

© 1998 г.

**Ю.Н. ДАВЫДОВ**

## **МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЕ УСТОИ СОЦИОЛОГИИ XIX ВЕКА**

---

*ДАВЫДОВ Юрий Николаевич - доктор философских наук, заведующий сектором  
Института социологии РАН.*

---

Прошлое столетие справедливо считают веком социологической классики. Речь идет не только о явной ориентации "отцов-основателей" новой науки на принципы классического естествознания (выдвинутые Галилеем и Ньютоном для физики и астрономии), характерной, впрочем, не только для первых социологов, но и еще до них для некоторых философов XVII-XVIII вв., в частности, для Гоббса и Канта. О том же свидетельствуют и теоретические построения, которые создавали ведущие социологи XIX в., стремившиеся к систематической целостности и монистичности изложения своих идей. Но еще более характерно в данной связи ярко выраженное стремление к профессионализации обществознания, к его самоутверждению как самостоятельной научной дисциплины, которая должна обладать таким же "статусом", что и уже доказавшие свою профессиональную значимость естественные науки: математика, физика, химия, физиология, медицина, биология. Этому стремлению выработать собственную форму научности, обретя которую социология могла бы встать в один ряд со всеми другими научными дисциплинами, она в период своего возникновения была обязана своей классичностью едва ли не больше, чем чему-либо другому. Но в то же время пример здесь подал уже сам Конт, когда возвел свою науку об обществе (обозначенную шокирующе "кентаврическим" словосочетанием "социо-логия") на высшую ступень своей строго иерархизированной "системы наук", тем самым резко "отличив" ее от остальных гуманитарных дисциплин.

Слишком далеко зашедший, а потому оказавшийся вовсе не безобидным процесс самоуподобления "социальной науки" естествознанию XVII-XIX вв. в прошлом столетии совпал с ее торопливой и не свободной от "передержек" профессионализацией. Тем самым были predeterminedены "ход и исход" эволюции классической социологии, и не только ее несомненные приобретения, но и очевидные утраты. Произошло контрапунктическое совпадение двух разнопорядковых процессов - собственно теоретического и социокультурного. Оно-то и определило как контово, так и марксово понимание социально-научного знания. В глазах Конта последнее предстало не только в

ореоле "наивысшей" научной дисциплины, но и в образе абсолютно нового, позитивистского вероучения. Что же касается Маркса, то он считал свою версию этой новой дисциплины "единственной, до конца последовательной" в своем - воинствующем - "научном атеизме" наукой. В обоих случаях имела место сциентистская абсолютизация (временами доходившая до прямого обожествления) той культурно-исторической формы, какую получило в Европе в XVIII-XIX вв. научное знание. На этой основе Конт проводил свое основополагающее разграничение между "социологической" наукой, с одной стороны, и "религиозно-мифологическим сознанием" и "метафизикой" - с другой, а Маркс - между своей "подлинно научной" социальной теорией и "утопией" и "идеологией".

В обоих случаях непроходимая граница фактически проводилась по линии, определяемой парадигмой научности, заданной классическим естествознанием Нового времени. Все, что не умещалось в этих (культурно-исторически определенных) границах, квалифицировалось как антинаучная мифология, метафизика, идеология и т.п., подлежащие "научной критике" (если не разоблачению - как у марксистов). Однако, не имея (в отличие от естествознания) возможности доказать свою научность экспериментально, обществознание было вынуждено искать иные, окольные способы удостоверения своей научной состоятельности. Поскольку "позитивная" социальная наука формировалась в русле просветительской традиции (давно уже противопоставлявшей светский культ галилеевски-ньютонической науки религиозному), для нее, не выработавшей еще собственной методики и техники, аналогичной естественнонаучной, долгое время не оставалось иного способа демонстрации своей научной релевантности, кроме вышеупомянутой критики. У Конта основным орудием критики стал знаменитый "закон трех стадий". Честь его открытия Конт приписал себе, хотя историки социологии фиксируют нечто аналогичное этому "закону" еще у Кондорсе и даже у Тюрго, не говоря уже о Сен-Симоне. Сам этот факт свидетельствует о том, что упомянутый "закон" по сути дела лишь выявил "ход мысли", автоматически воспроизводившей догматику просветительского сознания вообще.

