистическую теорию прогресса, был Анн Робер Тюрго. В своей знаменитой речи <Последовательные успехи человеческого разума>, произнесенной в Сорбонне

11 декабря 1750 г., он утверждал, что в отличие от природы, где господствуют неизменные законы, повторяемость и круговорот одинаковых явлений, мир людей - это мир изменчивости и новизны. Все эпохи связаны между собой цепью причин и следствий; знаки языка и письменности дают возможность людям передавать знания от поколения к поколению; сокровищница этих знаний постоянно увеличивается благодаря новым открытиям. Человеческий род, согласно Тюрго, рассматриваемый с философской точки зрения, с момента своего возникновения выступает как бесконечное целое, которое, подобно индивиду, пребывает сначала в младенчестве, а затем прогрессивно развивается [29,51].

Скорость прогресса, по Тюрго, зависит в первую очередь от сочетания обстоятельств и талантов людей. Последние либо развиваются обстоятельствами, либо глушатся и уничтожаются ими: <Приходится признать, что если бы Корнель, выросший в деревне, шел за плугом всю свою жизнь, что если бы Расин родился в Канаде среди гуронов или в Европе в XI в., то они никогда не могли бы проявить своих дарований. Если бы Колумб и Ньютон умерли 15-летними, Америка, может быть, была бы открыта лишь на 200 лет позже, и мы не знали бы еще, может быть, истинной системы мира. И если бы Вергилий погиб в младенчестве, мы не имели бы Вергилия, ибо не было двух Вергилиев> [30, 107].

Тюрго различал три стадии в культурном прогрессе человечества: религиозную, спекулятивную и научную, - предвосхитив этим периодизацию истории Сен-Симоном и Контом. Свой общий взгляд на социальный и человеческий прогресс он резюмировал таким образом: <Интерес, честолюбие, тщеславие обусловливают беспрерывную смену событий на мировой сцене и обильно орошают землю человеческой кровью. Но в процессе вызванных ими опустошительных переворотов нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются, торговля и политика соединяют, наконец, все части земного шара. И вся масса человеческого рода, переживая попеременно спокойствие и волнения, счастливые времена и годины бедствий, всегда шествует, хотя медленными шагами, ко все большему совершенству> [29, 51-52].

Помимо Тюрго идею общественного прогресса во второй половине XVIII в. обосновывали философ Дж. Пристли и историк Э. Гиббон (Англия), швейцарский философ, историк и педагог И. Изелин, философы И. Кант, Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер (Германия) и др.

Через всю социальную философию Гегеля проходит идея закономерного прогрессивного развития. Понимая историческое развитие как самораскрытие <мирового духа>, он доказывал, что смысл истории - это прогресс в сознании свободы.

Наиболее развернутую и законченную форму рационалистическая теория прогресса получила в сочинении французского философа, математика и политического деятеля Жан-Антуана Кондорсе (1743-1794) <Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума>, опубликованного после смерти автора (1795). Кондорсе исходил из положения о безграничности возможностей человеческого разума и способности человека к совершенству. С другой стороны, и природа не устанавливает никаких границ для этих безграничных потенций человека, реализация которых может остановиться только с прекращением существования нашей планеты. Хотя собственная жизнь Кондорсе в период создания <Эскиза> не давала оснований для оптимизма (правительство Робеспьера приговорило его к смертной казни по обвинению в заговоре, и он покончил жизнь самоубийством в тюрьме), вся его теория проникнута оптимистическим мировоззрением, верой в бесконечность и необратимость прогресса человечества.

В истории человечества Кондорсе различает десять последовательно сменяющих одна другую эпох, в целом составляющих этапы прогрессивного развития человечества. В основе этого развития лежит прогресс разума, который реализуется в развитии научных знаний, технических достижениях, хозяйстве, политических режимах. Прогресс разума осуществляется в борьбе с различными заблуждениями, абстракциями и суевериями.

Подобно другим предшественникам социологии Кондорсе был убежден в том, что в социальном мире, как и в природе, действуют известные и еще не познанные общие законы, которые являются <единственным фундаментом веры в естественных науках...> [31, 161]. Надежды на будущее состояние человечества он сводил к <трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами каждой, наконец, действительное совершенствование человека> [там же].

