
CURRICULUM: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

ПАРК Р.Э. СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ¹ (Перевод с англ.).

PARK R.E. Sociology and the social sciences // Park R.E., Burgess E.W. Introduction to the science of sociology. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1921. – P. 1–57.

Ключевые слова: социология; история; естественная история; общество; социальный организм; коллективность; социальный контроль; действие.

Для цитирования: Парк Р.Э. Социология и социальные науки / пер. с англ. В.Г. Николаева // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. – 2022. – № 3. – С. 148–173.

Keywords: sociology; history; natural history; society; social organism; collectivity; social control; action.

For citation: Park R.E. Sociology and the social sciences. Translated from English by V.G. Nikolaev. Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 11. Sociologiya [Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Series 11. Sociology]. – 2022. – N 3. – P. 148–173.

IV. История, естественная история и социология

Хотя теоретически и можно провести ясные различия между целью и методами истории и социологии, на практике эти две

¹ Продолжение. Начало см. в предыдущем номере.

формы знания плавно перетекают друг в друга путем почти неощутимых переходов.

Социологическая точка зрения проявляет себя в историческом исследовании сразу, как только историк переходит от изучения «периодов» к изучению институтов. История институтов – иначе говоря, семьи, церкви, экономических институтов, политических институтов и т.д., – неизбежно ведет к сравнению, классификации, образованию наименований классов, или понятий, и в конце концов к формулировке закона. В этом процессе история становится естественной историей, а естественная история превращается в естественную науку. Короче говоря, история становится социологией.

«История человеческого брака» Вестермарка – одна из первых попыток написать естественную историю социального института. Она базируется на сравнении и классификации брачных обычаев пространственно далеких друг от друга народов, живущих в разных физических и социальных условиях. От подобных обследований мы получаем не столько историю, сколько изучение человеческого поведения. История брака, как и любого другого института, – это, иными словами, не столько отчет о том, что определенные индивиды или группы индивидов делали в определенные времена и в определенных местах, сколько описание реакций ряда основополагающих человеческих инстинктов на некоторое многообразие социальных ситуаций. Вестермарк называет этот вид истории социологией¹.

¹ Проф. Робертсон Смит, критикуя «Историю человеческого брака» Вестермарка, сетует на то, что автор перепутал историю с естественной историей. «История института, контролируемого общественным мнением и регулируемого правом, – пишет он, – это не естественная история. Подлинная история брака начинается там, где заканчивается естественная история спаривания... Рассмотрение этих тем (полиандрии, родства только по женской линии, инфантицида, экзогамии) как, по существу, части естественной истории спаривания содержит в себе неявное допущение, что законы общества в основе своей – всего лишь сформулированные инстинкты, а это допущение фактически и лежит в основе всех теорий нашего автора. Его фундаментальная позиция заставляет его, чтобы быть в согласии с самим собой, утверждать, что каждый связанный с браком институт, обладающий всеобщей значимостью или составляющий неотъемлемую часть основной линии развития, коренится в инстинкте и что институты, не базирующиеся на инстинкте, являются с необходимостью исключениями и не важны для научной

«В твердом убеждении, что историю человеческой цивилизации надлежит сделать предметом такого же научного изучения, как и историю органической природы, я и пишу эту книгу. Подобно явлениям физической и психической жизни, явления социальной жизни следует разбить на несколько групп и каждую группу исследовать на предмет ее происхождения и развития. Только при таком обращении история может претендовать на ранг и достоинство науки в высшем смысле этого слова, как составляющая важную часть Социологии, самой молодой из основных отраслей научного знания.

У описательной историографии нет цели выше, чем представлять материалы для этой науки»¹.

Вестермарк говорит о фактах, которые он собирал в своей истории брака как явления. Для объяснения этих явлений, однако, он обращается к более абстрактным наукам.

«Причины, от которых зависят социальные явления, попадают в области ведения разных наук – Биологии, Психологии или Социологии. Читатель увидит, что особый упор я делаю на психологические причины, которые зачастую прискорбно не замечали или затрагивали лишь кое-как. И, если сказать конкретнее, я считаю, что простые инстинкты играли очень важную роль в возникновении социальных институтов и правил»².

Большинство своих материалов для изучения брака Вестермарк черпал из этнологии. Этнологи, исследователи фольклора (у немцев *Völkerkunde*) и археологи меньше, чем историки институтов, уверены в том, являются ли их исследования историческими или социологическими.

Джейн Харрисон, хотя и отказывается от звания социолога, опирается в своей концепции происхождения греческой религии на социологическую теорию, а именно на ту, что «у примитивных

истории» (*Robertson Smith W. Review of : Westermarck E. The history of human marriage // Nature. – 1891. – Vol. 44. – P. 270*).

¹ *Westermarck E. The history of human marriage. – London : Macmillan & co., 1901. – P. 1.*

² *Ibid. – P. 5.*

народов религия отражает коллективное чувство и коллективное мышление». Дионис, бог греческих мистерий, является, в ее истолковании, продуктом группового сознания.

«Божество мистерий возникает из инстинктов, эмоций, желаний, сопутствующих жизни и выражающих ее; но эти эмоции, желания, инстинкты, насколько они религиозны, принадлежат с самого начала скорее групповому сознанию, нежели индивидуальному... Необходимый и самый важный королларий к этой доктрине состоит в том, что форма, которую божество принимает, отражает социальную структуру той группы, которой оно принадлежит. Дионис – Сын своей Матери, поскольку происходит из матрилинейной группы»¹.

Все это исследование фактически есть просто применение концепции «коллективных представлений» Дюркгейма.

Роберт Г. Лоуи в недавно вышедшей книге «Примитивное общество» ссылается на «этнологов и других историков», но в то же время спрашивает: «Какого рода историком будет этнолог?»

На этот вопрос он отвечает так: «Коль скоро есть законы социальной эволюции, то он [этнолог], несомненно, должен их открывать». Но в любом случае и прежде всего «долг его состоит в том, чтобы устанавливать курс, которым действительно следовала цивилизация... Стремление к идеалам другой отрасли знания может быть положительно пагубным, так как легко может привести к тому искусственному упрощению, которое равносильно фальсификации».