У Маркса сходную роль играл постулированный им "закон" идеологического извращения социальной реальности или иллюзорного отражения действительности, определяющего сознание эксплуататорских классов. Неустанным разоблачением такого "превращенного сознания", примерами которого буквально изобилуют тексты основоположников марксизма (не говоря уже об их многочисленных эпигонах), кроме всего прочего, имели своей целью доказательство "подлинной научности" той версии социологической теории, которую они развивали в противоположность всем остальным, имевшим хождение в их эпоху. Это, также как и бесчисленные ссылки Конта на свой "закон трех стадий", было свидетельством стремления знания об обществе доказать обоснованность своих притязаний на "подлинную научность", не имея при этом возможности сослаться на авторитетное заключение эксперимента. Обе тенденции говорили о том, что идея научной **подлинности** явно оказалась *idée fixe* для социологии прошлого столетия. Эта идея, использованная классической социологией в качестве мощного средства само-

утверждения, обернулась однако на исходе XIX века против нее самой, когда даже такие ее приверженцы, как Дюркгейм, начали квалифицировать ее как "преднаучную" стадию эволюции социальной науки.

Учитывая то, какую роль сыграла в самосознании классической социологии прошлого века такая идея науки и подлинной научности, не приходится удивляться тому, что исследование науки, ее истории, ее возрастающего общественного значения, проблематика классификации научных дисциплин (с целью определения места социологии в "системе наук") играет очень значительную роль у Сен-Симона, который первым выдвигал идею "естественно-научного" изучения общества, заимствованную у него его учеником-оппонентом (Контом). Кстати сказать, именно с этим ощущением вторичности Конта по отношению к "великому утописту" Сен-Симону, которым в молодости увлекался и Маркс, прежде всего связано довольно прохладное отношение последнего к контовскому социологическому учению. Хотя при этом нельзя целиком сбрасывать со счетов мотив ревности одного претендента на роль создателя "подлинной науки об обществе" в отношении другого. По сути дела то, что составляет стержень социологии Конта - его концепция "трех стадий" (или состояний) социокультурной эволюции, среди которых высшей (и последней) объявлялась научная (она же, как оказалось, и промышленная), есть не что иное как философия истории науки, предполагающая умозрительное рассмотрение также ее предыстории и генезиса. Дюркгейм прав: это, действительно, была еще "не совсем" социология, особенно если брать ее в специфически контовском, то есть позитивистском смысле.

Анализ контовского "закона трех стадий", в котором каждая последующая стадия "отменяет" предшествующие ей не только по причине обнаруживающейся неистинности их, но и вследствие их "устарелости", подводит нас к констатации еще одной основополагающей идеи, лежащей в фундаменте классической социологии. Речь идет об идее Прогресса, которую XIX столетие заимствует от XVIII-го, названного веком Просвещения. У Сен-Симона, более непосредственно связанного с мировоззрением этого века, бросается в глаза постоянная апелляция к Прогрессу и повсюду ощущается связь этой идеи с образом обожествленной Науки. У Конта Прогресс расшифровывается - и тем самым опосредуется "законом трех стадий", освобождающим позитивистов от необходимости лишней раз ссылаться на эту предельную абстракцию, постулирующую "поступательное развитие человечества". У Маркса та же самая абстракция конкретизируется с помощью идеи сменяющихся и диалектически "снимающих" одна другую общественно-экономических формаций. Причем просветительский "принцип прогресса" расшифровывается - в гегелевском духе - как "закон отрицания отрицания", в соответствии с которым предыдущая формация "отрицается" последующей, чтобы затем самой подвергнуться аналогичной операции со стороны формации, приходящей ей на смену. В общем три марксовы Отрицания оказываются друг к другу примерно в таком же отношении, что и три контовских Стадии ("состояния").

В дальнейшем, например, у Спенсера и у его ближайших последователей, стадии прогресса интерпретируются несколько иначе, однако и у них (а они наряду с последователями Конта и Маркса составляли среди социологов прошлого века подавляющее большинство) незыблемым оставался и сам принцип прогресса, и способ подразделения его на основные "стадии". В целом различия в социологическом "лагере прогрессистов" были связаны не с самим (незыблемым) убеждением относительно "поступательного" - от низшего к высшему - характера общечеловеческого развития, а с тем, каким образом отдельные социологи справлялись с неудобными вопросами общей теории прогресса, и прежде всего с вопросом о том, как объяснить при такой точке зрения исторические периоды, характеризующиеся общественным регрессом, когда явно доминировала тенденция "попятного" движения истории - от сложного к примитивному, от более развитого к менее развитому, нередко завершавшегося гибелью целых цивилизаций. (Этот вопрос был специально тематизирован одним из ближайших преемников Конта - Г. де Греефом [1].)

