

**Определяя «общество»: от истории понятия к уточнению концептуальных границ.**

**Defining “Society”: From History of the Concept to Specification of Conceptual Boundaries.**

*Ю.Н.Давыдов,*

*заведующий сектором истории социологии и общей социологической теории Института социологии РАН.*

*117218 Москва, ул.Кржижановского 24/35, корп.5.*

*Yu.N.Davydov,*

*Head of the Division of the History of Sociology and Sociological Theory, Institute of Sociology,*

*Russian Academy of Sciences.*

*Build.5, 24/35 Krzhyzhanovskogo str., Moscow 117218.*

**Ключевые слова:** общество, определения общества, реализм и номинализм в истории социальной мысли.

**Keywords:** society, definitions of society, realism and nominalism in history of social thought.

**Аннотация:** В статье анализируется многообразие определений общества в истории социальной мысли: от ранних социально-философских идей общества, представленных в работах Платона, Аристотеля, Цицерона, до современных теорий, либо рассматривающих само понятие общества в качестве излишнего и лишённого собственного содержания и ориентированных на анализ нелокализуемой «социальной системы» (Э.Гидденс, И.Уоллерстайн), либо переосмысливающих и уточняющих это понятие с помощью парсонсовской концепции «общественного сообщества» (Дж.Александр). История меняющихся определений общества рассматривается как результат противостояния и периодически повторяющейся смены номиналистского и реалистского взглядов на общество.

**Abstract:** Varying definitions of society are analyzed through the history of social thought: from early ideas of society represented in works by Plato, Aristotle and Cicero to contemporary theories which either consider the very concept of society as superfluous

and devoid of substantive content and direct their attention toward the analysis of an unlocalized 'social system' or seek to reconceptualize and specify the concept of society using the Parsonian concept of "societal community" (J.Alexander). The history of changing definitions of society is treated as a result of opposition and recurrent interchange of a nominalist and a realist views of society.

Общество (социум, социальность, социальное) – в широком смысле: совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга; в узком смысле: генетически и/или структурно определенный тип (род, вид, подвид и т.п.) общения, представляющий как исторически определенная целостность, либо как относительно самостоятельный элемент (фрагмент, момент) подобной целостности. Понятие «общества» – важнейшее и, как правило, основополагающее понятие социальной философии и теоретической социологии; по мере того, как оно обособлялось от других, исторически сопряженных с ним категорий, социология выделялась в качестве специфической области знания. Первоначально это был процесс спецификации в лоне философии особой отрасли социальной философии (под названием ли «учения о законах», «политики» и т.д.), на почве которой произрастали начатки будущей теоретической социологии, получившей это свое название лишь после узаконения самого термина «социология» с последующим выделением в рамках этой дисциплины двух уровней знания об обществе – общетеоретического и эмпирически-конкретного. На протяжении длительного периода эволюции социально-философской мысли знание об обществе, имевшее скорее теоретический, нежели эмпирический характер (хотя и не исключавшее проникательных эмпирических наблюдений и обобщений), практически отождествлялось со знанием о государстве, его законах, а также обычаях и нормах поведения его граждан, нравственный аспект которых был преимущественным объектом этики. Однако уже социально-философские построения Платона открывали возможность связать необходимость существования государства не только с собственно политическими потребностями людей, составляющих общество, но также и с их «неполитическими» потребностями: в пище, жилье, одежде и пр. В его диалогах государством (оно же – общество) именуется «совместное поселение» людей в целях взаимопомощи в деле удовлетворения названных потребностей, равно как и лежащей в их основе

