

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
КАФЕДРА ОБЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА –
ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ**

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК 2012

**СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**Москва
2013**

ББК 60.5
С 69

Серия
«Теория и история социологии»
Центр социальных научно-информационных исследований

Отдел социологии и социальной психологии

Кафедра общей социологии НИУ–ВШЭ

Редакционная коллегия:

Н.Е. Покровский – д-р социол. наук, главный редактор;
Д.В. Ефременко – д-р полит. наук, зам. главного редактора;
А.Б. Гофман – д-р социол. наук; *В.Г. Николаев* – канд. социол. наук; *О.А. Симонова* – канд. социол. наук; *Е.В. Якимова* – канд. филос. наук; *О.Н. Яницкий* – д-р филос. наук

Социологический ежегодник, 2012: Сб. науч. тр. / РАН.
С 69 ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ–ВШЭ; Ред. Н.Е. Покровский, Ред.-сост. Д.В. Ефременко. – М., 2013. – 25 л. – (Сер.: Теория и история социологии). – 363 с.
ISBN 978-5-248-00675-5

В статьях, обзорах и рефератах рассматриваются проблемы социальной теории, эмпирических социологических исследований, истории социологии. Обсуждаются актуальные тенденции и перспективы развития социологии как научной дисциплины в России и зарубежных странах.

Для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов вузов.

Sociological yearbook, 2012 / Ed. by N. Pokrovsky, D. Efremenko. – Moscow: INION: RAS: HSE, 2013.

In the articles, reviews and abstracts submitted to your attention under analysis are issues of social theory, empirical sociological studies, history of sociology. The contributions discuss the actual tendencies and perspectives of sociological science in Russia and abroad.

Intended for sociologists and philosophers, university lecturers, post- and graduate students.

ББК 60.5

ISBN 978-5-248-00675-5

© ИНИОН РАН, 2013

© Кафедра общей социологии НИУ–ВШЭ

СОДЕРЖАНИЕ

Contents

Н.Е. Покровский. Разнообразная социология: Предисловие	
N.E. Pokrovsky. Manifold sociology: Preface	6

I. УГОРСКИЙ ПРОЕКТ

The Ugory project

Н.Е. Покровский, Т.Г. Нефедова. Об Угорском проекте: Теоретические концепции «клеточной глобализации», «очаговой экономики» и их приложения	
N.E. Pokrovsky, T.G. Nefedova. On the Ugory project: Theoretical concepts of «cellular globalization», «focal economy» and their applications	8
Т.Г. Нефедова. Угорский проект – ключ к пониманию нечерноземной глубинки	
T.G. Nefedova. The Ugory project – the key to understanding the non-chernozem heartland	26
В.Ф. Петренко. Религиозный аспект жизни в глубинке	
V.F. Petrenko. The religious aspect of life in the heartland	47
Л.М. Баскин, С.Л. Барышева, А.В. Прищепов, М.Ю. Дубинин. Экологический потенциал Ближнего Севера России и социально-экологическое планирование	
L.M. Baskin, S.L. Barysheva, A.V. Prishchepov, M.Yu. Dubinin. Ecological potential of Russia's Near North and socio-environmental planning	63
Ф.А. Шабров. Социальные аспекты развития охотничьего хозяйства в Костромской области	
F.A. Shabrov. Social aspects of the development of the hunting industry in the Kostroma Region	85

II. ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ

И АЛЬТРУИЗМА

Studies of social solidarity and altruism

Д.В. Ефременко. Введение к разделу	
D.V. Efremenko. Introduction	95

Солидарность в контексте истории социологии и теории общества
Solidarity in the context of the history of sociology and theory of society

А.Б. Гофман. Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции	
A.B. Gofman. Solidarity or rules, Durkheim or Hayek? On two forms of social integration	97
В.Г. Федотова. О некоторых особенностях достижения демократичес- кой консолидации и солидарности в обществе	
V.G. Fedotova. On some features of achieving democratic consolidation and solidarity in society	168

Человек в чрезвычайной ситуации: От паники к солидарности
Man in emergency: From panic to solidarity

Л.М. Баскин. Паническое поведение людей и животных	
L.M. Baskin. Panic human and animal behavior	185
О.Н. Яницкий. Солидарность в условиях катастроф: Некоторые проб- лемы теории	
O.N. Yanitsky. Solidarity in disasters: Some theory issues	213
О.А. Усачева. Солидарность во время природных катастроф: Типы и функции	
O.A. Usacheva. Solidarity in natural disasters: Types and functions	232

Альтруизм как проблема социологических исследований
Altruism as an issue of sociological studies

Е.В. Якимова. Феномен альтруизма: Новые аспекты и современные аналитические тенденции	
E.V. Yakimova. The phenomenon of altruism: New aspects and modern analytical trends	241
А.Ю. Долгов. Генезис теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина: Социально-исторический и методологический аспекты	
A.Yu. Dolgov. Genesis of Pitirim Sorokin's creative altruism theory: Socio-historical and methodological aspects	267

III. DURKHEIMIANA

А.Б. Гофман. Дюркгейм сегодня	
A.B. Gofman. Durkheim today	280

Социологическая классика
Sociological classics

Э. Дюркгейм. Принципы 1789 года и социология. (Перевод с франц. яз.)	
E. Durkheim. The 1789 principles and sociology. (Transl. from French)	286