Не менее болезненным для приверженцев просветительской теории прогресса, переведенной на язык социологии, был вопрос о конкретной цене "перехода" от одной стадии "прогрессивного развития" к другой. Зачастую эта цена могла измеряться "мирадами" человеческих жизней, и далеко не все были готовы принять ее с такой же легкостью, как, скажем, Гете, Гегель или Маркс (оправдываемые, да и то не всеми и не всегда, лишь тем, что эту свою готовность они обнаружили только в пределах своей поэзии и отвлеченной теории). Далеко не всех могла удовлетворить контовская "локализация" этого вопроса в рамках одной-единственной, а именно "критической" (то есть метафизической) стадии "общечеловеческого" (а фактически западноевропейского) развития. Отсюда - неизбежный "раскол в прогрессистах", каждый из которых должен был решать все эти "проклятые проблемы" Прогресса на свой страх и риск, грозивший в не столь уж отдаленном будущем общетеоретическим кризисом классической социологии. Ибо речь шла не больше и не меньше как о потрясении одного из ее фундаментальных устоев. Вот так представляются перспективы прогресса. В заключении книги де Греефа "Общественный прогресс и регресс":

«... Полные общественные перегруппировки становятся тем более затруднительными, чем выше и совершеннее общественный строй. Отсюда вытекает, в самом деле, что для организации высокого порядка регресс становится все более утопическим и маловероятным. Всякий шаг вперед укрепляет сделанные уже завоевания и обеспечивает новый прогресс в будущем. Точно так же всякий прогресс укрепляет и развивает веру в прогресс.

Никогда еще, ни в один момент человеческой истории цивилизация не распространялась на такое громадное пространство и не была так сложна, как теперь. Никогда еще ее координационные органы не были так совершенны. Прогрессивное развитие общества таким образом обеспечено в несравненно большей степени, чем в предшествующие эпохи...

Общественное счастье, как и индивидуальное здоровье, состоит в нормальном отправлении всех функций при соответствующих условиях данного

общественного строя. Оно никогда не бывает абсолютным. По необходимости счастье бывает всегда относительным и изменчивым. Сам прогресс и вера в прогресс предполагают неудовлетворенность потребностей, желаний, стремлений и неосуществимость идеала, - а следовательно известное страдание. Чем выше общество, тем сильнее в нем чувствительность к удовольствию и страданию, но это - благоприятное условие для дальнейшего прогресса, и само страдание превращается таким образом в радость» [I, с. 335-336].

Такова итоговая "формула прогресса", на которой в конце прошлого века утвердился "прогрессистский лагерь" классической социологии. Однако далеко не все социологи XIX века могут быть безоговорочно причислены к этому героически-оптимистическому лагерю. К нему, например, не так уж легко отнести Фердинанда Тенниса, хотя в целом он безусловно может быть причислен к социологам классического стиля. Дело в том, что, согласно его основополагающему различению двух важнейших форм социальности - "общины" ("сообщества") и "общества", историческая эволюция вела от первой ко второй. Между тем, при всем своем стремлении быть "ценностно нейтральным" Теннис, сопоставляя эти две формы человеческого "общения" (если воспользоваться термином из аристотелевской "Политики"), усматривал несомненные преимущества первой, которые безвозвратно утрачивались с переходом ко второй. Так что очевидные достижения цивилизации, какие приносило с собой прогрессивное развитие "общества" (в теннисовском смысле этого термина), оказываются - в свете дихотомии, предложенной этим социологом - обесцененными из-за невозможности восполнить утрат: потери очевидных преимуществ непосредственного общения, какими пользовались люди в условиях их "общинного" существования.

Поскольку при этом не предполагается, как это было у Маркса, возврат ("на новом витке спирали", развертывающейся "вперед и выше") к изначальному "сообществу", постольку теннисова общесоциологическая схема, при всех оговорках ее автора, в целом выглядит скорее как "ретроспективная", чем прогрессивная. Это было нечто в роде социологического руссоизма, где идеализированного "естественного человека" заменила столь же "естественная" (органически-непосредственная) общность. Этот факт весьма симптоматичен в свете того "прощания с прогрессом", идея которого уже пробивала себе дорогу в немецкой культурфилософии последней трети прошлого века, некоторые представители которой (например, Ницше) вновь и вновь обращались к руссоистской версии кинизма, противопоставляя ее прогрессистскому прекраснодушию. Этим родом прекраснодушия отмечена и дюркгеймовская концепция двух социально-исторических типов "солидарности", которая стоит в явно полемическом отношении к вышеупомянутой дихотомии Тенниса (чье стимулирующее влияние он, безусловно, испытал). То, что у немецкого социолога характеризуется как органическая форма общения, в основополагающей работе Дюркгейма "О разделении общественного труда" фигурирует, напротив, как "механическая солидарность".