Иными словами, этнология, как и история, пытается рассказать, что происходило на самом деле. Она обязана избегать абстракции, «чрезмерного упрощения» и формул, к которым как к своим идеалам стремится другой вид научной процедуры. В действительности же этнология, даже когда пыталась всего лишь описать существующие культуры примитивных народов, их нынешнее распределение по земной поверхности и порядок их следования, не была полностью избавлена от влияния абстрактных соображений. В ней неизбежно возникают теоретические проблемы, для

¹ Harrison J.E. Themis : a study of social origins of Greek religion. – Cambridge : Cambridge univ. press, 1912. – P. IX.

решения которых она с необходимостью обращается к психологии и социологии. Один из вопросов, возникших при изучении культур, особенно сравнительном, был следующий: насколько любая существующая культурная черта заимствована и насколько нужно считать ее имеющей независимое происхождение?

«В исторической реконструкции культуры явления распределения играют поистине огромную роль. Если какая-то черта встречается повсюду, то она действительно может быть продуктом какого-то универсально действующего общественного закона. Если она обнаруживается в ограниченном числе случаев, то, возможно, она развилась благодаря какому-то содействию, работающему при особых условиях, и остается лишь определить его с помощью анализа тех культур, в которых эта черта укоренилась... Наконец, те, кто разделяют общую культурную черту, могут иметь разные родословные, но путем контакта и заимствования приходят к тому, что часть их культур становится для них общей...

Поскольку между народами разного происхождения и в самом деле имеется много культурных сходств, их интерпретация обыкновенно сужается до выбора между двумя альтернативами. Либо они обусловлены схожими причинами, и не важно, можем мы их определить или нет; либо они результат заимствования. Предрасположенность к тому или другому из этих объяснений лежала в прошлом в основе многих этнологических споров; и в настоящее время влиятельные школы как в Англии, так и в континентальной Европе с шумом настаивают, что все культурные параллели обусловлены диффузией из одного центра. Этот спорный вопрос нельзя было не предусмотреть с самого начала, поскольку бескомпромиссное отстаивание любой из альтернатив имеет далеко идущие практические последствия. Ведь если каждая параллель обусловлена заимствованием, то этим ставятся под запрет социологические законы, которые могут быть выведены только из независимо развивающихся сходств. Тогда история религии, социальной жизни или технологии сводится сугубо к установлению места происхождения верований, обычаев и орудий и рассказу об их путешествиях в разные части земного шара. Но если заимствованием покрывается только часть наблюдаемых параллелей, то объясне-

ние через схожие причины становится по крайней мере идеальной целью при изучении всех остальных»¹.

Один пример покажет, как проблемы, будучи поначалу историческими, становятся психологическими и социологическими. Тайлор в своей книге «Исследования в области древней истории человечества» отмечал, что меха, используемые чернокожими кузнецами континентальной Африки, не сильно отличаются по типу от тех, которыми пользуются туземцы Мадагаскара. Меха, используемые мадагаскарскими кузнецами, в свою очередь в точности похожи на те, которые применяются у малайцев Суматры, а также в других частях Малайского архипелага. Это указание на то, что туземное население Мадагаскара имеет малайское происхождение, согласуется с другими антропологическими и этнологическими данными касательно этих народов, и это доказывает тот ныне вполне установленный факт, что эти люди имеют неафриканское происхождение.

Исследование цикла о Вороне в мифологии американских индейцев, проведенное Боасом, схожим образом показало, что эти истории родились в северной части Британской Колумбии и распространялись вдоль побережья на юг. Одним из свидетельств направления этого продвижения является постепенное уменьшение сложности этих историй по мере проникновения в регионы, наиболее удаленные от места их происхождения.

Все это, поскольку нацелено на установление места происхождения, направления, скорости и характера изменений, происходящих в культурных содержаниях в процессе диффузии, явно является историей и этнологией.

Однако перед вниманием вездливого исследователя неизбежно встают при этом и другие вопросы. Почему некоторые культурные материалы распространяются шире и быстрее, чем другие? При каких условиях эта диффузия происходит, и почему она вообще происходит? Наконец, каков конечный источник обычаев, верований, языков, религиозных практик и всех разнообразных технических средств, составляющих культуры разных народов? При каких обстоятельствах и благодаря каким процессам

¹ Lowie R.H. Primitive society. – New York : Boni & Liveright, 1920. – P. 7–8.

создаются независимо друг от друга культурные элементы? При каких условиях происходят культурные смешения, и какова природа этого процесса?

Все это фундаментальные проблемы человеческой природы, а коль скоро сама человеческая природа сегодня считается продуктом социального взаимодействия, это и проблемы социологии.

Культурные процессы, благодаря которым у первобытных народов возникли языки, миф и религия, в Германии дали жизнь особой науке. Психология народов (*Völkerpsychologie*) уходит корнями в попытку ответить на вопросы, родившиеся из сравнительного изучения культурных материалов, в психологических терминах.

«Идеи психологии народов прокладывали свой путь в современную науку с двух разных сторон. Во-первых, со стороны разных социальных наук [*Geisteswissenschaften*] был спрос на психологическое объяснение явлений социальной жизни и истории, поскольку они являются продуктами социального [*geistiger*] взаимодействия. Во-вторых, самой психологии нужен был корпус объективных материалов, чтобы избежать неопределенностей и двусмысленностей чистой интроспекции.

Среди социальных наук потребность в психологическом объяснении проявила себя сначала в исследованиях языка и мифологии. Оба этих направления уже нашли вне круга филологических штудий самостоятельные области исследования. Как только они приняли характер сравнительных наук, они неизбежно должны были прийти к признанию того, что вдобавок к историческим условиям, повсеместно определяющим конкретную форму этих явлений, есть некоторые фундаментальные психические силы, работающие в развитии языка и мифа»¹.