Идеи Тюрго и Кондорсе нашли непосредственное продолжение у Сен-Симона и его школы. Прогресс для Сен-Симона - универсальный закон природы: он управляет людьми даже независимо от их воли. Основа общественного прогресса - в разуме, воплощенном в научных знаниях, технических достижениях, индустрии и в людях, которые осуществляют прогресс в этих областях: ученых, изобретателях, <индустриалах>.

Согласно Сен-Симону, общество в своем прогрессивном развитии переходит от военного типа к промышленному. В истории общества происходит прогрессивная смена форм труда: от рабства - к крепостничеству, затем - к свободному труду и, наконец, - к труду обобществленному. Новое общество и новая мораль, основанные на науке, заключают в себе, во-первых, принцип уважения к труду, обязательности труда и возможности трудиться каждому; во-вторых, принцип братской любви и взаимопомощи. Эти принципы <нового христианства> представляют собой вершину общественного прогресса, к которой движется современное человечество. Поэтому Сен-Симон оптимистически пророчествовал: <Золотой век, который слепое предание относило до сих пор к прошлому, находится впереди нас> [32, 273]. Вера в существование социальных законов, и прежде всего закона прогресса, была главным источником научных и реформаторских поисков этого провозвестника социологии.

Вообще вера в прогресс, выступавшая в форме знания о прогрессе, постоянно вдохновляла предшественников, пионеров и основателей социологии. Без представления о том, что общество совершенствуется, у них не могла бы возникнуть мысль о том, что его можно усовершенствовать. А без этой мысли, в свою очередь, идея исследовать общество и разрабатывать науку о нем показалась бы им и окружающим бесплодным занятием, в лучшем случае игрой. Рационалистическая теория прогресса служила для них источником не только социального, но и познавательного оптимизма, внушая веру в то, что общество может быть познано рациональными средствами. Эта теория обосновывала социологическое представление о временной связи и преемственности различных обществ и общественных состояний, причинной обусловленности социальных явлений. Наконец, через понятие прогресса в социологию на ее доисторической и раннеисторической фазах внедрялись очень важные для ее будущего идеи историзма, социальной эволюции, социальной динамики, социального процесса, социального изменения, социальной инновации и т. п.

Правда, рационалистическая теория прогресса содержала, несомненно, и ряд изъянов, впоследствии осмысленных в истории социологии. Само понятие прогресса носит в значительной мере оценочный, нормативный характер, поэтому пионеры социологической мысли стремились давать ему чисто описательную трактовку, устраняя из него те значения, которые заставляли думать о большем или меньшем совершенстве определенных обществ и общественных состояний. Но у них это не очень хорошо получалось, и оценочный элемент в понятии прогресса продолжал присутствовать, явно или неявно. Социальная действительность в XIX-XX вв. не подтверждала оптимистических ожиданий, заключенных в прогрессистском мировоззрении. Наконец, понятие прогресса, так же как и понятие социального закона, содержало в себе изрядную дозу фатализма. Предсказывая будущий <золотой век> (впрочем, по-разному понимаемый), который согласно закону прогресса неизбежно наступит, предшественники и пионеры социологии зачастую ощущали себя не столько учеными, сколько пророками и даже спасителями человечества, призванными ускорить грядущее, более счастливое, более <прогрессивное> состояние. Люди в такой интерпретации оказывались не более, чем <орудием> прогресса.

Неудивительно, что теория общественного прогресса, стимулировавшая возникновение социологии, довольно рано стала подвергаться разносторонней критике в той самой науке, которую эта теория в известном смысле породила. Слово <прогресс> постепенно стало вытесняться из социологического словаря такими терминами, как <эволюция> (впрочем, этот термин часто оказывался близок по значению к термину <прогресс>), <изменение>, <процесс> и т. п.