изначальной потребности в самосохранении, которая молчаливо предполагается при этом. Однако активными «обществообразующими» моментами при этом оказываются все-таки чисто политические (в современном смысле) функции государства: защита населения – и прежде всего территории, какой оно фактически обладало, от внешних врагов, а также обеспечение порядка внутри страны. Отсюда – отождествление общества и государства, характерное для классической социально-философской мысли древних греков. Сила, практически обеспечивавшая структурную связь людей, нуждавшихся в совместном существовании, мыслилась как собственно политическая в узком смысле слова: не случайно ее носителем в платоновском проекте идеального государства считалось сословие (каста) воинов-«стражей». Платоновская идея государственно-политическим образом структурированного общества получила дальнейшее развитие у Аристотеля, осмыслявшего под углом зрения власти (политического господства) не только его макро-, но и микроструктуру. Основной тип общественной связи в аристотелевской политике – господство/подчинение, характеризующее не только публичную, но и внутрисемейную жизнь в древнегреческом полисе: отношения мужа и жены, отца и детей, главы семьи и включенных в семью рабов (быть может, как раз это последнее обстоятельство в немалой степени «политизировало» всю структуру семейных отношений в классическом полисе). От семьи как первичной ячейки собственно человеческого общения («койнойнии») Аристотель восходит к более развитым его формам – селению, где в общение привходит сверхродовой принцип соседства, и, наконец, к полису: городу-государству, где политическая природа общения предстает в своей полноте и истинности («койнойния политик?э»), выставляя его изначальную цель. Вот почему полис, представляющий последнюю по времени фазу развития общества, имеет у Аристотеля логический, вернее, онтологический приоритет, предопределяя весь ведущий к нему эволюционный процесс. В этой схеме находит свое законченное выражение *социологический реализм* социальной философии эпохи древнегреческой классики с ее идеей безусловного приоритета конкретно-всеобщего перед единичным (единственным, уникальным и т.д.). Релятивизация и скептическое разложение этого универсалистского принципа, первые симптомы которых прослеживаются уже в древнегреческой софистике, в своем последовательном развитии вели к его замене *социологическим номинализмом*, означавшей радикальную смену парадигмы

социально-философского мышления – процесс, завершившийся уже в эллинистических теориях общества.

Основной сдвиг в понимании общества в эллинистическую эпоху был связан с переходом от локальной модели сравнительно небольшого и более или менее четко очерченного греческого города-государства (полиса) к глобальной модели "мирового города" (космополиса) с колоссальной, по тогдашним масштабам, периферией, контуры которой постоянно менялись в зависимости от военных успехов или неудач метрополии. В отличие от классического полиса с его вполне прозрачными социальными механизмами, отмеченными печатью заранее данных ограничений и меры, нарушение которой каралось тяжкими социальными последствиями, надолго застревавшими в памяти сообразительного и несговорчивого электората, эллинистический космополис в своей значительной части оставался необозримым и закрытым для реалистически ориентированного осмысления. Отсюда – бросающаяся в глаза отвлеченность эллинистического понимания общества и человека, которое и в первом, и во втором случае сводилось к формально-логической дедукции из догматически утверждаемого постулата единства (а чаще – тождества) божественного разума и естественного закона, рассудочности и общительности (а значит – «социальности»), общительности и добродетели – и т.д., и т.п. Согласно Цицерону, пытавшемуся модернизировать платоновско-аристотелевское понимание общества с помощью стоицистских новаций, «весь этот мир следует рассматривать как единую гражданскую общину богов и людей» (О законах, кн.I, VII) [1, с.23]. По ее образу и подобию он представляет «гражданскую общину» прежде всего Рима, как наиболее близкого к этому умопостигаемому образцу, а затем и других общественных образований, объясняя отступления от него «испорченностью, связанной с дурными наклонностями», которая «так велика, что от нее как бы гаснут огоньки» разумности, «данные нам природой, и возникают и укрепляются враждебные им пороки» [1, с.33]. Одним из немногих новшеств, внесенных Цицероном в теоретическое понимание общества, было его определение государства как «достояния народа», причем последний определялся не как «любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни был образом», но как «соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (О государстве, кн.I, XXV) [1, с.39]; а народ, объединенный таким образом в государство, – это и есть общество,

как в платоновском, так и в аристотелевском понимании. Однако он и тут не обходится без стоицистской модернизации этого понятия, утверждая, что «первой причиной такого соединения людей является ... так сказать, врожденная потребность жить вместе» [Там же], а не необходимость разделения труда – первого условия обеспечения растущего многообразия потребностей людей, как утверждал Платон. В этой апелляции к изначальной «общительности» людей, заложенной в них самой природой, послушной божественному разуму и лежащей в основании их «естественного права» (в частности, и права на свою долю того «достояния», каким, по Цицерону, является общество как государство), явственно обозначился теоретический регресс эллинистического понимания общества по сравнению с классическим. Хотя само это новшество не осталось незамеченным: им воспользовался Августин как одним из важнейших собственно теоретических доказательств неистинности земного града, в отличие от града небесного. Отправляясь от цицероновского определения «гражданского общества» как народного достояния, он доказывает, что его – в точном смысле этого слова – «вообще не существовало» задолго до того, как оно было разгромлено варварами, и виной тому отнюдь не христианская этика, как утверждали гонители христианства, а разложение «древнего уклада» – опоры римской державы (Августин. "О граде божием", кн.II, гл. 21) [2]. Результатом этого было отчуждение государства от его естественного собственника – народа, который, утратив реальную связь с ним, утратил и черты социальности – перестал быть *обществом*.