Целью психологии народов в целом было объяснить происхождение и развитие определенных культурных форм, а именно

¹ *Wundt W. Völkerpsychologie : eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. – Leipzig : Verl. von Wilhelm Engelmann, 1900. – Bd. 1 : Die Sprache; Teil 1. – S. 13. Название «психология народов» первыми использовали М. Лацарус и Х. Штейнталь; см.: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. – Berlin : F. Dümmers Verlagsbuchhandlung, 1860. – Bd. 1. Психология народов Вундта – продолжение традиции этих ранних авторов.*

языка, мифа и религии. На все это, однако, можно взглянуть и с совершенно другой точки зрения. Габриэль Тард, например, стремился объяснить не генезис, а передачу и распространение тех же самых культурных форм. Для Тарда коммуникация (передача культурных форм и элементов) – единственный центральный и значимый факт социальной жизни. «Социальное» – собственно то, что может быть передано с помощью подражания. Социальные группы – всего лишь центры, из которых передаются новые идеи и изобретения. Подражание – это социальный процесс.

«Вы не говорите теперь ни одного слова, не воспроизводя бессознательно с акцентом, свойственным вашей среде, весьма старых движений голосовыми органами; вы не исполняете ни одного религиозного обряда, не делаете крестного знамения, не прикладываетесь к иконе, не молитесь, не воспроизводя при этом традиционных жестов и формул, перенятых от предков; вы не отправляете военной или гражданской службы, не делаете ничего в своем ремесле, не беря примера с какого-нибудь живого образца; вы не делаете ни одного мазка кистью, если вы живописец, не пишете ни одной строчки, если вы поэт, не подражая при этом более или менее технике и приемам той школы, к которой вы принадлежите, и даже сама ваша оригинальность есть только сочетание банальностей, которое, в свою очередь, сделается банальным.

Таким образом, всякое социальное явление имеет постоянно подражательный характер, свойственный исключительно только социальным явлениям»¹.

¹ *Tarde G. Social laws : an outline of sociology / trans. from the French by H.C. Warren. – New York : Macmillan co., 1899. – P. 40–41.*

(Цит. в пер. Ф. Шипулинского по изданию: *Тард Г. Социальные законы. – Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 14–15.* Ближе к тому англоязычному переводу, который цитируется у Парка, перевод последнего предложения в другом русскоязычном издании: «Постоянным признаком любого социального факта служит таким образом его подражательность, причем признак этот присущ исключительно социальным фактам». См.: *Тард Г. Социальные этюды / пер. И. Гольденберга. – Санкт-Петербург : Ф. Павленков, 1902. – С. 18. – Прим. пер.*)

Теорию передачи путем подражания Тарда можно считать в каком-то смысле дополнительной к теории происхождения Вундта, поскольку в ней на передний план выносятся факт передачи, а не генезис. В докладе «Тенденции в сравнительной филологии», прочитанном на Конгрессе искусств и наук в рамках Всемирной выставки 1904 г. в Сент-Луисе, проф. Ханс Ортель из Йельского университета высказывается о теории подражания Тарда как об альтернативном – в противовес предложенному Вундтом – объяснению того «паразитического единообразия звуковых изменений», которое обнаружили исследователи языка в ходе изучения фонетических изменений в совершенно отличных друг от друга формах речи.

«Видимо, трудно утверждать, что изменение в синтаксической конструкции или в значении слова обусловлено в своей универсальности одновременным и независимым первичным изменением во всех членах речевого сообщества. Если принять теорию подражательного распространения, то все языковые изменения можно рассматривать как одно гомогенное целое. Во-вторых, последнее воззрение, видимо, приводит языковые изменения в согласие с другими социальными изменениями, такими как модификации в институтах, верованиях и обычаях. Ведь разве не является существенной характеристикой социальной группы то, что ее члены не сотрудничают в том смысле, чтобы каждый член активно участвовал в производстве каждого отдельного элемента, вливающегося в состав либо языка, либо верования, либо обычаев? Проводя, таким образом, различие между *первичными* и *вторичными* изменениями и между *происхождением* изменения и его *распространением*, этот взгляд обязывает нас тщательно исследовать причины, делающие членов социального единства, будь то осознанно или неосознанно, готовыми к принятию инноваций. Что именно определяет принятие или отвержение конкретного изменения? Что ограничивает одно изменение небольшой областью, но в то же время расширяет ареал распространения другого? Прежде чем сможет быть принято окончательное решение в пользу второй теории подражательного распространения, необходимо будет исследовать в мельчайших деталях механизм этого процесса в некотором числе конкретных случаев, иначе говоря, наполнить содер-

жанием ту картину, которую Тард (*Les lois de l'imitation*) набросал для нас в общих чертах. Если его допущения окажутся верными, то мы получим здесь единообразие, покоящееся на других причинах, нежели физическое единообразие, проявляющееся в объектах, с которыми имеют дело естественные науки. Это позволило бы нам установить вторую группу единообразных явлений, которая является по своему характеру психофизической и покоится на основе социального внушения. Единообразия в речи, верованиях и институтах принадлежали бы к этой второй группе»¹.

То, что относится к сравнительному изучению языков, верно и для любой другой области, в которой проводилось сравнительное изучение культурных материалов. Как только эти материалы начинают изучать с точки зрения их сходств, а не с точки зрения их исторических связей, возникают проблемы, которые могут быть объяснены только более абстрактными науками – психологией или социологией. Фримен начинает свои лекции по сравнительной политике с утверждения, что «сравнительный метод изучения стал величайшим интеллектуальным достижением нашего времени. Он внес свет и порядок в целые отрасли человеческого познания, которые были до этого окутаны тьмой и неразберихой. Он внес направление аргументации, простирающее моральную определенность в область, которая была отдана до этого на откуп случайным гаданиям. В вещи, которые по большей части не поддаются строго внешнему доказательству, он внес форму строго внутреннего доказательства, более убедительную, более безошибочную».

Где бы историк ни дополнял *внешнее* доказательство *внутренним*, он встает на путь замены исторического толкования социологическим объяснением. Быть сравнительным – самая суть социологического метода. Следовательно, когда Фримен, говоря о сравнительной политике, использует следующий язык, он говорит скорее социологически, а не исторически:

«Итак, для целей изучения Сравнительной Политики политическая конституция является образцом, который следует изу-

¹ Oertel H. Some present problems and tendencies in comparative philology // Congress of arts and science, Universal exposition, St. Louis, 1904. – Boston (MA) : Houghton, Mifflin & co., 1906. – Vol. 3. – P. 59.