Рефераты
Summaries

Ф. Штайнер. Альтруизм, эгоизм и индивидуализм в дюркгеймовской школе	
Ph. Steiner. Altruism, egoism and individualism in the Durkheimian school ..	294
Х.-П. Мюллер. Моральная политика индивидуализма Э. Дюркгейма	
H.-P. Müller. Emile Durkheim's moral politics of individualism	299
М. Бетц. Что социологи могут сказать о морали? Поля общественной практики и их требования моральной компетенции	
M. Beetz. How do sociologists understand morality? Fields of social practice and their moral competence requirements	305
Исследование страдания и зла в социологической традиции Дюркгейма. (Сводный реферат)	
Studies of suffering and evil in Emile Durkheim's sociology. (Consolidated summary)	314
Д. Санторе. Романтические отношения, индивидуализм и возможность совместности: Идеи Дюркгейма в теориях современной интимности	
D. Santore. Romantic relationships, individualism and the possibility of togetherness: Seeing Durkheim in theories of contemporary intimacy	344
Аннотации статей и ключевые слова	
Abstracts and keywords	354
Сведения об авторах	
About the contributors	361

Н.Е. Покровский
РАЗНООБРАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ:
Предисловие

Социология бесконечно разнообразна, как и сама социальная жизнь. В этом одно из важнейших, а быть может, и главная отличительная черта социологии в ряду других социальных наук. Четвертый выпуск «Социологического ежегодника» продолжает аналитическое обозрение междисциплинарного многообразия российской и международной социологии наших дней. Оно представлено, прежде всего, тремя тематическими направлениями.

Первое среди них – *социология окружающей среды, природный капитал, проблемы урбанизации и дезурбанизации*. Уже многие годы научная группа Угорского проекта ведет исследования по этой тематике в удаленном районе Костромской области. Но это не только и не столько эмпирическая полевая работа, сколько междисциплинарное моделирование социальных процессов, развивающихся на Ближнем Севере России, прежде всего показывающее изменение вектора приоритетов современного общества. Значимость состояния окружающей среды, экологии постоянно возрастает, превращаясь в проблему номер один в стране и остальном мире. Об этом, в частности, свидетельствует и повестка дня международной социологии, представленная на крупнейших научных конгрессах и конференциях. Публикации в настоящем выпуске «Социологического ежегодника» показывают, что в данной области, как и во многих других, наука может продвигаться вперед только на основе междисциплинарного синтеза. В данном случае среди авторов публикаций этого раздела не только социологи, но и социальные географы, социобиологи, социальные психологи.

Другое бурно развивающееся направление в социологии – *исследование социальных солидарностей*. Еще на заре социологии был поставлен, казалось бы, парадоксальный вопрос: «Как возможно общество?». Надо сказать, что и до сих пор на него не получен однозначный ответ. Иными словами, прекрасно разбираясь во многих деталях жизнедеятельности со-

временных социальных систем, социологи во многом не имеют согласованного решения проблемы наиболее глубоких основ солидарностей. В разделе, посвященном вопросам солидарностей и альтруизма, рассматриваются как классические теории, например Эмиля Дюркгейма, так и современные трактовки социальных и социобиологических объяснений процессов интеграции, адаптации, лидерства и жертвенности в сообществах *homo sapiens*. Данный научный подход представляется особенно важным и в контексте современного состояния общественного сознания, в наши дни подчас использующего креационистские интерпретации «белых пятен» в научных исследованиях основ общества.

И вновь Дюркгейм. Этому великому французскому социологу посвящается третий, историко-социологический раздел Ежегодника. Здесь и новый первый перевод на русский язык классического текста Дюркгейма, и обзор новейших публикаций, входящих в так называемую *Durkheimiana*. Читатель «Социологического ежегодника» погрузится в мир Эмиля Дюркгейма и убедится в том, насколько актуальной оказывается социологическая классика, соответствующим образом препарированная и раскрытая.

Многообразие социологии служит еще одним доказательством ее полезности для современного общества. Притом полезности в самом широком смысле этого слова. Социология способна решать и зачастую успешно решает практические задачи устройства нашей жизни. Но еще более того социология «полезна» как своего рода система научного мировоззрения, обеспечивающая рациональность, разумность, предсказуемость окружающего нас социального мира. В этом ее предназначение.

І. УГОРСКИЙ ПРОЕКТ

Н.Е. Покровский, Т.Г. Нефедова

**ОБ УГОРСКОМ ПРОЕКТЕ:
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ «КЛЕТОЧНОЙ
ГЛОБАЛИЗАЦИИ», «ОЧАГОВОЙ ЭКОНОМИКИ»
И ИХ ПРИЛОЖЕНИЯ¹**

«Клеточная глобализация» и российский социум

Мир XXI века рисовался многим социологам и журналистам таинственным и неизведанным, дарующим перспективы, которых был лишен век прошлый. По сути, новое столетие, эпоха «посткапитализма» предстает обыденной и даже вульгарной, но внутренне целостной. И в этой исторической целостности заключается ее неизбежность. Постмодернистский хаос фрагментарных осколков смыслов и логических схем обретает несколько примитивную упорядоченность, навязывающую себя всем современным сообществам под именем глобализации. Попытаться избежать ее так же бессмысленно, как в свое время было бессмысленно избежать капитализма (даже если его и называли социализмом).

Каковы же общие свойства компонентов глобализации с точки зрения содержащихся в них социальных матриц?

Всеохватность и комплексность изменений. Прежде всего, теория глобализации подчеркивает, что главный акцент должен быть сделан не на рассмотрении отдельных «траекторий» социальных изменений в тех или иных сферах, а на взаимодействии этих изменений друг с другом, их переплетении и взаимозависимости. Это подразумевает рост интереса социологов к пространственно-географическим параметрам социальных изменений, их глобальному охвату. Процесс изменений проникает во все микроструктуры общества (семья, малые сообщества, повседневность) и разгерметизирует прежде закрытые социальные образования. Быть замк-

¹ Статья написана при поддержке гранта РФФИ «Перспективы устойчивого развития Ближнего Севера России: Экология, культурное наследие, новые поселения» (12-06-00406-а) и гранта Научного фонда НИУ–ВШЭ «Природный капитал и экология как факторы миграции из мегаполиса в сельскую местность» (11-01-0160).