Тем не менее, рационалистическая идея прогресса была важным и необходимым этапом в становлении социологии. То же самое относится и к более широкой идее социального закона. Понятие <закон> было основательно дискредитировано в истории социологии тем, что оно часто трактовалось с позиций натурализма, наивного и плоского детерминизма и фатализма. Закон стали понимать как выражение <исторической необходимости>, одной из наиболее распространенных и опасных фило-софско-исторических и социологических фикций нового и новейшего времени. Поэтому серьезные социологи в XX в. обычно либо избегают применять понятие <закон>, либо используют его очень осторожно, подчеркивая его вероятностный характер, а также ограничивая сферу действия того или иного <закона> строго определенными пространственно-временными рамками. Стремясь выразить более или менее устойчивые связи в социальных явлениях и процессах, современные социологи часто бывают гораздо менее смелыми в претензиях и выражениях, чем их коллеги в прошлом. В отличие от последних они стремятся не столько открывать <неизменные естественные законы>, сколько выявлять и исследовать принципы, зависимости, тенденции, каузальные отношения, типы и т. п.

Тем не менее, идея социального закона имела исключительно важное значение для возникновения и становления социологии как науки. Ведь согласно этой идее, социальные явления, так же как и природные, не поддаются произвольному манипулированию; они достаточно прочны и устойчивы, поэтому управлять ими можно лишь в ограниченных пределах и только опираясь на них самих; им свойственны пространственная и временная упорядоченность, доступная рациональному постижению. Все это означало, что наука о социальных явлениях возможна и необходима.

**4. Идея метода**

Представление о социальном законе заключало в себе одновременно онтологическое и эпистемологическое обоснование зарождавшейся социологии. Но требовалось еще доказать, что существуют и могут быть найдены способы познания социальных законов, а также показать, каковы эти способы. Для построения новой науки необходимо было утвердить ее методологический статус, т. е. продемонстрировать, что ее познавательные инструменты в принципе соответствуют тому эталону научной методологии, который сформировался в европейском научном сообществе XVI-XDC вв.

Этот эталон формировался одновременно с отказом от эталонов научности, господствовавших ранее. Наука средневековья была целиком воплощена в теологии и схоластике. Наука гуманистов, образовавших в Европе <республику ученых> (XIV-XVI вв.), в человеке видела центр и цель бытия; соответственно она выдвигала на первый план гуманитарное знание и художественную культуру: словесность, риторику, грамматику, поэзию и т. п.

В противовес теологическому, схоластическому и гуманистическому стандартам научности и <учености> в XVI-XVIII вв. в ходе и в результате великой научной революции в Европе сформировался новый эталон научности. Его основу составляла ориентация на создание и развитие <естественной> науки, не в том смысле, что это была только наука о природе, но и, главным образом, в том, что она должна была опираться на <естественное> мировоззрение. <Естественное> при этом понималось в трех смыслах: <во-первых, как свободное от всего сверхъестественного, во-вторых, как рациональное, основанное на чистом разуме или, как тогда выражались, естественном свете; наконец, в-третьих, как возможно более согласованное с новейшими успехами тогда же и возникшего механического естествознания> [27, 13-14].

Общенаучным методологическим эталоном стала тогдашняя физика, особенно такой ее раздел, как механика. Следует иметь в виду, что в XVI- XVIII вв. термин <физика> имел гораздо более широкое значение, чем впоследствии. Им обозначали изучение всех природных объектов. Например, в знаменитом <Всеобщем словаре> французского языка Антуана Фюретьера (1690) физика определялась как <наука о естественных причинах, которая объясняет все небесные и земные явления>. В том же значении, что и физика, использовался и термин <физиология>, также применявшийся ко всей естественной науке в целом. Таким образом, <физика> и <физиология> представляли собой определенный, <естественный> способ видения всего мира, включая мир человека и общества.

Принципы механического естествознания, тесно связанного с математикой и техникой, были разработаны и применены в исследованиях ученых - творцов великой научной революции: Н. Коперника, У. Гильберта, И. Кеплера, Г. Галилея, X. Гюйгенса и главным образом И. Ньютона. Эти принципы получили обоснование в философских трудах Ф. Бэкона, Т. Гоб-бса, Р. Декарта, Дж. Локка, Г. В. Лейбница, X. Вольфа, И. Канта и др.

Важной особенностью этого естественнонаучного мировоззрения, отличавшей его, в частности, от прежней натурфилософии, была переориентация с онтологической проблематики на методологическую и, шире, эпистемологическую: наука этого времени исследует не только и не столько бытие <само по себе>, сколько его соотношение с познанием, пути и средства его познания, факторы достоверности и истинности знания. Эта же особенность проявилась в том, что наука отмеченного периода рассматривает свой объект не как <реальный>, а сконструированный, идеальный объект [33, 186, 399^00 и ел.] .