чать, классифицировать и понятийно обозначать так, как изучаются, классифицируются и понятийно обозначаются здание или животное теми, для кого здания или животные являются объектами изучения. Мы должны отмечать сходства, сколь бы поразительны и неожиданны эти сходства зачастую ни были, между политическими конституциями отдаленных времен и мест; и мы должны, насколько мы сможем, классифицировать наши образцы по вероятным причинам этих сходств»¹.

Исторически социология ведет свое происхождение от истории. Она обязана как наука своим существованием попытке применить точные методы к объяснению исторических фактов. В попытке достичь этого, однако, она стала чем-то совершенно отличным от истории. Она стала, как и психология, с которой теснее всего связана, естественной и относительно абстрактной наукой, помогающей историческому исследованию, но не заменяющей его. Все это можно суммировать в следующем общем утверждении: история интерпретирует, естественная наука объясняет. На основе интерпретации фактов опыта мы формулируем наши кредо и основываем наши веры. Наше объяснение явлений, в свою очередь, служит основой для техники и практических средств контроля над природой и человеческой природой, над человеком и физическим миром.

V. Социальный организм: человечество или Левиафан?

Первое после Конта великое имя в истории социологии – это Спенсер. При сравнении работ этих двух людей становится очевидно, что, пересекши Ла-Манш, социология пережила сильное изменение. Несмотря на некоторые сходства в их точках зрения, есть и глубокие и интересные различия. Эти различия проявляются в том, насколько по-разному ими используется термин «социальный организм».

¹ *Freeman E.A. Comparative politics : six lectures read before the Royal Institution in January and February 1873. – London : Macmillan, 1873. – P. 23.*

Конт называет общество «коллективным организмом» и настаивает, как и Спенсер, на разнице между организмом вроде семьи, образующимся из независимых индивидов, и организмом вроде растения или животного, являющимся физиологической единицей, в которой разные органы никогда не бывают ни свободными, ни сознательными. Однако Спенсера, когда он указывает на различия между социальным и биологическим организмами, интересует сама аналогия. Конт же, признавая эту аналогию, считает важным подчеркнуть различия.

Общество для Конта – это, в формулировке Леви-Брюля, не «полип». У него нет даже характеристик колонии животных, в которой индивиды, хотя физиологически и независимы, физически связаны между собой. Напротив, «этот “гигантский организм” в особенности отличается от других существ тем, что образуется из отдельных элементов, каждый из которых способен ощущать собственную кооперацию, может желать ее или даже сторониться ее, пока она остается прямой»¹.

В то же время Конт, хотя и характеризовал социальный *consensus* и солидарность как «коллективные», все-таки думал о связях, существующих между людьми в обществе – например в семье, которую он считал единицей и образцом всех социальных отношений, – как о более близких и тесных, чем те, которые существуют между органами растения или животного. Индивид, по словам Конта, это абстракция. Человек существует как человек только благодаря участию в жизни человечества, и «хотя индивидуальные элементы общества кажутся более отдельными друг от друга, чем элементы живого существа, социальный *consensus* все же теснее, чем жизненный»².

Итак, несмотря на свою свободу и независимость, индивидуальный человек в самом реальном смысле был «органом Великого Существа», и этим великим существом было человечество. В «человечество» Конт включал не просто всех живущих людей, т.е. человеческий род, но также весь тот корпус традиции, знания,

¹ Lévy-Bruhl L. The philosophy of Auguste Comte / authorized translation, to which is prefixed an introd. by Frederic Harrison. – London : Swan Sonnenschein & co., 1903. – P. 337.

² Ibid. – P. 234.

обычая, культурных идей и идеалов, который составляет социальное наследие рода, наследие, в которое каждый из нас рождается, в которое мы вносим вклад и которое мы неизбежно передаем через процессы воспитания и традиции следующим поколениям. Именно это Конт и имел в виду под социальным организмом.

Если Конт мыслил социальный организм, великое существо несколько мистически, как сам по себе являющийся индивидом и личностью, то у Герберта Спенсера он мыслился реалистически, как большое животное, или своего рода Левиафан, как называл его Гоббс, причем Левиафан довольно низкого разряда¹.

Спенсеровскую манеру смотреть на социальный организм можно проиллюстрировать тем, что он говорит о росте в «социальных агрегатах».

«Когда мы говорим, что социальным и органическим агрегатам общ рост, мы тем самым не исключаем полностью общность с неорганическими агрегатами. Некоторые из них, такие как кристаллы, зримым образом растут; и все они, согласно гипотезе эволюции, возникли в то или иное время путем интеграции. Тем не менее в сравнении с вещами, которые мы называем неодушевленными, живые тела и общества настолько зримо являют приращение массы, что мы можем справедливо считать его характерным

¹ У Гоббса об этом написано так: «Ибо искусством создан тот великий *Левиафан*, который называется *Республикой*, или *Государством* (Commonwealth, or State), по-латыни – *Civitas*, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан. В этом Левиафане *верховная власть*, дающая жизнь и движение всему телу, есть искусственная *душа*; *должностные лица* и другие *представители* судебной и исполнительной власти – искусственные *суставы*; *награда* и *наказание* (при помощи которых каждый сустав и член прикрепляются к седалищу верховной власти и побуждаются исполнить свои обязанности) представляют собой *нервы*, выполняющие такие же функции в естественном теле...» (цит. в пер. А. Гутермана по изданию: *Гоббс Т. Левиафан*. – Москва : Мысль, 2001. – С. 8. Курсивы в цитируемом фрагменте расставлены, как у Парка. – *Прим. пер.*). Спенсер критикует эту концепцию Гоббса за изображение общества как чего-то «вымышленного» и искусственного, а не как «естественного» продукта. *Spencer H. The principles of sociology*. – London : Williams & Norgate, 1893. – Vol. 1. – P. 437, 579–580. См. также: *ibid.* – Ch. 3 : Social growth. – P. 453–458.

для тех и других. Многие организмы растут на протяжении всей жизни; остальные растут на протяжении значительной части своей жизни. Социальный рост обычно продолжается либо до тех пор, пока общества не разделятся, либо до их сокрушения.

Вот, следовательно, первая черта, которая роднит общества с органическим миром и существенно отличает их от мира неорганического»¹.