И наоборот, теннисовская "общественная" форма взаимоотношения атомизированных индивидов, отличающаяся утилитарной рассудочностью и юридическим формализмом, всплывает в рассуждениях французского социолога как

"органическая солидарность". Источником же этой "органики" оказывается у Дюркгейма современное "разделение труда": то самое, кстати, которое в русле немецкой традиции критиковалось за его враждебность к разрушаемой им изначальной целостности индивида. Из этой очевидной идеализации современного разделения труда (одной из тех, что изобретали в соответствии с восточной мудростью: "Если не можешь любить кого хочешь - люби кого можешь") возникла его прогрессистская утопия. Ее "научно-социологическим ядром" была непоколебимая дюркгеймовская вера в то, что объединение трудящихся в профессиональные корпорации, которые, как предполагалось, должны были сплачивать их уже в силу объективной взаимозависимости специализированных технических функций, выполняемых каждым из них в едином производственном процессе, будет способствовать их прогрессирующей социализации, приближая к осуществлению морального социалистического идеала. Иначе говоря, предполагалось, что объективная - технико-технологическая - взаимозависимость людей как "винтиков" единого производственного механизма, опиравшаяся на углубляющуюся профессионализацию и специализацию их труда, будет с автоматической неизбежностью сопровождаться возрастанием их - субъективного, личностно-волевого - влечения к социалистическому "общезитию".

Как видим, точка зрения Дюркгейма - приверженца контовской линии в классической социологии прошлого века - не так уже далека от марксовой. Тождество общей для них "метатеоретической" идеологии прогресса приводило к постоянному сближению и к соприкосновению дюркгеймианства с марксизмом.

Третьей метатеоретической предпосылкой, обусловившей единство доминирующих тенденций в развитии социологии XIX столетия является то, что со времен средневековых схоластов носило название "реализма" (не путать с более поздним употреблением этого понятия как в философии, так и в эстетике и в искусствознании). Во времена их знаменитого спора этот термин означал воззрение, согласно которому предельно общие понятия ("универсалии") обладают своей собственной, умопостигаемой реальностью, принципиально отличной от "эмпирической", согласно более позднему словоупотреблению, реальности единичных вещей. И поскольку реальность "всеобщего" рассматривалась приверженцами такого "реализма" как нечто онтологически первичное, постольку они ей приписывали безусловный приоритет по отношению ко всему "единичному". Взятое в применении к обществу это воззрение, получившее впоследствии название "социального" или "социологического" реализма, с самого начала предполагало (что мы встречаем уже у Платона и Аристотеля) безусловный приоритет социума по отношению к составляющим его индивидам. Идея такого приоритета (то, каким образом он предстал: был ли сформулирован сознательно и изначалью, как у Конта, или же утверждался, так сказать, в конечном счете, как это получалось в "Немецкой идеологии" Маркса и Энгельса - менее существенно) доминировала в сознании всех классиков социологии XIX в.

Такая самая общая методологическая установка в социологии прошлого века была метатеоретической, также как и диаметрально противоположная ей "номиналистическая" (они обе метатеоретичны в том смысле, что выступают в качестве исходных принципов и недоказуемы "чисто теоретически"). "Реалистическая установка" определила то, что позднее в социальной философии и в социологии называли социологизмом. Однако, во-первых, она была продумана и выражена разными классиками социологии не с равной степенью ясности и отчетливости; во-вторых, она, отчасти в силу этой причины, проводилась ими не в одинаковой мере последовательно. Наименьшей последовательностью ее проведения отличались, пожалуй, социологические воззрения Дж.Ст. Милля, явно колебавшегося между "социологическим реализмом" и "социологическим номинализмом". Нельзя безоговорочно квалифицировать как "социологический реализм" и спенсеровскую версию социологии.

У Спенсера особенно заметно то, как он, пытаясь развить социологическую теорию, руководствуясь "номиналистическим принципом", то есть начиная социологическую дедукцию с такой "социальной единицы", как "отдельный" первобытный человек [2, с. 7], сам того не замечая, переходит на противоположную метасоциологическую позицию. Во-первых, он вспоминает, что если, рассматривая современное общество, еще и можно начинать дедукцию с изолированного индивида, то рассуждая о первобытном обществе ее необходимо начинать по крайней мере с семьи. Во-вторых, та аналогия человеческого общества с биологическим организмом, которой Спенсер широко пользуется вслед за Контом, уже сама по себе буквально навязывает ему "реалистический" взгляд на социальную действительность. Таков его постулат, согласно которому общество есть организм потому, что организм устроен также, как общество [2, с. 287-288].