Этот мотив цицероновской, а затем и августианской трактовки социальной сущности общества получил дальнейшее и в высшей степени оригинальное развитие в Новое время – у Гоббса, одновременно преобразовавшего и концепцию "естественного права", лежавшую в его основании (идею права собственности народа на государство, благодаря возникновению которого "соединение многих людей" приобретало значение общества). Наряду с понятием "естественного права" Гоббс вводит понятие "естественного состояния", что привело к изменению смысла первого из них, поскольку главное заключалось здесь в его противопоставлении "общественному", по сравнению с которым "естественное состояние", при котором человек остается целиком во власти законов природы, оказывается гораздо более опасным для него, чем состояние его подчиненности государству, чьи граждане впервые становятся народом и, соответственно, членами "гражданского общества"

или "гражданской общины", как говорили древние. Как видим, общество определяется теперь в совсем иной системе координат, чем та, под знаком которой развивалась классическая греческая и неклассическая эллинистическая мысль. "Естественная" первобытность человеческого сосуществования уже не рассматривается как отмеченная печатью большей близости к "природе", то есть космическому божественному началу, непосредственно внушавшему людям своей Закон, из которого эллинистические мыслители выводили изначальную "общительность" людей, их потребность объединяться в общество, – постулат, в силу которого законы "общезития" людей оценивались тем выше, чем они были древнее. Наоборот, самое древнее ( и в этом смысле самое "естественное") состояние человечества рассматривалось – и в этом заключалось радикально новое, внесенное Гоббсом в общественную мысль, – не только как не-, а скорее даже как антисоциальное, весьма и весьма опасное для жизни людей. Да и сам закон самосохранения, который стоики рассматривали как фундаментальный закон всего конечного, в том числе и человеческого рода (в чем Гоббс не расходился с ними), оказывался – в гоббсовском истолковании, – прежде всего законом разобщения людей, нейтрализовать разрушительное воздействие которого люди могли, согласно концепции автора "Левиафана", лишь создав такое, насквозь искусственное сооружение, как государство, в рамках которого, по его убеждению, только и мыслимо существование "гражданского общества" и "народа", возможного лишь в качестве сообщества "граждан", доверивших верховной власти установление мира между ними. Но хотя наряду с новым, во всяком случае по своему концептуальному содержанию, понятием "естественного состояния" Гоббс сохраняет и традиционное понятие "естественного закона" как закона (заповеди), которую дает людям сам Бог, предстающий в глаза автора "Левиафана" как нечто бесконечно более высокое, чем "естественное право" на необходимую самооборону, божественные заповеди оказываются практически осуществимыми лишь в "общественном", а отнюдь не "естественном" состоянии, лишь под эгидой мощной государственной власти. И в целом общество предстает здесь как результат некоторого основополагающего социально-правового акта, в итоге которого граждане в общем-то отказываются (за редчайшими исключениями) от упомянутого "естественного права", передоверяя его осуществление "суверену", гарантирующему общественный порядок, прекращающий "естественное состояние" войн всех со

всеми. Общество оказывается, в конечном счете, совершенно искусственным механизмом, благодаря которому в жизни людей утверждается "естественный закон". Сращенность общества и государства сохраняется, хотя при этом допускается как необщественное, так и негосударственное существование атомизированного человечества. Социологический номинализм, углубляющийся в понимании общества в начале Нового времени, примиряется с социологическим реализмом чисто внешним образом: первый применительно к дообщественному состоянию, второй – в применении к общественному.