нутым на себя и скрытым от внешнего мира сегодня означает закрыть свое собственное будущее. Любые формы социальной динамики связаны прежде всего с открытостью систем, образующих сетевые структуры общения, поддержки и социального контроля. Характер социальных изменений влечет за собой и изменение восприятия социального времени. Отныне траектория социального времени раскладывается на серию отрезков, каждому из которых соответствует отдельный жизненный «проект», достаточно краткосрочный. После окончания очередного проекта возникает новый, часто радикально меняющий ориентацию траектории развития. Подобная краткосрочная актуальность социальных практик пронизывает все уровни социальной структуры. Даже такие традиционные институты, как, например, семья, превращаются на наших глазах в экспериментальный проект для вовлеченных сторон. Все начинает носить временный характер и требует от субъектов большой и специфической динамики «вписывания» в эту краткосрочность.

Множественность гибридов в области культуры. Теория глобализации радикально изменяет наше представление о культуре, которая прежде рассматривалась по преимуществу как нечто либо наследуемое, либо спускаемое «сверху» и «распространяемое». В новых условиях культура становится результирующей бурного процесса «конфликтности» (*politicized contestation*). Это приводит к возникновению разнообразных глобальных и локальных «социокультурных гибридов», с присущими им весьма коротким периодом полураспада, нестабильностью, несоответствием традиционному контексту.

Примордиальные (базовые) факторы и гражданское общество. Своеобразный поворот получает и тема «гражданского общества» в связи с приложением к ней теории глобализации. Процесс интернализации ценностей и ценностных ориентаций приводит к тому, что регулятивно-нормативная функция общества существенно видоизменяется, а прежде подавлявшиеся гражданским обществом и не социализировавшиеся «примордиальные» (*primordial*) феномены, близкие по своему характеру к фрейдовскому *Id* и мидовскому *I* и проявляющие себя в контексте этнического начала, расы, пола, занимают все более важное положение в глобализационных процессах и институтах. Мозаичный набор социальных «типов» и моделей, отсутствие единых принципов рационализации, свобода обращения с примордиальными феноменами – все это создает глобалистско-постмодернистскую картину социального мира.

Новая концепция рациональности. Новые глобальные процессы заставляют изменять и прежнюю концепцию рациональности, сформировавшуюся в рамках «современного общества», приводя ее в соответствие с «постсовременным обществом», порождаемым глобализацией. Поскольку глобализация представляет собой нормативно-теоретическую парадигму, она и вырабатывает модели новой рациональности. При этом рациональность в глобальном смысле понимается прежде всего как свобода самовы-

ражения многообразия, что и находит свое частное проявление в теории мультикультурализма, согласно которой при рассмотрении культурной «карты» той или иной региональной или профессиональной группы должен доминировать принцип полной мозаичности.

Противопоставление глобального и локального. Важной особенностью глобализации становится то, что она проникает в самые глубины социальных структур, превращая их в носителей новых смыслов. Это касается таких «локальных» ценностей, как традиции, обычаи, привычки, местные сообщества и др. Короче, новые глобальные реалии радикально видоизменяют даже наиболее консервативные и устойчивые структуры социального сознания и поведения. При этом процесс «отказа» от «старого» идет быстро, решительно, зримо. Причем всякое «новое» обладает, по мнению сторонников этой теории, заведомым преимуществом, поскольку оно «глобальное». Из этого в принципе следует, что это «глобальное» приобретает статус высшей нормативной ценности. Социальным институтам локального уровня отныне уже нет необходимости проходить всю вертикальную иерархию, дабы выйти на общемировой уровень. Семья, малые группы, местные организации, локальные движения и институты глобализируются прямым и непосредственным образом именно на своем уровне, демонстрируя новые формы участия в глобальных феноменах. На первый взгляд, парадоксальным в этой ситуации выглядит то, что локальные структуры могут сохранить себя только в том случае, если они начинают образовывать сетевые связи, имеющие тенденцию к глобализации на своем уровне. Значение вертикальных иерархий резко снижается. Информация, финансирование, помощь приходят по сетям с горизонтальных уровней, а не «сверху». Все уровни при этом дистанцируются друг от друга и живут самостоятельной и самодостаточной жизнью. Разочарование электората в макрополитике – хорошая иллюстрация этого тезиса. Аналогичные процессы роста взаимного равнодушия между горизонтальными уровнями где бы то ни было имеют место повсеместно и отражают развивающуюся тенденцию.

Тесная связь макро- и микроуровней происходящих изменений прослеживается всюду. Проиллюстрируем это на примере, казалось бы, сугубо локального проекта, который отражает проявление многих глобальных процессов¹.

Угорский проект: История возникновения

Угорский проект возник и развивался постепенно, «снизу вверх», как растет дерево, можно сказать, естественным образом. В 1996 г. Н.Е. Покровский, в то время профессор социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, решил приобрести для сугубо личного пользования дом в сельской местности на максимально разумном удалении от

¹ См. также статью Т.Г. Нефедовой в этом выпуске «Социологического ежегодника».