Проблема метода находилась в центре внимания двух главных идеологов науки нового времени: Фрэнсиса Бэкона (1561-1626) и Рене Декарта (1596-1650). Бэкон доказывал преимущество эмпирического, опытного метода познания и исследовал некоторые его разновидности. Он создал, в частности, теории индукции и эксперимента, а также разработал учение об <идолах разума>, препятствующих постижению истины. Бэкон подчеркивал, что не просто непосредственные чувственные данные, а целенаправленно организованный опыт, т. е. эксперимент, приводит ученого к истине. <Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте>, - утверждал он [34, 34].

В отличие от Бэкона Декарт обосновывал исключительное значение разума как источника и средства познания. Сам неоспоримый факт деятельности разума служил в его глазах абсолютным доказательством реальности субъекта этой деятельности, человека, и вместе с тем - гарантией достоверности знания о ее объекте. В этом смысл знаменитого тезиса Декарта (<Я мыслю, следовательно существую>). Под методом он понимал <точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без лишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно> [35, 89]. Декарт стремился найти и сформулировать универсальные правила, которые позволяли бы человеку, независимо от его склонностей и способностей, всегда и везде постигать истину. Методологическим идеалом для него была математика.

Эмпиризм и рационализм, родоначальниками которых явились, соответственно, Бэкон и Декарт, - это противоборствующие направления в истории философии. Первое рассматривает в качестве единственного или главного источника познания опыт, второе - разум. Но в науке нового времени эти две теоретико-познавательные позиции не исключали друг друга, а, наоборот, друг друга предполагали и дополняли. К тому же Бэкон, доказывая ведущую роль <метода опыта>, подчеркивал, что он начинается с упорядочения и систематизации, т. е. с мыслительных процедур, а Декарт, придавая первостепенное значение рациональному методу, отнюдь не отвергал роль опыта в познавательном процессе.

Таким образом, в эпоху, непосредственно предшествующую возникновению социологии, идеальная, эталонная наука в методологическом отношении была одновременно рациональной и эмпирической, экспериментальной. Собственно, <естественное>, рационально-эмпирическое и научное знание представляли собой одно и то же.

Помимо рационализма и эмпиризма другими характерными чертами научной методологии этой эпохи стали следующие:

1) феноменализм, т. е. идея о том, что наука способна познавать не сущность вещей, а только явления и отношения между ними;

2) антителеологизм: исключение из научного мышления понятия цели, тенденция к замене вопроса <зачем?> вопросами <как?>, <каким образом?>;

3) стремление к точному измерению изучаемых объектов (до нового времени явления природы считались не поддающимися такому измерению);

4) активность (в отличие от созерцательного характера античной науки): тенденция к теоретическому конструированию объекта науки в виде идеального объекта, с одной стороны, и к практическому его конструированию (в виде эксперимента и механико-технических приложений и нововведений) - с другой [33, 298, 429; 21, 492, 426-427 и ел.];

5) тесная связь научной и практической методологии, выразившаяся в невиданном ранее и вне Европы сближении науки и техники, - еще одна особенность, непосредственно вытекающая из предыдущей или же составляющая ее частный случай5.

К перечисленным особенностям со второй половины XVIII в. добавляется еще одна, о которой отчасти уже шла речь в предыдущем параграфе. Это стремление рассматривать исследуемые явления историчес-

5 При этом техника и механика, объединяющая в себе науку и искусство, понимались не как господство и произвол человека над природой, а как высвобождение ее собственных сил и потенций путем искусного подчинения ей. <Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом>, - утверждал Ф. Бэкон [34,12].

Идея прогрессивного развития к началу XIX в. постепенно становится важной общенаучной идеей. Помимо исторических и философс-ко-исторических трудов Фергюсона, Тюрго, Кондорсе, Гердера и др. она имела своим источником сформировавшийся в естественной науке и философии XVIII в. принцип градации живых существ. Этот принцип был затем развит в представление о <лестнице существ> от минералов до человека. Ж.-Б. Ламарк в своей <Философии зоологии> (1809) истолковал <лестницу существ> как эволюцию от низших существ к высшим, происходящую под влиянием внутренне присущего организмам стремления к прогрессу. Ранее Бюффон развивал идею <трансформизма> и выдвинул гипотезу о семи периодах истории Земли, предположив, что только в последние периоды на планете появились растения, затем животные.