В форме все дальше заходящего "организмизма" (злоупотребления аналогией между обществом и биологическим организмом) "социологический реализм" глубоко укоренился в социологии XIX века. Свидетельство тому - достаточно влиятельная в его последней трети "биологическая социология", как ее определил П. Барт, считавший Спенсера ее родоначальником [3, с. 80-147]. Или "биоорганическая школа", как она идентифицировалась в нашей доперестроечной литературе [4, с. 70-76]. К этой школе обычно причисляются Л. фон Лилиенфельд, А. Шеффле, А. Фулье и Р. Вормс. Их объединяло, если не институционально, то идеологически все дальше заходящее **отождествление** общественного организма с биологическим, причем "организмизм" во многих случаях выступал у них как своеобразная "идеологема". Это отождествление осуществлялось с помощью тенденциозно-расширительно толкуемого понятия "организм", явно превращавшегося тем самым в метафору, утрачивающую остатки содержательного теоретического смысла. И если такая "подмена тезиса" не только не препятствовала распространению подобных метафорических представлений об обществе, но, напротив, способствовала ему, то причина этого состояла в объединении в рамках "организмического" социологизирования, с одной стороны, "социологического реализма", а с другой - сциентистского преклонения перед "духом науки", который, как

тогда представлялось, осенял своими крылами прежде всего биологию - "науку о жизни".

Кроме того, нельзя не учесть и некоторого собственно научного приращения, достигнутого в рамках социологического "организмизма". Уже не говоря о том, что к аналогии общества с биологическим организмом, - к которым нередко прибегали не только Сен-Симон и Конт, но и Маркс (последний, правда, не без оговорок), сыграли определенную эвристическую роль в их исследованиях. И вообще функционалистское видение общественной действительности пробивало себе путь в социологическую теорию прошлого века посредством многократного апробирования и тщательного отбора гипотез, использовавших в качестве "строительных лесов" аналогии между физиологической ролью органов живого организма и функциями общественных институтов в целостных социальных образованиях. Не случайно, что на этом пути "проб и ошибок" наиболее впечатляющих результатов достигал Дюркгейм, последовательно проводивший с помощью этих аналогий линию "социологического реализма", отрефлектированного философски и сознательно положенного в основу его социально-научной методологии.

В дюркгеймовском "социологизме" классическая социология прошлого столетия достигла высшего уровня теоретико-методологической "рефлексивности", став не только итогом исканий XIX века, но и своего рода мостом, связывающим его с XX веком. Дюркгейма можно считать социологом, в известном смысле исчерпавшим теоретико-методологические потенции социологии XIX века, завершившим цикл ее теоретической эволюции и передавшим ее наследие первому поколению иного времени, начавшему поиск новых путей. Решительное настаивание Дюркгейма на последовательном "социологическом реализме", который, конечно, не ограничивался его "(пан) социологизмом" (но достиг в нем кульминационной точки своей эволюции в культурно-исторических рамках XIX века) и потому не может связываться исключительно с дюркгеймианством, как порой полагают некоторые "дюркгеймеды", было сопряжено с двумя обстоятельствами. Первое из них касается внутритеоретических коллизий, вызванных процессами размежевания социологического знания с иными (главным образом гуманитарными) дисциплинами в ходе его профессионального самоопределения и борьбы за общественное признание; второе связано с идеологизацией данного процесса, выражавшей самосознание его инициаторов.

На исходе XIX века главным оппонентом социологии была индивидуальная психология, которая в отличие от "коллективной психологии", "психологии народов" и т.д. естественным образом склонялась к "методологическому номинализму". Эта эмпирически ориентированная (экспериментальная) психологическая дисциплина тогда переживала период быстрого роста и также претендовала на сугубую научность, а потому оказывалась ближайшей конкуренткой социологии. Дюркгейм, настаивавший на радикальной специфике непосредственно коллективной реальности, исследуемой социологией, проводил онтологически "укрепленную" границу между нею и психологией, изучающей индивидуальную психику, проводил, рискуя расколоть надвое



предмет гуманитарного и социального знания. Так что основной задачей социологической методологии оказывалась охрана этой границы.