Москвы. После многочисленных консультаций со знакомыми, имевшими опыт сельской жизни, и поездок в Вологодскую область выбор все же пал на Костромскую область, а именно деревню в Мантуровском районе на правом берегу среднего течения Унжи, притока Волги. Решающими обстоятельствами в окончательном выборе стали природная эстетика, ландшафты, трудно передаваемая словами «духовная» атмосфера деревень, полей, таежных лесов, реки Унжи, всегда открытого огромного неба. Все это завораживает горожанина и, можно сказать, приковывает намертво¹. После приобретения традиционного сельского дома (1918 г. постройки) и земельного участка, к нему дававшегося, для Н.Е. Покровского начались деревенские университеты бытового обустройства жизни в абсолютно новой среде, ремонты, перестройки, установление связей с односельчанами и сельским начальством. Главное впечатление от первых лет, сохранившееся и поныне, – это чувство свободы самореализации. В отличие от города, тем более мегаполиса, где все зарегулировано и регламентировано, деревня предстает зоной свободы для горожанина, где, в общем и целом, все возможно и доступно, будь на то воля и довольно скромные средства.

После нескольких лет, проведенных в летние сезоны в деревне, стали возникать замыслы подвергнуть окружающий деревенский уклад жизни научному анализу. И если прежде для Н.Е. Покровского все разделялось на составные части (в Москве – профессиональная работа, наука, преподавание, а в деревне – отдых, приватная сфера личных интересов), то довольно скоро эти сферы стали соединяться². Замысел исследования изначально не подразумевал «крестьяноведческой» направленности, т.е. изучения крестьянских сообществ в качестве самодовлеющей и самооценной социальной и исторической общности. Интересовали признаки, «индикаторы» проявления общеглобализационных процессов на микроуровнях крестьянской повседневной жизни: теоретические аспекты глобализаци-

¹ «Кейс Покровского» довольно симптоматичен. Траекторию Покровского в той или иной степени проходили все ныне немалочисленные городские обитатели деревни Медведово Угорской сельской администрации. Сходное воздействие испытывают и участники международных научных конференций, в течение многих лет проводящихся на базе Сообщества профессиональных социологов в Медведове. От первой реакции: «Зачем мы здесь оказались в этом захолустье» быстрый переход к высказыванию: «Как тут замечательно, ни на что не похоже, испытываем особое чувство восторга, нельзя ли купить дом?». Во всем этом нет места мистике, а есть определенная логика психологического воздействия, в общих чертах обозначенная в классическом философском трактате Генри Торо «Уолден, или Жизнь в лесу».

² К сегодняшнему дню можно констатировать, что обе сферы значительно интегрированы друг с другом. Деревня превратилась в поле профессиональной самореализации научных интересов (и в меньшей степени – место чистой рекреации), здесь же из отдельных компонентов складывается учебный процесс (приезжают на практику студенты, магистры, аспиранты). Она стала также и полем международных научных обменов (зарубежных коллег в немалой степени интересуют именно глубинные районы России, а не аудитории московских университетов и конференц-залов).

онной матрицы в той мере, в какой они реализуют себя в самых низовых и периферийных социальных общностях.

Итак, начало Угорского проекта – наглядный пример того, как случайная покупка деревенского дома в Костромской области постепенно способствовала перерастанию первоначальной чисто рекреационной мотивации горожанина в нечто большее – в фундаментальный и постоянный интерес к жизни села.

С начала 2000-х годов исследовательский замысел Н.Е. Покровского стал поддерживать Российский фонд фундаментальных исследований (РФФИ), что позволило привлечь коллег и организовывать ежегодные междисциплинарные экспедиции в Костромскую область, проводить исследования, издавать книги.

Все больше московских и не только московских ученых стали приезжать с научными целями в маленькую деревеньку Медведево в Угорской сельской администрации, а деревенский дом постепенно превратился в научный центр. Проект развивался на базе Сообщества профессиональных социологов с привлечением экономистов, философов, психологов. Сложилась междисциплинарная группа исследователей, в которую первоначально входили и по-прежнему входят психолог В.Ф. Петренко, социолог-крестьяновед В.Г. Виноградский, экономисты С.Н. Бобылев, А.З. Бобылева, социобиологи Л.М. Баскин, В.С. Зайцев, Е.С. Преображенская, демограф М.Б. Денисенко, специалист по муниципальному управлению Ю.М. Плюсин, кинооператор и фотограф В.Н. Иванов; к ним позже присоединились социальные географы Т.Г. Нефедова, А.И. Трейвиш, А.В. Дроздов и другие коллеги. В исследовательской группе представлены ведущие столичные и региональные университеты России и институты РАН.

Ученых, помимо теоретических аспектов, интересовало и нынешнее состояние российской деревни с ее традиционным укладом, сложными проблемами и перспективами на будущее, но не в качестве изолированной социальной группы, а в качестве органичной составной части всей социальной структуры общества. Ведь не секрет, что для коренных жителей больших городов и особенно столицы деревня – это загадочный континент. При упоминании сельской России взгляд просвещенных столичных жителей обычно мутнеет, и следуют типовые вопросы: «А там все пьют с утра? А зимой ваши дома обворовывают дочиста?». Иногда складывается впечатление, что горожане вообще хотели бы забыть о самом существовании сельской России, как о большом национальном провале, об Атлантиде, которая погружается на дно цивилизации [12]. А ведь это 38 млн. жителей. Да и остров-то слишком разнообразный для того, чтобы его хоронить. Для тех, кто обладает даже самыми начальными познаниями в области социологии, самоочевидно, что сельская Россия не может быть подвергнута аннигиляции, забыта и перечеркнута. Она зримо и незримо воздействует на все остальное общество, даже если последнее об этом и не подозревает.