Эти теории явились существенным дополнением к научной картине мира XVI-XVII вв., изображавшей его преимущественно статичным. Представление о прогрессивном историческом развитии мира обусловило становление и последующее развитие целой группы соответствующих методов: историко-генетического, сравнительно-исторического, метода <сопутствующих изменений>, метода <пережитков> и т. д. Развиваясь одновременно и в геологии, и в биологии, и, конечно, в челове-кознании, эти идеи и методы способствовали конкретной реализации методологической установки Ф. Бэкона на эмпирическое, экспериментальное и индуктивное познание действительности. Социология возникла как распространение единого общенаучного <естественного> (<физического>, <физиологического> и т. п.) мировоззрения на сферу социальных явлений. Еще Ньютон считал, что <было бы желательно вывести из начал механики и остальные явления природы>, включая, разумеется, и социальные. Эту точку зрения в принципе разделяло все научное сообщество вплоть до непосредственного предшественника социологии - Сен-Симона.

Сен-Симон считал, что <существует только один порядок - физический>. Видя задачу своей жизни в том, чтобы <выяснить вопрос о социальной организации>, он стремился возвысить науку об этой организации до уровня наук, основанных на наблюдении. Вот почему он трактовал науку об обществе как <социальную физику> и <социальную физиологию>, выражая тем самым умонастроение научного сообщества в целом. Это умонастроение проникло и в литературную среду, где с 20-х годов XIX в. возникает мода на <физиологические>, т. е. основанные на наблюдении, описания различных сторон жизни человека и общества. Так, у Бальзака, утверждавшего, что <моральная природа имеет свои законы, как и физическая природа>, мы встречаем <Физиологию брака> (один из романов <Человеческой комедии>), <Физиологию туалета>, <Гастрономическую физиологию>, <Физиологию служащего>, <Историю и физиологию парижских бульваров>.

Поскольку зарождавшаяся социология считала общество частью природы, а себя - одной из естественных наук, основанных на <естественном> мировоззрении, ее методологическому идеалу были свойственны все отмеченные выше черты <естественной> науки XVII - начала XIX в.: рационализм; эмпиризм; феноменализм; антителеологизм; стремление к точному измерению; теоретическая и практическая активность; тесная связь научной и практической методологии; а также, со второй половины XVIII в. - историко-эволюционистские и историко-прогрессис-тские воззрения.

Эмпирико-рационалистическая научная программа Бэкона-Декарта применительно к науке об обществе осуществлялась посредством ассимиляции этой наукой достижений самых разных научных дисциплин: сформировавшихся и еще только зарождавшихся, естественных и гуманитарных. Это были, в частности, факты, идеи и методы истории, этнографии, географии, статистики (под которой первоначально понимали детальное описание особенностей отдельных государств). Интерпретация данных этих дисциплин с позиций <естественного> мировоззрения и методологии механико-математического естествознания в приложении к обществу составляла прообраз будущей социологии.

Особое место среди дисциплин, предшествовавших возникновению собственно социологии, занимает зародившаяся в XVII в. <политическая арифметика>. Ее наиболее видными представителями были англичане Джон Граунт и Уильям Петти. Термином <политическая арифметика> первоначально обозначалось любое теоретическое исследование социальных явлений, основанное на количественном анализе. Уильям Петти (1623-1687), выдающийся экономист, статистик, врач, физик и механик, изобрел сам термин <политическая арифметика>. В своем сочинении <Политическая анатомия Ирландии> (1672) он прямо указывал на идеи Ф. Бэкона как на источник своей методологии. В своей <Политической арифметике> (впервые опубликованной в 1691 г.) он также стремился осуществить бэконовский идеал науки применительно к социальным явлениям. <...Я вступил на путь выражения своих мнений на языке чисел, весов и мер (я уже давно стремился пойти по этому пути, чтобы показать пример политической арифметики), употребляя только аргументы, идущие от чувственного опыта, и рассматривая только причины, имеющие видимые основания в природе> [36, 156].

Идеи <политической арифметики> У. Петти и Дж. Граунта нашли продолжение в идее <социальной математики> Кондорсе и в труде основоположника демографии Томаса Мальтуса <Опыт о законе народонаселения> (1798).