Дальнейшее размежевание теоретического содержания понятий "общество" и "государство" подготавливалось развитием английской политической экономии и в особенности классическим исследованием А.Смита "О природе и причинах богатства народов", который – на уровне социально-философском – двигался в русле юмовского понимания "естественного состояния", существенно отличавшегося от гоббсового. Согласно Д.Юму, это безгосударственное состояние не просто "естественно" в смысле его природной изначальности, но и "нормально" [3, с.699] . Отправляясь от этой посылки, автор "Трактата о человеческой природе" полагает, что "государь совершенно освобождается от обязанности ... руководить трудом частных лиц и направлять его к занятиям, более соответствующим интересам общества" [3, с.231]. Область же труда и трудового взаимодействия частных лиц – это и есть, по А.Смиту, сфера общества в узком смысле, где люди поступают на свой страх и риск, подчиняясь законам "естественной свободы", не нуждающейся в их дополнительном регулировании на основе "писаных законов", издаваемых государственной властью. Область производственных отношений людей, включающая у А.Смита и отношения товарообмена, относится к гражданскому обществу в узком смысле, а не к политическому. Общество предстает, таким образом, как трудовой и вместе с тем «меновой» союз людей, связанных разделением труда – единственным способом удовлетворения их многообразных потребностей. Речь идет о специфически общественной связи, в рамках которой каждый индивид, работая на себя, в то же время работает на "всех" (и наоборот): Механизм примирения индивидуального и общественного, который И.Кант назовет впоследствии "автоматом", обеспечивающим "патологически вынужденное согласие" в обществе, поставив задачу гуманизировать его, превратив в "моральное". Продвижение к этому идеалу общества он будет рассматривать как основную цель

всей истории человечества, которому предстоит вечно приближаться к ней без надежды полностью осуществить ее. Ту же проблему, заданную А.Смитом, пытался решить Гегель в своей "Философии права", сперва различив семью, как сферу нравственности, и "гражданское общество", как систему всесторонней телесно-духовной взаимозависимости людей (в "Феноменологии духа" он называл ее "духовным животным царством"), а затем объединив их в государстве, понятом как высший синтез партикулярной семейной нравственности и гражданского общества. Тем самым была предпринята первая впечатляющая попытка понять общество как целое – "тотальность" всех его измерений, вычлененных в рамках английского "социологического номинализма", отпавлявшегося от постулата о "дообщественном" состоянии "естественного человека", которую К.Маркс назовет впоследствии иллюзией больших и малых "робинзонад". Тем же решительным переходом от социологического номинализма к социологическому реализму, каким отмечена эволюция понимания общества от Гегеля к Марксу, отмечено развитие взгляда на общество от Сен-Симона к О.Контю, давшему "имя" новой дисциплине, специализирующейся на его целостном рассмотрении. Однако если в революционаристски ориентированной социологии марксизма общество, взятое в качестве фактического объекта исследования (а не коммунистической утопии) рассматривалось сквозь призму фихтевско-гегелевской категории "отчуждения", то в позитивистской социологии О.Конта (так же, как и К.Маркса, претендовавшего на последовательную научность), оно истолковывалось по модели биологического организма, фактически эта "организмическая модель" не только определяла понимание общества в социологии Г.Спенсера и "биологической школы", усугублявшей его натурализм, доводя, подчас, до абсурда, но распространяла свое влияние за пределы контовско-спенсеровского позитивизма: "организмические" обертоны явственно прослушиваются даже у российских марксистов, например, у П.Струве и в ранних работах В.И.Ленина. Впрочем, более углубленная теоретико-методологическая рефлексия таких позитивистов "второй волны", как Э.Дюркгейм, все дальше вводила их от биоорганического к более абстрактному – функционалистскому – толкованию общества, которому предстояло стать доминирующим в русле позитивистской ориентации социологии XX века в качестве основной альтернативы марксистскому классово-конфликтному его пониманию.