Во всех этих вопросах группе ученых и хотелось разобраться, отделя традиционалистские мифы от реальности. Непрекращающийся кризис районов Ближнего Севера, перешедший в хронику, был налицо. Сама констатация кризиса ничего не дает. Но разобраться в его истоках и протекании самой болезни было более чем важно. При этом, шаг за шагом исследуя нисходящую траекторию развития не только в последние 20 лет, но и в течение многих десятилетий XX в., участники проекта одновременно видели, сколь огромен потенциал этих регионов, измеряемый не сиюминутной экономической выгодой, а последствиями перспективной трансформации экономики и социальной жизни.

Первые тезисы проекта включали следующие представления [13]:

1) в современной России город и село принадлежат к двум раздельным континентам социального уклада и живут раздельной жизнью, в асинхронных ритмах протекания социального времени;

2) в стране возникают смешанные село-городские сообщества, обозначающие формирование нового уклада новых социальных сил общества;

3) данные тенденции вписываются в глобализационный дискурс современности.

Эти наблюдения возникли на фоне общей депрессии сельской жизни и особенно сельского хозяйства, периферийных районов Нечерноземья в 1990–2000-е годы, которые не только не привели к окукливанию местного мирка, но, наоборот, способствовали подключению его к глобальным процессам.

Производство сельскохозяйственной продукции снизилось до критических величин, и назвать его товарным рыночным крайне трудно; поля остаются незасеянными и зарастают кустарником и лесом. При этом остается все меньше спелых лесов. Однако на этом фоне парадоксальным образом в села шагнули современные технологии. Сотовые телефоны стали повседневностью, хотя власти, истратив уйму денег, с большим опозданием поставили посреди каждой деревни стационарный телефон, который зарастает травой, поскольку им никто не пользуется. Во многих местах стал доступен Интернет. Над сельскими избами то тут, то там громоздятся тарелки спутникового телевидения. К этому добавляется экспансия современных форм потребления, разнообразие которых демонстрирует районный центр с его современными магазинами и обширным ассортиментом товаров, не уступающим московскому. Продолжается автомобилизация населения. Перед многими сохранившимися деревенскими домами стоят автомобили. При этом сильно отстает инфраструктура, в том числе дороги, даже федеральные; медицинское обслуживание и образование находятся на грани уничтожения. Зато пенсионное обеспечение на высоте, что сделало сельских пенсионеров при их пониженных тратах на продовольствие и при наличии собственного огорода привилегированной кастой доходприносящих граждан. Такой поворот событий приводит к окончательно-

му загниванию местной экономики, превращению сельских сообществ в паразитарное напластование на нефтяной экономике страны в целом.

Эти контрасты обусловили и первые направления исследований по Угорскому проекту¹. Они были связаны с поисками ответов на вопросы: 1) обретает ли сельское население при сокращении численности некий внутренний баланс; 2) привлечет ли пустеющая сельская местность новую волну горожан; 3) что именно привлекает горожан и как можно регулировать эти процессы институционально и экономически, чтобы создать стимулы развития сельской местности?

Основные задачи Угорского проекта

Исследовательская задача № 1: Обоснование ограниченности интерпретации природного капитала только как природных ресурсов (д-р экон. наук С.Н. Бобылев, МГУ им. М.В. Ломоносова). Для успешного экономического роста необходим учет и других экологических функций. Это привело к попытке учесть в теории экономическую значимость всех его составляющих, их способность приносить доходы и выгоды, как это и положено любому капиталу. В самом общем виде можно выделить три функции природного капитала: 1) ресурсная – обеспечение природными ресурсами производства товаров и услуг; 2) экосистемные / экологические услуги – обеспечение природой различного рода регулирующих функций: ассимиляция загрязнений и отходов, регулирование климата и водного режима, озоновый слой и т.д.; 3) услуги природы, связанные с эстетическими, этическими, моральными, культурными, историческими аспектами, и своего рода «духовные» экологические услуги; обеспечение здоровья людей [1; 2]. Если первая функция природного капитала хорошо знакома и отражена в литературе учеными на протяжении веков, то экономическая интерпретация экологических услуг – как экосистемных, так и «духовных» – еще только начинается.

Российский Ближний Север является важным поставщиком экосистемных услуг на региональном, национальном и даже глобальном уровнях. Здесь можно отметить такую важную роль региона для устойчивости мировой биосферы, как регулирование климата. Для экономиста и социолога причина деградации многих функций природного капитала очевидна: это их экономическая недооценка, что приводит к проигрышу варианта сохранения «бесплатной» природы по сравнению с техногенными вариантами развития (сельское хозяйство, населенные пункты, промышленность и т.д.).

¹ Название «Угорский проект» утвердилось в середине 2000-х годов. Оно носит формально-неформальный характер и включает в себя помимо чисто научного ядра, описанного выше, более широкие научные практики, элементы социального проектирования, просветительства, благотворительности.

Особая исследовательская задача № 2 была связана с изучением природы Костромской области, истории природных промыслов, включая охоту, собирательство, влияние изменений природной среды на места обитания животных и их поведение (д-р биол. наук Л.М. Баскин, Институт проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН).

Исследовательская задача № 3: создание модели намечающейся новой волны миграции из городов в экологически чистые районы Ближнего Севера, так называемого дауншифтинга в среде нарождающегося городского среднего класса (д-р социол. наук Н.Е. Покровский, НИУ–ВШЭ).

Одно из проявлений постиндустриальных матриц в российском обществе можно увидеть в возникновении на селе новых сельско-городских сообществ («агрегаций»). В наши дни достаточно многочисленные социальные группы жителей больших индустриальных городов приобретают на правах личной собственности дома и наделы земли в отдаленных селах и деревнях.