Однако Дюркгейм не ограничивался гипостазированием упомянутого размежевания, превращавшим теоретико-методологическую границу между двумя научными дисциплинами в пропасть, разделяющую два мира - сугубо внутренний и специфически внешний, и две - реальности дискретно-индивидуальную и континуально-коллективную. Он религиозно освятил это онтологизированное им размежевание, придав обществу, радикально противопоставленному составляющим его индивидам, "статус" высшей ценности; единственного **божества**, допускаемого, согласно его глубокому убеждению, новейшим научно-социологическим мировоззрением. Но это отстояло не столь уж далеко, как могло бы показаться, от тоталитарно-коммунистического взгляда на "общество будущего". С.Н. Булгаков, одним из первых проследивший предварительные стадии аналогичного "метатеоретического" процесса на примере обожествления человечества Фейербахом, Контом и Марксом, имел бы полное право к своему перечню идеологов "человекобожества" (это понятие он заимствовал у В.С. Соловьева, противопоставившего "человекобожество" христианской идее "богочеловечества") добавить Дюркгейма с его утверждением общества в качестве очередного антихристианского кумира.

Подобная экспликация вывода, таящегося в глубинах метатеоретической предпосылки дюркгеймовского "(пан) социологизма" вовсе не случайна. Однако, чтобы осуществить ее, оставалось проявить то, что Белинский назвал "геройством последовательности", а Ницше - "интеллектуальной честностью". Иначе нельзя было теоретически "исчерпать" тот принцип "социологического реализма", который лежал в основании классической социологии прошлого века. А не исчерпав его, социология не могла отправляться на поиски новых путей. И хотя далеко не все классики социологии XIX столетия отдавали, подобно Дюркгейму, в исключительное пользование избранной ими научной дисциплине особую реальность (реальность *sui generis*, как выражался он сам), дуалистически противопоставленную "остальному" миру, - с риском расколоть онтологический принцип единства универсума, а заодно с ним и принцип единства науки (на что сам Дюркгейм не покушался), все же большинство из них считало предметную область социологии - высшим продуктом всей космической эволюции.

Отсюда следует вывод о том, что ими предполагалось, быть может и не всегда осознанно, будто наука, имеющая дело с такого рода привилегированной действительностью - это, как сказал Платон о "политике" - "царская наука", то есть наука для "призванных" осчастливить человечество: либо руководя обществом (по Конту и Дюркгейму), либо "революционно преобразуя его" (по Марксу). В этом состоит источник склонности социологии XIX века, с одной стороны - к своеобразному политическому сектанству (как это было в России, причем и среди позитивистски, и среди марксистски ориентированных социологов), а с другой - к религиозному проповедничеству (характерному для периода становления социологии в США, и не случайно в

первом поколении американских социологов преобладали выходцы из семей протестантских священников).

\* \* \*

Метатеоретический "комплекс" социологии XIX века, в котором на общей почве "социологического реализма" слились обожествление науки Нового времени и абсолютизация идеи Прогресса, обусловил еще одну черту этого культурно-исторического типа социально-научного знания, а именно - **редукционизм** (стремление социологов объяснять более сложные и развитые явления путем сведения их к более простым и менее развитым, но представляющимся в их глазах более фундаментальными). Подобная процедура осуществлялась как правило с помощью **анalogии** - гипотетического утверждения о сходстве изучаемого социального феномена с явлением (явлениями) описанным и исследованным в иной области научного знания. Социологи прошлого века чаще всего обращались к аналогиям с областью физиологии (науки о деятельности живого организма и функционировании его органов), которая наряду с математикой была для них эталоном "подлинной научности". И это не удивительно, поскольку к тому времени биология прочно утвердилась в глазах "широкой общественности" как наука, достигшая наибольших успехов, причем в области, считавшейся, безусловно, "жизненно важной".

Но поскольку для всех упомянутых нами классиков социологии человеческое общество неизменно представало как высшая и наиболее сложная ступень эволюционного ряда, постольку даже с их точки зрения объяснение общественных явлений по аналогии с физическими в силу этого должно было выступать как сведение высшего к низшему, то есть как редукция. И тут могло выручать лишь гипотетическое предположение о наличии "самых общих", универсальных **законов**, единообразно действующих на всех ступенях эволюции. И так, пристрастие социологов XIX века к постулированию все новых и новых "общих законов" объяснялось не одним лишь стремлением уподобить социальную науку "естественной". Однако этот "обходной маневр" не спасал их от редукционизма, а лишь тщательно скрывал его под облачением "общих законов". Это лишь загоняло редукционистскую тенденцию вглубь, препятствуя ее распознаванию как патологического симптома недуга, более серьезного оттого, что его глубинным источником оставалась непроясненность вновь и вновь заострявшейся, но неотрефлексированной проблемы соотношения между прогрессистским принципом непрерывного развития от низшего к высшему, то есть **изменения**, с одной стороны, и универсалистским постулатом о **неизменности** всеобщих законов - с другой.