Но уже на рубеже XIX-XX веков эта дихотомия противостоящих друг другу

взглядов на общество была существенно усложнена, а в ряде отношений просто опрокинута "прорывом" в обществознание принципиально нового подхода, свидетельствующим о своеобразном возврате теоретической концептуализации общества от социологического реализма к социологическому номинализму – поворот, вызвавший первый большой общетеоретический кризис социологии, едва успевшей определиться в качестве самостоятельной научной дисциплины. Этот поворот был связан с целой серией разнообразных попыток концептуализировать общество, отправляясь от индивида, а не от тех или иных надындивидуальных целостностей. В аспекте скорее социально-философском здесь первопроходцем стал Г.Зиммель, в собственно социологическом аспекте – М.Вебер, – авторы, причисленные к классикам социологии уже в последней трети нашего века (хронологический факт, свидетельствующий о том, как долго новое номиналистическое толкование общества, заявленное в самом начале нашего столетия, пробивало себе дорогу уже в рамках самой социологической дисциплины). И в целом "одиссея" понимания общества в наш век отмечена не только противоборством двух его толкований в рамках социологического реализма: марксистского, с одной стороны, и позитивистского (органицистско-функционалистского, структурно-функционалистского, системного и т.д.) – с другой, но и все более углубляющейся и заостряющейся борьбой между социологическим реализмом и социологическим номинализмом, которая была лишь временно приостановлена в период доминирования структурного функционализма Т.Парсонса. Попытавшегося соединить дюркгеймовский пансоциологизм с веберовским подходом, основанным на утверждении приоритета "социального действия", предпринимаемого каждым индивидом на свой страх и риск. Одним из результатов неудачи аналогичных попыток как-то "примирить" социологический реализм в понимании общества с социологическим номинализмом стал второй большой кризис социологии в конце 1960-х – 1970-х гг., за которым последовал период своеобразной теоретической депрессии – "взвешенности парадигм" понимания общества, не опровергнутых, а лишь отодвинутых в тень в ходе предшествующей эволюции социально-философской мысли нашего века, но в то же время и не получивших убедительного научного подтверждения. Но самым главным – и весьма опасным – результатом такой неудачи стала радикально-номиналистическая тенденция "распредмечивания" социологии как науки об обществе, сопровождающаяся окончательной

дискредитацией самого понятия общества, мотивируемой его непреодолимой "двусмысленностью" и "многозначностью". Одним из очевидных симптомов этой тенденции может служить интерпретация известным социологом Э.Гидденсом концепции И.Уоллерстайна, который, по его мнению, "решительно порывает с той эндогенно ориентированной сконцентрированностью на внутреннем развитии "обществ", которой охвачена большая часть социологии" [4, с.68]. Вместо того чтобы исследовать внутренние тенденции развития современных обществ, Э.Гидденс, подобно Уоллерстайну, сосредоточивает основное внимание на глобальных "социальных системах", изображая их в виде "сетей, системность которых не предполагает их полную внутреннюю взаимосвязанность" [Там же]. Все, что прежде сопрягалось с обществом как некоей предметно определенной и онтологически укорененной структурой, утекает сквозь эти релятивистские "сети". Вынужденный все же назвать реальных носителей этих бессубстанциональных "систем", Э.Гидденс предпочитает говорить уже не об "обществах", а о "государствах", возвращая социальную теорию на досоциологический уровень. На этом фоне приобретает многообещающий смысл попытка видного американского социолога Дж.Александера реанимировать понятие "общественного сообщества" позднего Т.Парсонса, открывающее возможность прояснить "концепцию гражданского общества", получившую "второе дыхание" на исходе нашего века. Речь идет о том, до сих пор еще недостаточно оцененном понятии, с помощью которого Парсонс "пытался объяснить, как сфера солидарности может отличаться от рынка и государства и от более специфических идейных и эмоциональных сфер, таких как религия, наука и семья" [5, 245].

#### **ЛИТЕРАТУРА**

1. *Цицерон*. Диалоги: О государстве – О законах. М.: Наука, 1966.
2. *Августин*. О граде божием. т.1, кн.I-VII. Спб: Алетейя, 1997.
3. *Давид Юм*. Сочинения в 2-х тт. т.1 М.: Мысль, 1965.
4. *Гидденс Э.* Девять тезисов о будущем социологии.// ТЕЗИС (теория и история экономических и социальных институтов и систем). Зима – 1993. М.: "Начала-пресс", 1993. С.57-82.
5. *Александр Дж.С.* После неофункционализма: Деятельность, культура и гражданское общество / Пер. с англ. Т.В.Дорофеевой // Социология на пороге XXI

века. М.: Интеллект, 1998, с.231-249.