На поверхности этот процесс представляется в виде вынужденного шага со стороны тех горожан, которые не могут обеспечить себя и свои семьи средствами для полноценного и современно организованного отдыха (туризма, санаторного лечения и т.д.), хотя субъективно аргументация новоявленных «деревенщиков» может быть и иной. В ряде отнюдь не единичных случаев первоначально присутствующая чисто рекреационная мотивация горожан перерастает в нечто большее, а именно в фундаментальный и постоянный интерес к жизни села, к ведению хозяйства, к экономической, политической и культурной модернизации сельских сообществ. Городская культура позволяет горожанам видеть огромные не реализованные возможности села во всех сферах жизни. Сельские жители, находясь часто в состоянии долговременной социальной и психологической депрессии, также осознают, что своими силами им не остановить процесс обвальной деградации и умирания села. Здесь смыкаются два процесса, два согласованных интереса и возникает глубинная органическая интеракция, которая в состоянии создать и уже стихийно создает и некие новые социальные структуры – сельско-городские (пока что незримые и нередко нераспознаваемые) сообщества [13].

Социальная база ожидаемых изменений связана с развитием так называемой «удаленной работы» и усилением миграционного оттока «креативного класса» из городов в разреженную сельскую местность [10; 12]. Поменяются полюса притяжения мигрантов. Города перестанут быть наиболее привлекательными, а в удаленной сельской местности главным станет не сельское хозяйство и даже не использование природных ресурсов, а производство интеллектуальных продуктов; главенствующее значение приобретут информационные коммуникации и физическая мобильность [10; 12]. По идее именно потребности снизу, а не планирование сверху должны трансформировать в будущем и инфраструктуру. В более отда-

ленной перспективе обозначаются новые волны *реколонизации* Ближнего Севера представителями среднего класса крупных городов, прежде всего Москвы и Санкт-Петербурга – от дачной рекреации сегодняшнего дня к закреплению на селе в формате «жидкостной миграции»¹.

Исследовательская задача № 4: Изучение особенностей проникновения глобализационной модернизации в разреженное депопулировавшее пространство, где все процессы проходят иначе, чем в городе (д-р филол. наук В.Г. Виноградский, д-р социол. наук Н.Е. Покровский – НИУ–ВШЭ).

Позиция участников проекта поначалу была довольно резкой: врата к тотальному сельскому хозяйству в этом регионе не будет никогда [11]. Рыночная экономика подвела черту под старыми формами. Местная продукция нечерноземных периферийных районов слишком дорого по сравнению с продукцией, получаемой из регионов Черноземья или на импортном сырье, и качество ее давно деградировало (для чего достаточно продегустировать сыр местного Костромского комбината или увидеть санитарное состояние мясокомбинатов в некоторых соседних малых городах). Взамен этой фактически умершей и умирающей жизни предлагалось подумать о коммерческом использовании экологических ресурсов и туризма. Вместо огромных площадей распахки придут своеобразная *клеточная глобализация*, основанная на выборочном постоянном заселении людьми свободных профессий районов Ближнего Севера, и развитие отдельных очагов.

Само понятие «качество жизни» эволюционирует в сторону экологических ценностей [2; 12]. Но этого недостаточно. Нужны элементарный комфорт и набор необходимых услуг. Пока сочетать достоинства городской и сельской жизни удастся не так далеко от городов. И главными ограничителями более стабильного вторичного заселения удаленных районов помимо расстояний (добираться до Москвы из Угор – 9 часов на машине и ночь поездом) служат плохое состояние дорог, отсутствие необходимой инфраструктуры и услуг. Самому населению этого не создать без институциональных изменений и трансформации мышления региональных властей.

В 2006 г. к проекту добавились географы, а следовательно, и новые подходы, связанные с полимасштабным изучением возможностей и огра-

¹ «Жидкостная миграция» (термин Н.Е. Покровского) обозначает не оседлое закрепление в сельской местности, а круглогодичное проживание в ней с *постоянными* отъездами / возвращениями, будь то обе российские столицы или дальше зарубежье. Само понятие ПМЖ (постоянное место жительства) исчерпывает себя в качестве социального модуля, уступая место процессу постоянного скольжения по поверхности. При этом, однако, необходимые привязки к локусу проживания (например, немобильные члены семьи, символическая аффилиация с «малой родиной») сосредоточиваются в сельской местности по признакам наибольшей рациональности и оптимизации качества жизни, прежде всего в экологическом отношении. Эта гипотеза Н.Е. Покровского входит в число основных в проводимых и планируемых исследованиях в рамках Угорского проекта.

ничений развития Ближнего Севера и выявлением его пространственного разнообразия. Для России поддержание экономической активности и инфраструктуры на огромных пространствах периферии регионов всегда было большой проблемой, особенно в Нечерноземье, несмотря на то, что в целом по России показатели сельского хозяйства за последние годы улучшались. Но само по себе Нечерноземье и даже его периферия – не однородные образования, они сильно различаются в зависимости от природных условий, особенностей исторического развития, степени удаленности от центра региона и основных осей развития.

Отсюда **исследовательская задача № 5 – определение того, для какого типа районов России и для какой территории репрезентативен Угорский проект** (д-р геогр. наук Т.Г. Нефедова, Институт географии РАН). Для этого сравнивались основные процессы естественной убыли и направлений миграций населения, динамики сельского и лесного хозяйства, землепользования и забрасывания угодий на севере и юге России. Костромская область сопоставлялась с соседними и более удаленными областями. Сильными оказались контрасты и внутри нечерноземных регионов, особенно между пригородами и периферийными районами. Угорский проект представляет собой исследование сельской местности, весьма типичной для довольно обширного макрорегиона, включающего периферийные районы Нечерноземья. Это примерно 80% Нечерноземной зоны и около 15% территории России. На юге село совсем другое, гораздо более полнокровное. А на более дальнем севере и востоке России при той же и даже большей разреженности населения не было такой длительной депопуляции.