Данное противоречие в теоретической социологии XIX века достигло своей кульминационной точки у Дюркгейма, которому пришлось приложить невероятные интеллектуальные усилия для того, чтобы хоть как-то примирить свою универсалистскую веру в "единство науки", а, соответственно, и в принципиальное единство "общих законов" с собственной концепцией человеческого общества как реальности *sui generis*. Не менее трудно было и дюркгеймианцам, для которых реальность за пределами общества с

роковой неизбежностью превращалась в совершенно не определимую переменную величину "х", избежать как социоморфизма, так и социологического редуционизма. Уйти от опасности редуционизма им было нелегко в тех нередких случаях, когда явления духовной жизни человека и человечества, явно не сводимые к социальным структурам, относились в этом смысле к более высокой реальности, чем реальность социума, и когда несмотря на это они пытались их втиснуть в ее рамки. Если мы говорим, что Дюркгейму посчастливилось стать классиком социологии XIX века, из рук которого ее теоретическое наследие было передано в XX век, то нам не следует забывать и о полученной при этом "наследственной болезни", а именно о социологическом редуционизме. Особенно разрушительную роль он сыграл в послереволюционной России, известный под именем "вульгарного социологизма" [5;6].

Редуционизм проявился в социальной науке XIX века не только в форме неумного социологизаторства, увидавшего свет сперва в марксистском "классовом подходе", затем - в дюркгеймовском "социологизме", и только в XX в. в неомарксизме и постмодернизме, представшего в виде их "гремучей смеси". Едва ли не большее распространение получил он в качестве "биологического редуционизма", имевшего мощный импульс от проникновения в область социальных наук дарвиновского учения о "борьбе за существование", которому было суждено заменить гоббсову гипотезу о "войне всех против всех" в период "естественного состояния" человечества. Гоббсова война всех со всеми, превращенная социал-дарвинистами во "всеобщий закон человеческого существования", была одновременно интерпретирована ими в духе "социологического реализма", противоположного "социологическому номинализму" самого Гоббса. В результате она предстала уже не только (и не столько) как война индивидов, но и как борьба групп, сословий, классов, государств, цивилизаций, культур и т.д. и т.п.

Наиболее последовательно концепция социологизированного дарвинизма была продумана Гумпловичем [7]. Отвергая "социологический номинализм" на том основании, что самодовлеющий (самодостаточный) индивид, выдвинутый "номинализмом" как его фундаментальный принцип, возможен лишь в качестве полного идиота (аргумент, к которому прибегали со времен Конта многие приверженцы "социологического реализма"), Гумплович на место "абстрактного индивида" ставит **род**, первоначально существовавший в виде "первобытной орды". При этом он опирается на работы этнолога А. Бастиана и причисляет к социологическим "мнимостям" не только индивида, этот "пассивный атом", но и семью, в которой он также не усматривает действительного начала той социальной активности, которая могла бы быть истинной пружиной социально-исторического развития. Вслед за Гегелем Гумплович утверждает, что истинный источник развития - противоречие, причем только антагонистическое, ставящее противоборствующие стороны перед лицом гамлетовского вопроса: "Быть или не быть?". Таково для Гумпловича-социолога противоречие групп первобытно-родового происхождения.

Первейшим социальным законом, по его мнению, «...является стремление каждой социальной группы подчинить себе каждую другую социальную

группу, встречающуюся на ее пути, **стремление к порабощению**, к господству [подчеркнуто мною.- Ю.Д.]. Источником этого стремления в конечной инстанции является "забота о жизни" [ср.: "стремление к самосохранению" у Гоббса и "борьба за существование" у Дарвина.- Ю.Д.], присущая каждой группе. Этот исключительно социальный закон вполне объясняет нам социальные процессы. Благодаря ему более сильная из мелких бродячих групп стремится поработить более слабую, поставить ее на службу своим целям: из этого стремления сама собой возникает необходимость всех тех "структур" или организаций, которые наконец порождают "государство"» [7, с. 192]. Аналогичным образом им объясняется "образование сословий", происхождение "общественных классов", сразу же после появления вступающих в смертельную схватку друг с другом; становление культуры, с первого момента рассыпающейся на множество враждующих друг с другом национальностей, которым соответствует "множество государств", ведущих бесконечные кровопролитные войны и т.д.

Несмотря на внешнюю видимость дедукции, все эти толкования и доказательства представляют собой одну сплошную редукцию - сведение явлений общественной и культурной жизни к действию биологических "законов", фигурирующих здесь под псевдонимом общесоциологических.