<Естественная>, <социально-физическая> методология формирующейся социологии стала входить в противоречие с господствовавшим в XVII- XVIII вв. взглядом на общество как на искусственное образование, результат целенаправленной деятельности человека. Под влиянием этой методологии в начале XIX в. преобладающей становится иная социальная онтология, основанная на идее общества как результате действия естественных причин. При этом идея искусственного характера общества не исчезла; просто <искусственное>, связанное с деятельностью человека, стало трактоваться как проявление и высвобождение естественных сил, действующих в обществе. Такое понимание оставляло простор для целенаправленного совершенствования общества на основе этих сил. Подобно тому как в механике нового времени соединились наука и искусство, в <социальной механике>, т. е. в зарождавшейся социологии, изучение социальных явлений рассматривалось как этап или элемент их создания и совершенствования. Соединение физики с техникой послужило стимулом к тому, чтобы постараться соединить <социальную физику> с <социальной техникой>: изобретениями, нововведениями, реформами в сфере социальных механизмов.

Вместе с выдвижением на первый план <естественной> точки зрения на общество преобладающей становится и точка зрения социального реализма: представление об обществе как о сущности особого рода, не сводимой к составляющим его индивидам, как об особого рода вне-индивидуальном и сверхиндивидуальном существе. Если ранее социально-реалистическая позиция обосновывалась главным образом моральными и религиозными аргументами, а социально-номиналистская, индивидуалистическая (присущая философам-просветителям, экономистам либерального направления, этикам-утилитаристам) - научными, то в первой половине XIX в. эти две позиции поменялись местами: <Противники индивидуализма говорят от имени науки, а их опровергают доводами морального, идеального характера> [37, 523].

Таким образом, идея общества как особого естественного образования соединилась с идеей естественной науки, т. е. знания о неизменных естественных законах, прежде всего законе прогресса, знания, получаемого рациональными и эмпирическими методами и способного обеспечивать практическое усовершенствование социальных механизмов (или, иначе говоря, прогрессивное развитие социальных организмов), опираясь на их естественные тенденции и подчиняясь им. Из соединения этих идей и родилась новая наука.

**5. Заключение: когда и где начинается социология?**

Существуют различные точки зрения на вопрос о времени и месте возникновения социологии. Одни историки науки относят зарождение социологии к античности, другие - к XVII-XVIII вв., третьи - к XIX в., а четвертые - лишь к XX столетию. По-разному определяется и место возникновения этой науки. Одни считают, что социология - это явление изначально европейское. Другие находят ее зачатки в обществах древнего Востока, например, в Индии или в Китае.

Некоторые исследователи не без оснований находят прообраз социологии в творчестве арабского историка и социального философа Ибн Халъдуна (1332-1406). Он разрабатывал идеи, занимавшие впоследствии важное место в развитии социологического знания. К ним, в частности, относятся следующие: о сущности общества и социального взаимодействия; о роли разделения общественного труда в поддержании социальной солидарности; о типах, образах жизни, или <состояниях> общества (<животная>, сельская и городская жизнь); о социальной эволюции; о месте производительного труда в жизни общества; о влиянии географической среды на социальную жизнь; о законосообразности социальных явлений; о значении опыта в социальном познании и т. д. (см. фрагменты из Ибн Хальдуна в: [38, 559-628; 39,121-155]).

Тем не менее, в древних и восточных обществах можно обнаружить лишь некоторые элементы социологического знания, но еще не социологию как таковую. То, что мы сегодня воспринимаем эти элементы как социологию, обусловлено тем, что у нас есть возможность ретроспективного взгляда на них, взгляда с позиций науки уже сформировавшейся, но сформировавшейся в целом в другое время и в другом месте. Точно так же, например, мы можем найти элементы буддизма или ислама внутри европейской культурной традиции; тем не менее, мы достаточно достоверно и точно определяем время и место зарождения и становления этих религиозных учений: буддизм возник в Индии в VI-V вв. до н.э., а ислам - в Западной Аравии в VII в.