Исследовательская задача № 6 – выявление конкретных моделей современного развития сельских территорий (д-р геогр. наук Т.Г. Нефедова). Главным локальным ограничителем развития староосвоенных депопулирующих районов остаются социально-демографические факторы, необходимая квалификация и трудоспособность кадров даже при избытке незанятого сельского населения (в Угорском поселении официальные показатели безработицы низки, хотя реально не имеют постоянной работы около трети населения в трудоспособном возрасте). В таких районах спонтанно происходит пространственное «хозяйственное сжатие» при его диверсификации [6]. Таким образом, развитие идей проекта шло в русле анализа современных направлений трансформации сельской местности и их перспектив. Модели хозяйственного сжатия не остановят уменьшения населения, сокращения крупноплощадного сельского хозяйства и сжатия освоенных территорий, но, увеличив очаговость освоения и разнообразие занятий, они спасут от тотального забрасывания земли и деревни. Таких моделей несколько, причем они вовсе не исключают друг друга [7; 6]. Для их выявления использовались не только статистические и картографические данные по районам Костромской области и отдельным поселениям периферийного Мантуровского района, но и глубинные интервью с руко-

водителями предприятий и представителями местных властей, а также анкетирование постоянного населения с помощью студентов и аспирантов, проходивших практику на базе Угорского проекта [8].

Эти модели можно свести к нескольким¹: 1) поддержка отдельных агропредприятий, в основном вошедших в цепочки локальных или региональных агропромышленных структур; 2) поддержка мелкого частного сельского хозяйства, хотя страта тех, кто способен активизировать товарность своего хозяйства даже при оказании помощи, довольно узка: 10–15% [8]; 3) переход к полифункциональному развитию, порой с заметным изменением специализации: лесозаготовки и лесопереработка, стимулирование сбора и переработки даров леса для насыщения крупногородских рынков, охота, рыболовство, туризм и др.; 4) создание достопримечательных мест в особо живописных местностях, сохранивших неизменными архитектурный облик деревень или ценные памятники истории и культуры; 5) специальная социальная поддержка, если осталось нетрудоспособное местное население.

Модели управляемого «хозяйственного сжатия», основанные на стимулировании лишь отдельных очагов экономической активности, здесь неизбежны. При этом чрезвычайно важно «смягчать» пространственную социальную поляризацию [6] и поддерживать жизнедеятельность имеющегося населения хотя бы для сохранения социального контроля над обширной территорией, «полное одичание» которой чревато непредсказуемыми последствиями. Тем не менее последние действия властей по объединению сельских поселений и даже идеи переселения людей с целью сокращения бюджетных расходов только стимулируют процессы обезлюдения и сжатия освоенного пространства². В результате – невозможность реализовать новые модели развития и сохранения населенных мест.

Пример Угорского поселения показывает, что при наличии населения и элементарной инфраструктуры *одна из наиболее вероятных моделей возрождения нечерноземной деревни* связана с сезонным присутствием там городских дачников. При всей парадоксальности этого вывода, факты, складывающиеся в тенденцию, это подтверждают³.

¹ См. статью Т.Г. Нефедовой в этом выпуске «Социологического ежегодника».

² См. статью Т.Г. Нефедовой в настоящем издании.

³ Здесь, однако, в научный дискурс резко вмешиваются идеологические факторы. Возможная кардинальная переориентация отдельных районов Ближнего Севера на рекреационную экономику, «экономику впечатлений» с ее акцентом на сохранении и рачительном использовании природного капитала порождает глухое неприятие и даже агрессию со стороны столичных ревнителей старины, прежде всего советской, ориентирующихся на традиционные почвеннические и неопочвеннические представления о национальных народных «корнях». Уход с экономической сцены традиционного «тотального» (но малоэффективного, вернее, тупикового в новых условиях) сельского хозяйства и замена его очаговым сельским производством, сориентированным на новых местных потребителей, воспринимается ими как посягательство на сакральное, на основы российского бытия. В процессе смены одного уклада другим подчас видится чуть ли не политическая состав-

Отсюда **исследовательская задача № 7 – оценка реальных перспектив проникновения горожан в сельскую местность и анализ новых социальных структур дачного реосвоения удаленных деревень** (д-р геогр. наук Т.Г. Нефедова, Институт географии РАН).

В отличие от дезурбанизации (переселения в сельскую местность на постоянное место жительства), случаи которой пока единичны в таких удаленных районах и более характерны для подмосковных пригородов, роль дачного развития удаленной от городов местности велика. Массовость российской сезонной дачной дезурбанизации, особенно связанной с покупкой домов в деревнях, не фиксируется статистикой. Поэтому чрезвычайно важны локальные обследования сезонного присутствия горожан в деревне, анкетирования дачников, которые проводились в рамках Угорского проекта [9]. Все большее распространение получает феномен *далней дачи* в тихом безлюдном живописном месте взамен или в дополнение к *ближней даче*, зажатой среди изгородей и коттеджей Подмоскovie [6]. Процесс проникновения московских дачников в удаленные периферийные сельские районы начался еще в 1970–1980-х годах, стал более активным в 1990-х и набирает силу в 2000-х. Обследования деревень в разных районах Нечерноземья показали, что дачные зоны Москвы и С.-Петербурга уже пересеклись на юге Псковской и Новгородской областей, захватив Ивановскую и Костромскую области. Даже в таких удаленных на 600 км местах, как Мантуровский район и Угорское поселение в Костромской области, доля московских дачников достигает 50% собственников домов, а в сильно депопулировавших деревнях – 70–90%. Однако дачники не повсеместны, они концентрируются в отдельных очагах с наиболее живописными ландшафтами (например, вдоль реки Унжа). В деревнях дачники сохраняют дома и целые деревни. Экономические стимулы, исходящие от дачников, способны занять часть местного населения, они создают спрос на услуги по ремонту и строительству домов, присмотру за ними. Мелкое индивидуальное хозяйство местного населения имеет шанс укрепиться, снабжая дачников продуктами. Приток дачников дает стимул к развитию торговли в соседних городах, хотя имеет и негативные последствия, задавая в сезон повышенные цены. Но главное – дачники, в основном интеллигенция среднего достатка, среднего и пожилого возраста, создают иную социальную среду в деревнях, в том числе и активизируют местное сообщество. Все это может способствовать задержанию местного населения.