\* \* \*

Весьма симптоматично то, что именно этот путь редукции, постоянно подбадривавший себя "научными соображениями", неуклонно вел к разрушению тех метатеоретических "устоев", на основе которых проходил процесс "сциентизации" социального знания XIX века. Речь идет о прогрессистских идеях, воплотившихся у Сен-Симона и Конта в концепцию поступательного развития единого и единственного Человечества. В рамках такого воззрения неуклонно развивающееся человечество мыслилось в качестве **субстанции** Прогресса. Именно эта субстанция и подверглась глубокой эрозии в рамках социологического построения Гумпловича, проникнутого духом гипертрофированного антиномизма. В отличие не только от Конта и Спенсера, но и от Гегеля и Маркса, которые также исходили из идеи "единства" человечества как субстанции Прогресса (при всем их почитании диалектического принципа противоречия), Гумплович не намерен усматривать здесь какое-либо объединяющее начало.

Он предлагает "игнорировать" подобную гипотезу о каком-то «начальном пункте [общечеловеческого. - Ю.Д.] развития», рассчитывая получить «в виде конкретного остатка» некий плюрализированный «процесс развития, совершающийся в различные времена и в различных местах», однако «всегда по одним и тем же законам» [7, с. 343]. И тогда из концепции прогресса вымывается постулат о его единстве и единственности. Направленная ввысь, но не исключая временные повороты вспять ("моменты регресса") спираль развития на глазах читателей Гумпловича распадается на совокупность малых циклов. Прогресс сохраняется, но уже не как "общечеловеческий", а как партикуляризированный, замкнутый границами каждого

цикла. Теперь он предстает "в виде процесса, который свойственен не человечеству как единичному или множественному субъекту, равно как и не человечеству, возникающему с определенного момента", но как процесс, который совершается "всегда и всюду, где и когда только возникают благоприятствующие ему социальные условия" [7, с. 344].

Из метатеоретического постулата, из предмета веры общественный прогресс стал превращаться в понятие чуть ли не эмпирического уровня. Во всяком случае - в концепт, предполагающий наличие "соответствующих социальных условий" - эмпирических "условий возможности" (словосочетание И. Канта) поступательного развития, и требующий анализа его течения вплоть "до конечного пункта, где оно, это развитие, так сказать, завершается"; иными словами, когда исследуемый прогрессивный процесс "гаснет и умирает" по причине "недостатка необходимых социальных сил" [там же]. Нетрудно заметить, что идея Прогресса, лишенная таких атрибутов, как единство ("общечеловечность") и бесконечность, с неизбежностью превращается в идею "круговоротного течения социального развития" [7, с. 345]. Прогрессизм оборачивается циклизмом, старинной идеей "вечного повторения" и бесконечного кружения: "Ночь, улица, фонарь, аптека... Аптека, улица, фонарь" (А. Блок, 1912 г.). Это явно предварило глубокий общесоциологический кризис, недалекий уже триумф шпенглеровского "поворота" социологии вспять: к ее культурфилософским "праматерям".

Впрочем, Гумплович не был здесь первым социальным мыслителем, сказавшим знаменитое гоголевское "Э". Он лишь перевел на язык социологии начавшийся за ее пределами процесс "переоценки ценностей" просветительского сознания (унаследованных от XVIII века и положенных в основание как контовской, так и марксистской версии социальной науки), предвещавший крушение метатеоретических устоев классической социологии XIX столетия и последовавший за ним первый "большой кризис" социологической теории. Провозвестниками "кризисного сознания", сыгравшего роль и симптома и фермента глобальной КАТАСТРОФЫ стали: Шопенгауэр - автор наиболее продуманной и систематически развитой версии пессимистической философии, Вагнер - творец идеологемы "гибели богов" (в "мировом пожаре") и Ницше - философ-визионер, соединивший собственную идеологему "переоценки всех ценностей" с античной мифологемой "вечного возвращения одного и того же".

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Де Грефф Г.* Общественный прогресс и регресс. СПб. 1896.
2. *Спенсер Г.* Синтетическая философия. Киев: Ника-Центр, 1997.
3. *Барт П.* Философия истории как социология. СПб, 1902.
4. История буржуазной социологии XIX - начала XX века / Отв. ред. И.С. Кон. М.: Наука. 1979.
5. Вульгарный социологизм // Философская энциклопедия, т. I. М.: Советская энциклопедия, 1960, с. 305-306.
6. Вульгарный социологизм // Современная западная социология. Словарь. М. 1990. с. 58-59.
7. *Гумплович Л.* Основы социологии. СПб, 1899.