Таким же образом, сравнивая характерные общие черты «социальных» и «живых тел», отмечая их сходства и различия, особенно в соотношении со сложностью структуры, дифференциацией функции, разделением труда и т.д., Спенсер дает совершенно натуралистическое описание характерных тождеств и различий между обществами и животными, социологическими и биологическими организациями. В связи с разделением труда аналогия между обществами и животными заходит дальше всего и оказывается наиболее значимой.

«Это разделение труда, первоначально привлекшее внимание политэкономов как социальное явление, а затем осознанное биологами как феномен живых тел под именем “физиологического разделения труда”, как раз и делает общество, как и животное, живым целым. Едва ли я смогу достаточно подчеркнуть ту истину, что с точки зрения этой основополагающей черты социальный организм и индивидуальный организм полностью схожи»².

«Социальный агрегат», хотя он и не «конкретен», а «дискретен» – т.е. образуется из пространственно разделенных единиц, – следует тем не менее ввиду взаимной зависимости этих единиц друг от друга, проявляющейся в разделении труда, рассматривать как живое целое. Это «живое целое» примерно в том же смысле, в каком являются живым целым растительные и животные сообщества, о которых ныне так интересно пишут экологи: не в силу каких-то внутренних связей между образующими его индивидами, а в силу того, что каждый индивидуальный член находит в этом сообществе в целом подходящую *milieu*, среду, которая адаптирова-

¹ Spencer H. Op. cit. – P. 234.

² Spencer H. Op. cit. – P. 440.

на к его потребностям и к которой он сам в состоянии приспособиться.

О таком обществе и впрямь можно сказать, что оно «существует для блага своих членов, а не его члены существуют для блага общества. Всегда необходимо помнить, что какие бы огромные усилия ни прикладывались для процветания политического тела, все же притязания политического тела сами по себе ничто и становятся чем-то лишь постольку, поскольку воплощают требования образующих его индивидов»¹.

Иначе говоря, социальный организм, в видении Спенсера, существует не ради себя самого, а для блага отдельных органов, из которых он состоит, в то время как в случае биологического организма ситуация обратная. В нем явно части существуют для целого, а не целое для частей.

Спенсер объясняет этот парадоксальный вывод соображением, что в социальных организмах чувствительность не локализована, как в организмах биологических. В этом фактически и состоит кардинальное различие между ними. Нет никакого *социального сенсориума*.

«В одном (индивиде) сознание сосредоточено в небольшой части агрегата. В другом (обществе) оно рассеяно по всему агрегату: все единицы способны испытывать счастье или страдание если не в равной степени, то по крайней мере в степенях, близких друг к другу. Поскольку, следовательно, нет никакого социального сенсориума, то благо агрегата, рассматриваемое отдельно от блага его элементов, не является целью, к которой следует стремиться. Общество существует для блага его членов, а не его члены для блага общества»².

Суть в том, что у общества *в отличие от индивидов*, его образующих, нет аппарата для переживания страдания или удовольствия. Нет *социальных* ощущений. Восприятия и ментальные образы – это индивидуальные, а не социальные явления. Общество живет, так сказать, только в своих отдельных органах или членах,

¹ Ibid. – P. 450.

² Spencer H. Op. cit. – P. 449–450.

и у каждого из этих органов есть свой собственный мозг и свой орган контроля, который дает ему среди прочего способность к независимому передвижению. Именно это имеется в виду, когда общество описывается как коллективность.

VI. Социальный контроль и школы мысли

Фундаментальная проблема, которую поднимает парадокс Спенсера, – это проблема социального контроля. Как простому собранию индивидов удастся действовать корпоративно и согласованно? Как в случае особых типов социальной группы – например, стада животных, мальчишеской шайки или политической партии – группа контролирует своих индивидуальных членов, целое доминирует над частями? Каковы конкретные *социологические* различия между растительными и животными сообществами и человеческим обществом? Какого рода различия являются *социологическими различиями*, и что мы вообще имеем в виду под выражением «социологические»?

С тех пор как в 1860 г. был опубликован очерк Спенсера о социальном организме¹, эта проблема и эти вопросы в той или иной форме поглотили теоретическое внимание исследователей общества. Попытки ответить на них и создали существующие школы, на которые разделились социологи.

Одна школа авторов, к которой относятся Пауль Лилиенфельд, Август Шеффле² и Рене Вормс, пыталась удержать, расширить или модифицировать биологическую аналогию, впервые предложенную Спенсером. При этом им иногда удавалось ставить эту проблему свежо, но они ее так и не решили. Рене Вормс был особенно изобретателен в открытии тождеств и проведении параллелей между социальной и биологической организацией. В результате он пришел к выводу, что между социальным и биологическим организмом нет различия по роду, а есть лишь различие в степени. Спенсер, который не мог найти «социальный сенсоримум», говорил, что общество сознательно только в составляющих его индивидах.

¹ *Spencer H. The social organism // Westminster rev. – 1860. – Vol. 73. – P. 51–68.*

² У Парка ошибка в имени. На самом деле Альберт Шеффле. – *Прим. пер.*

Вормс в свою очередь заявляет, что даже и без сенсориума мы должны допустить существование социального сознания, поскольку мы всюду видим свидетельства его существования.

«Сила проявляет себя в своих последствиях. Если есть явления, которые мы можем помыслить лишь при условии, что считаем их продуктами коллективного социального сознания, то нам придется допустить существование такого сознания. Тому есть много примеров... например, установка толпы в присутствии преступления. Здесь чувство негодования является единодушным. Убийца, схваченный на месте преступления, получит со стороны обычной толпы упрощенное правосудие. Этот метод отправления правосудия, “суд Линча”, прискорбен, но он иллюстрирует интенсивность того чувства, которое овладевает в данный момент социальным сознанием.

Итак, в присутствии великой и общей опасности коллективное сознание общества всегда пробуждается: так было с Францией при Валуа после заключения Труасского договора; так было с современной Францией перед вторжением союзников 1791 г. и перед немецким вторжением 1870 г.; так было и с самой Германией после побед Наполеона I. Это чувство национального единства, рождающееся из сопротивления чужестранцам, заходит так далеко, что значительная часть членов общества не колеблясь отдает жизнь во имя спасения и славы государства. В такой момент индивид понимает, что он лишь малая частица большого целого и что он принадлежит коллективу, членом которого он является. Доказательством того, что он полностью проникается социальным сознанием, служит то, что он, чтобы сохранить его существование, готов пожертвовать собственным»¹.