Из предыдущего изложения следует, что возникновение социологии явилось результатом соединения ряда интеллектуальных и социальных факторов, которые пересеклись в определенный исторический период в определенной точке мирового культурного пространства. Этим периодом стала первая половина XIX в., а этой точкой - Западная Европа. В это время и в этом месте произошло рождение новой науки - социологии. Далее началось ее развитие и распространение в самых разных социокультурных ареалах земного шара. Предыстория науки закончилась, началась ее история.

Разумеется, граница между предысторией и историей социологии в значительной мере условна. Как уже отмечалось, переход из одного состояния науки в другое - не событие, а процесс, достаточно длительный и масштабный. В известном смысле история социологии не имеет начала или же она начинается постоянно, в том числе и теперь. Ведь в процессе своего развития наука постоянно вновь определяет и переопределяет свои принципы, границы, предмет и методы.

Когда мы говорим, что история социологии началась в Западной Европе в первой половине XIX в., то имеем в виду следующее. Соединение описанных в этой главе идейных предпосылок привело к тому, что начали определяться базовые критерии социологического знания, соответствовавшие тем эталонным общенаучным критериям, которые сформировались в научном сообществе. Это сообщество и его социальная среда осознали необходимость и возможность создания новой науки. Она начала обретать собственное самосознание, что выразилось, в частности, в появлении нового термина - <социология>, который постепенно стал главным, а затем единственным термином, обозначающим новую науку.

Многие ученые и социальные реформаторы в это время связывали свои надежды на усовершенствование общества с появлением науки о нем. Они ждали появления новой науки и призывали к ее созданию. Но этого, разумеется, было недостаточно. Для возникновения новой науки требовались огромные усилия по ее созданию. Эти усилия были сделаны пионерами социологической мысли. Именно благодаря им социология стала конституироваться в самостоятельную научную дисциплину со своей собственной историей. О них пойдет речь в следующих лекциях.

**Список литературы**

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983.Т. 4.

2. Луций Анней Сенека. О благодеяниях (De beneficiis), кн. IV, гл. 18 // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.

3. Спекторский Е. Понятие общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения. Варшава, 1911.

4. Bossuet. Politique tine des propres paroles de 1'Ecriture Sainte // Oeuvres choisies de Bossuet. Versailles, 1822. T. XXI.

5. Монтескье III. О духе законов // Монтескье ТТТ. Избр. произведения. М., 1955.

6. Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1.

7. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Там же. М., 1991. Т. 2.

8. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.

9. Руссо Ж.-Ж. О политической экономии // Там же.

10. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993.

11. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.

12. Штейн Л. Социальный вопрос с философской точки зрения. М., 1899.

13. Энгельс Ф. Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 16.

14. Зомбарт В. Социализм и социальное движение. СПб., 1906.

15. Dauzat A., Dubois J., Mitterand H. Nouveau dictionnaire iitymologique et historique. P., 1971.

16. Sombart W. Der proletarische Sozialismus (). 1 Bd. Die Lehre. Jena, 1924.

17. Saint-Simon C.-H. La Physiologic sociale. Oeuvres choisies. P., 1965.

18. Аверинцев С. С. Судьба // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.

19. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1.

20. Аристотель. Физика // Там же. М.,1981. Т. 3.

21. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.

22. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты.

23. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения.: В 2 т. М., 1957. Т. 1.

24. Монтескье Ш. Размышления о причинах величия и падения римлян // Монтескье Ш. Избр. произведения.

25. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.

26. Сен-Симон. Труд о всемирном тяготении // Сен-Симон. Избр. сочинения. М.-Л., 1948. Т. 1.

27. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Киев, 1917.

28. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984.

29. Тюрго А. Р. Последовательные успехи человеческого разума // Тюрго А. Р. Избр. филос. произведения. М., 1937.

30. Тюрго А. Р. Рассуждение о всеобщей истории // Там же.

31. Кондорсэ М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. СПб., 1909.

32. Сен-Симон. Рассуждения литературные, философские и промышленные // Сен-Симон. Избр. сочинения. М.-Л., 1948. Т. П.

33. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). М., 1987.

34. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1978. Т. 2.

35. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950.

36. Петти В. Политическая арифметика // Петти В. Экономические и политические работы. М.,1940.

37. Мишель А. Идея государства: Критический очерк истории социальных и политических теорий во Франции со времени Революции. М., 1909.

38. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.

39. Игнатенко А. А. Ибн Хальдун. М., 1980.