¹ Worms R. Organisme et société. – Paris : V. Giard & E. Brière, 1896. – P. 210–213. – (Bibliothèque sociologique internationale).

(Имеющийся русский перевод книги Вормса, сделанный А.С. Трачевским, сильно устарел и непригоден для цитирования. См.: *Вормс Р.* Общественный организм. – Санкт-Петербург : Типография Ю.Н. Эрлих, 1897. – С. 123, 124. Поскольку собственный перевод данной выдержки у Парка местами весьма вольный, для более точного переложения на русский язык здесь он был соотнесен с французским оригиналом. – *Прим. пер.*)

Нет сомнений, что факты возбуждения стадного, классового, кастового, расового и национального сознания показывают, как над индивидуальными членами группы в какие-то моменты и при определенных обстоятельствах доминирует – или как будто бы доминирует – группа как целое. Вормс дает этому факту и явлениям, которые его сопровождают, звание «коллективного сознания». Это, конечно, дает проблеме имя, но не решает ее. Что нужно от социологии, так это описание и объяснение. А именно, при каких условиях этот феномен коллективного сознания возникает? Каковы механизмы – физические, физиологические и социальные, – с помощью которых группа навязывает своим индивидуальным членам собственный контроль или то, что кажется таким контролем?

Этот вопрос родился – и политические философы отвечали на него в рамках политической философии – задолго до того, как социология взялась за попытки объективно прояснить суть дела. Два классических выражения – «человек есть политическое животное» Аристотеля и «война каждого против всех» (*omnes bellum omnium*) Гоббса – задают диапазон и многообразие школ в подходе к этой теме.

Согласно Гоббсу, существующий моральный и политический порядок, иначе говоря организация контроля в любом сообществе, является простым артефактом; этот контроль опирается на согласие, подкрепленное трезвым расчетом последствий, и проводится в жизнь внешней властью. Аристотель со своей стороны учил, что человек так же создан для жизни в обществе, как пчела для жизни в улье. Отношения между полами, как и отношения между матерью и ребенком, явно предопределены физиологической организацией индивидуального мужчины и женщины. Кроме того, своими инстинктами и наследственными склонностями мужчина предопределен к социальному существованию вне тесного семейного круга. Следовательно, общество должно мыслиться как часть природы, подобно плотине бобра или птичьим гнездам.

Фактически человек и общество являют себя в двояком аспекте. Они одновременно продукты природы и произведения человеческого искусства. Как каменный молот в руке дикаря можно рассматривать как искусственное продолжение природного человека, так и орудия, механизмы, технические и административные устройства, включая формальную правительственную организа-

цию и неформальную «политическую машину», можно считать более или менее искусственными расширениями природной социальной группы.

А коль скоро это так, то разногласие между Гоббсом и Аристотелем не абсолютно. Общество – продукт природы и замысла, инстинкта и рассудка. Следовательно, если в формальном своем аспекте общество есть артефакт, то это такой артефакт, который связан с природой и человеческой природой и имеет в них свои корни.

Это не объясняет социального контроля, но упрощает проблему корпоративного действия. Во всяком случае, становится ясно, что как члены общества люди всегда и везде действуют исходя из мотивов, которые они не вполне понимают, и для достижения целей, которые они сознают лишь смутно, если сознают вообще. Короче говоря, людей приводят в действие не просто интересы, в которых они сознают преследуемую цель, но и инстинкты и чувства, источник и смысл которых им не вполне ясен. Люди работают за заработок, но в то же время будут гибнуть за то, чтобы сохранить свой статус в обществе, и совершать убийства, обижаясь на оскорбления. Когда люди действуют инстинктивно или под влиянием нравов, они обычно совершенно не сознают, откуда берутся воодушевляющие их импульсы и цели, которые реализуются через их акты. Под влиянием нравов люди действуют типично и, стало быть, предстательно не как индивиды, а как члены группы.

Простейший тип социальной группы, в котором мы можем наблюдать «социальный контроль», – стадо или стая. Поведение стада скота, конечно, вещь не настолько единообразная и простая, как это видится случайному наблюдателю, но вполне уместно привести его как пример единообразия следования-за-лидером, более или менее характерного для всех социальных групп. Предрасположенность к тому, чтобы жить в стаде и передвигаться массами, мы называем стадностью; эта стадность обычно рассматривается как инстинкт и, несомненно, во многом предопределена исходной природой стадных и стайных животных.

Есть школа мысли, ищущая в так называемых стадных инстинктах объяснение всего, что в поведении людей будет характерно социальным.

«Главное качество стада – однородность. Ясно, что великим преимуществом этой социальной привычки является то, что она позволяет большим численностям действовать как единое целое, благодаря чему у охотничьего стадного животного сила в погоне и нападении сразу вырастает до уровня, недостижимого для существ, на которых оно охотится, а в случае протекционистского социализма восприимчивость нового единства к сигналам тревоги колоссально возрастает по сравнению с той, которая обнаруживается у индивидуального члена стада.

Чтобы обеспечить эти преимущества однородности, члены стада, несомненно, должны обладать восприимчивостью к поведению своих собратьев. Обособленный индивид не будет иметь никакого значения; индивид как часть стада будет способен к передаче самых могущественных импульсов. Каждый член стада, склонный следовать за своим ближним и в свою очередь быть примером для него, в каком-то смысле способен к лидерству; но никто не последует примеру, если он слишком отклоняется от нормального поведения. Примеру следуют только при его сходстве с нормальным. Если лидер уходит так далеко вперед, что перестает быть в стаде, его непременно начнут игнорировать.

Оригинальное в поведении, т.е. сопротивляемость голосу стада, будет подавляться естественным отбором: волк, который не следует импульсам стаи, будет голодать; овца, не реагирующая на стадо, будет съедена.

Индивид опять же не только будет восприимчив к импульсам, исходящим от стада, но и будет воспринимать его как свою нормальную среду. Порыв принадлежать и всегда оставаться со стадом будет иметь сильнейший инстинктивный вес. Все, что имеет тенденцию отделять его от собратьев, будет встречаться упорным сопротивлением, едва будет воспринято в качестве такового»¹.

Согласно социологам этой школы, общественное мнение, совесть и авторитет в государстве базируются на естественной склонности животного в стаде соответствовать «указам стада».

¹ Trotter W. Instincts of the herd in peace and war. – New York : Macmillan co., 1916. – P. 29–30.

«Следовательно, совесть и чувства вины и долга – это специфические свойства стадного животного. Собака и кошка, пойманые на месте преступления, будут сознавать, что грядет наказание; но собака, вдобавок к тому, знает, что была *неправа*, и подойдет, чтобы получить наказание – правда, неохотно и так, словно ее тащит какая-то внешняя сила, – тогда как у кошки будет единственный импульс убежать. Рациональное осознание последовательности акта и наказания одинаково доступно как стадному животному, так и одиночному, но только первое понимает, что оно совершило *преступление*, только у него присутствует *чувство греха*»¹.

Понятием, на котором зиждется это объяснение общества, является *гомогенность*. Если животные или люди при всех обстоятельствах действуют одинаково, то они будут действовать – или казаться действующими – так, как если бы у них была общая цель. Если каждый следует за толпой, если каждый носит одну и ту же одежду, произносит одни и те же тривиальные замечания, издает одни и те же боевые кличи и всюду, даже в своем наиболее характерно индивидуальном поведении, обуян инстинктивным и страстным желанием подчиняться внешнему образцу и желаниям стада, то у нас есть объяснение всего, что характерно для общества, за исключением вариантов, нонконформистов, идеалистов и мятежников. Стадный инстинкт может быть объяснением конформности, но не объясняет изменчивости. Изменчивость – важный факт в обществе, как и вообще в природе.

Гомогенность и единомыслие как объяснения социального поведения людей и животных – очень тесно связанные понятия. В «схожей реакции на схожий стимул» мы можем уловить начало «согласованного действия», и это, как утверждается, основополагающий социальный факт. Это та самая теория общества, основанная на «сходстве мышления», которая получила широкое хождение в Соединенных Штатах благодаря работам профессора Франклина Генри Гиддингса. Он описывает ее как «развитую форму теории инстинкта, восходящую к афоризму Аристотеля, что человек – политическое животное».

¹ Ibid. – P. 40–41.

«Любой данный стимул может, бывает, ощущаться больше чем одним организмом одновременно или в разное время. Два или более организма могут реагировать на один и тот же данный стимул одновременно или в разное время. Они могут реагировать на один и тот же данный стимул сходно или по-разному, в одинаковой или разной мере, со схожей или несхожей быстротой, с равной или неравной настойчивостью. Я попытался показать, что в схожей реакции на один и тот же данный стимул мы имеем начало, или абсолютное происхождение всякой согласованной деятельности, зачаток любой мыслимой формы кооперации; тогда как в несхожей реакции и в неравной реакции мы имеем начало всех тех процессов индивидуации, дифференциации, конкуренции, которые в их бесконечно изменчивых связях с комбинацией и кооперацией производят бесконечную сложность организованной социальной жизни»¹.

С концепцией «схожего мышления» Гиддингса тесно связана – если не исторически, то логически – концепция «подражания» Габриэля Тарда. Если для Гиддингса основополагающим социальным фактом является «схожая реакция на схожий стимул», то для Тарда процессом, посредством которого только и существует общество, является «подражание». Общество, говорил Тард, существует в подражании. По сути, его доктрину можно рассматривать как королларий к теории Гиддингса. Подражание – это процесс, посредством которого достигается то сходство в мышлении, которым Гиддингс объясняет корпоративное действие. Люди не рождаются со схожим мышлением; они делаются такими благодаря подражанию.

«Я полагаю, что это, доходящее до мелочей, соответствие умов и хотений, составляющее основание общественной жизни даже в самые смутные времена, это единство идей, намерений и

¹ *Giddings F.H. The concepts and methods of sociology // Congress of arts and science, Universal exposition, St. Louis, 1904. – Boston (MA) : Houghton, Mifflin & co., 1906. – P. 789–790.*

(Ссылка у Парка, похоже, неправильная. Эта статья Гиддингса была опубликована раньше, в 1904 г. См.: *Giddings F.H. The concepts and methods of sociology // American j. of sociology. – 1904. – Vol. 10, N 2. – P. 161–176. Цитируется: p. 164. – Прим. пер.)*

определенных средств у всех членов одного и того же общества не есть ни следствие органической наследственности, благодаря которой люди рождаются в известной степени подобными между собой, ни следствие тождества географической среды, предоставляющей приблизительно равным способностям приблизительно равные средства, но следствием внушения–подражания, которое, отправляясь от автора какой-нибудь идеи или какого-либо акта, постепенно ставит их в пример все более и более дальним кругам. Органические нужды, духовные стремления существуют в нас лишь в виде возможностей, которые могут осуществляться самым различным образом, несмотря на их общее первоначальное подобие; выбор среди этих возможных осуществлений определяется указаниями, исходящими от первого инициатора, которому и подражают»¹.

В контрасте с этими школами, толкующими действие в терминах стада или скопления – т.е. в том духе, что люди действуют сообща, потому что действуют схоже, – находится теория Эмиля Дюркгейма, настаивающего на том, что социальная группа имеет реальное корпоративное существование и что, по крайней мере в человеческих обществах, люди действуют сообща не потому, что имеют схожие цели, а потому, что у них есть *общая цель*. Эта общая цель навязывается индивидуальным членам общества одновременно как идеал, желание и обязательство. Совесть, т.е. чувство долга, которое члены группы ощущают только тогда, когда возникает конфликт между желаниями индивида и волей группы, есть проявление в индивидуальном сознании коллективного ума и групповой воли. Простой факт, что люди в состоянии паники или давки будут иногда, подобно гадаринским свиньям, бросаться с крутизны в озеро, является вполне позитивным указанием на сходство в мышлении, но не свидетельствует об общности цели. Разница между стадом животных и человеческой толпой состоит в том, что толпа – та, которую Лебон называет «организованной толпой», или толпа, «готовая к боевым действиям», если прибегнуть к мореходному термину, – охвачена порывом к достижению

¹ Tarde G. Op. cit. – P. 38–39. (Цит. по изданию: *Tarde Г. Социальные этюды* / пер. И. Гольденберга. – Санкт-Петербург : Ф. Павленков, 1902. – С. 17).

цели, общей для каждого члена группы. В состоянии же паники люди, хотя и находятся в равной степени под влиянием массового возбуждения, действуют не корпоративно, а индивидуально: здесь каждый индивид отчаянно стремится спасти собственную шкуру. Люди в состоянии паники имеют схожие цели, но не общую цель. Если «организованная толпа», «психологическая толпа» – это общество «в состоянии боевой готовности», то паника и паническое бегство – это общество «в состоянии распада».

Дюркгейм не пользуется этими иллюстрациями и не выражается в этих терминах. Концепция «организованной», или «психологической», толпы принадлежит не ему, а Лебону. Факт состоит в том, что Дюркгейм не мыслит общество как простую сумму частиц. Не мыслит он и чувства и мнения, доминирующие в социальной группе, как частные и субъективные. Когда индивиды сходятся вместе *при определенных обстоятельствах*, мнения и чувства, которыми они обладают как индивиды, преобразуются и меняются под влиянием новых контактов. Из ферментации, которую порождает ассоциация, создается новое нечто (*autre chose*), иначе говоря, такое мнение и чувство, которое не является суммой чувств и мнений индивидов, из которых оно проистекает, и не похоже на них. Это новое чувство и мнение публично и социально, и свидетельством этого служит тот факт, что оно навязывает себя затронутым индивидам как нечто более или менее внешнее для них. Они переживают его либо как воодушевление, чувство личного высвобождения и разрастания, либо как обязательство, давление и подавление. Характерным социальным феноменом является именно этот контроль группы как целого над составляющими ее индивидами. Этот факт контроля, следовательно, есть основополагающий социальный факт.

«Меж тем общество также дает нам чувство постоянной зависимости. Поскольку оно имеет свою особую природу, отличную от нашей индивидуальной природы, оно преследует цели, столь же специфичные для него; но поскольку оно не может достичь их иначе, кроме как через наше посредничество, оно властно требует нашего содействия. Оно требует, чтобы мы, забыв о собственных интересах, стали его слугами, и подвергает нас всевозможным неудобствам, лишениям и жертвам, без которых со-

циальная жизнь была бы невозможна. Именно поэтому мы каждый миг обязаны подчинять себя правилам поведения и мышления, которых мы не создавали и не желали и которые порой даже идут вразрез с нашими глубочайшими склонностями и инстинктами.

Вместе с тем, если бы общество было неспособно добиваться от нас этих уступок и жертв иначе, кроме как путем материального принуждения, оно могло бы пробудить в нас только идею физической силы, которой мы по необходимости должны подчиняться, вместо идеи нравственной силы, которую превозносят религии. Но в действительности власть, которой общество обладает над сознаниями, держится не столько на физическом превосходстве, которое составляет его привилегию, сколько на нравственном авторитете, которым оно наделяется. Если мы склоняемся перед его приказами, то не просто потому, что у него есть достаточно силы, чтобы сокрушить наше сопротивление, но прежде всего потому, что оно является объектом благоговейного почтения. <...>

Так вот, способы действия, которым общество достаточно сильно привержено, чтобы навязывать их своим членам, отмечаются, в силу самого этого, отличительным знаком, провоцирующим уважение. Поскольку вырабатываются они сообща, та живость, с которой они были промыслены каждым отдельным умом, удерживается во всех других умах, и наоборот. Представления, которые выражают их в каждом из нас, обладают такой интенсивностью, какой никогда не способны достичь сугубо частные состояния сознания; они собирают в себе силу бесчисленных индивидуальных представлений, послуживших формированию каждого из них. Само общество говорит устами тех, кто утверждает их в нашем присутствии; слыша их, мы слышим само общество; и в голосе всех присутствует интонация, какой никогда не может быть в голосе отдельного человека. Сама жесткость, с которой общество реагирует – путем порицания или физического подавления – на каждую попытку инакомыслия, вносит вклад в укрепление его владычества, манифестируя общее убеждение в этой вспышке усердия. Словом, когда что-то становится объектом такого состояния мнения, представление, которое каждый индивид о нем имеет, получает от его истоков и условий, в кото-

рых оно родилось, такую силу действия, которую чувствуют даже те, кто ей не подчиняется. Оно стремится разделаться с противоречащими ему представлениями и держит их на расстоянии; но в то же время оно распоряжается теми актами, которые его реализуют, и делает это не с помощью материального принуждения или перспективы чего-нибудь такого, а простым излучением той ментальной энергии, которая в нем содержится»¹.

Пер. с англ. В.Г. Николаева*

(Окончание следует)

¹ Durkheim É. Elementary forms of religious life. – New York : Free press, 1915. – P. 206–208.

(Выдержка из работы Дюркгейма, содержащая два фрагмента, не разделенных у Парка [нами помечено место разрыва], дается в прямом переводе с англоязычной версии, используемой Парком, при параллельной сверке с французским оригиналом: Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie. – Paris : Presses universitaires de France, 1990. – P. 295–296, 297. На русском языке есть два перевода этой книги. В обоих переводах цитируемые фрагменты отличаются в некоторых деталях и местами по смыслу друг от друга и от той их версии, которая инкорпорирована в текст Парка. Ср.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии / пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой ; под науч. ред. А. Апполонова. – Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – С. 353–354, 355–356; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии / пер. с франц. В.В. Земсковой ; под ред. Д.Ю. Куракина. – Москва : Элементарные формы, 2018. – С. 371–372, 373–374. – Прим. пер.)

* Николаев Владимир Геннадьевич – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник отдела социологии и социальной психологии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: vn1968@yandex.ru

Nikolaev Vladimir Gennad'evich – Candidate of Sociological Sciences, Senior Researcher of the Department of Sociology and Social Psychology, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences. E-mail: vn1968@yandex.ru