ляющая. Местные жители, особенно среднего и старшего возраста, по-разному воспринимают процесс изменения экономических и ценностных ориентиров. Многие из них хорошо понимают, что в новом контексте организации труда, основанном на использовании современных технологий и развитии инфокоммуникаций, им едва ли найдется полноценное место. Однако молодежь и наиболее активные и динамичные взрослые жители сел смело вступают в этот новый мир северной деревни. Они понимают, что он фактически безальтернативен, и только он может спасти этот регион от одичания, полного падения в архаику и, таким образом, от самоуничтожения.

Есть отдельные примеры и полного погружения горожан в сельскую жизнь с работой в сельской школе или занятием животноводством (наряду с привычными профессиональными занятиями). Однако такие случаи пока еще единичны на фоне массовости временного использования сельских домов горожанами в основном в летне-осенний период.

Именно покупка домов в деревнях и дачная рекреация горожан могут стать новым стимулом сохранения деревни. Однако власти в упор не видят этой набирающей силы тенденции. Главным экономическим ограничителем этого на периферии служит сильное отставание развития инфраструктуры и сервисного сектора, а демографическим – уход местного населения (естественная убыль и в результате миграций), так как *без местного населения дачники в таких удаленных местах не задерживаются* из-за разграбления домов зимой. Таким образом, тенденция укрупнения поселений, которую «продавливают» в последние годы власти, приведет к усилению оттока местного населения из удаленных малых деревень и скажется на дачном реосвоении глубинки. Все это ведет к ее полному запустению.

Особая исследовательская задача № 8 – возможности туристического развития столь живописных мест (канд. геогр. наук А.В. Дроздов, Институт географии РАН). Сама главная ось, связующая несколько районов, – река Унжа с ее песчаными пляжами и лесистыми берегами – может быть привлекательной для туристов с самыми разными вкусами, от байдарочников и любителей экологических троп до охотников на птиц, медведей и кабанов. Плюс заповедные природные участки (Кологривский лес), старинные города Кологрив и Макарьев с Макарьево-Унжеским монастырем, который уже стал местом паломничества, классические деревни Ближнего Севера с «домами-кораблями» вкуче с уродливыми советскими памятниками Севера (развалины УжЛАГа и завода ВПК) – все это можно сделать привлекательным [4; 5]. И даже частично утраченные объекты, например усадьба «Отрада» Натальи Апухтиной, история жизни которой так похожа на описанную в «Евгении Онегине» (она сама считала себя прообразом Татьяны Лариной), могут олицетворять возможные места действия известных каждому россиянину событий. Тем более что сохранилась церковь, в которой венчались Апухтина и генерал Фонвизин. Пример Угорского проекта показывает, как можно использовать сочетание экологически сбалансированной природной среды и богатого исторического наследия.

Главные ресурсы рекреационного реосвоения периферии, как дачного, так и туристического, – чистый воздух, вода, живописные ландшафты. Они вполне совместимы с другим бизнесом и могут даже подпитывать его, кроме крупных предприятий, уничтожающих этот экологический ресурс. Поэтому уже сложившееся и развивающееся дачно-рекреационное использование и возможные новые загрязняющие промышленные пред-

приятия должны быть максимально разведены, что, как правило, не учтывают региональные власти.

В связи с этим возникла *особая исследовательская задача № 9, связанная с экологическими рисками предполагавшегося в 2000-х годах строительства в г. Мантурово крупнейшего в Европе целлюлозно-бумажного комбината* (Н.Е. Покровский, Т.Г. Нефедова, М.С. Гунько). Специфика Угорского проекта состоит в том, что он рассматривает во взаимосвязи экономические, экологические и социальные последствия строительства комбината, который, безусловно, может стать, как предполагают региональные власти, локомотивом развития Костромской области и ее восточных районов и обеспечит занятость части местного населения. Однако сама «темная» история меняющихся инвесторов [8] и возможные экологические последствия этого проекта настораживают. И дело даже не столько в загрязнении воды и воздуха (современные технологии позволяют надеяться на сравнительно низкие риски выбросов). Главным ограничителем станут уменьшающийся сток Унжи (расчеты показали, что при обратном водоснабжении воды в реке хватит на 12 лет) и низкие запасы древесины (на 26 лет). Все это делает проект экономически неэффективным [3].

Перспективы Угорского проекта

Ближний Север включает в себе огромный потенциал развития, связанный с новой организацией экономической и социальной жизни в контексте постиндустриального общества. При этом все то, что здесь сейчас ценится меньше всего, в перспективе приобретет наивысшую ценность и востребованность. Именно поэтому проект сочетает как объективный анализ современной ситуации и возможного ближайшего будущего, так и социальное моделирование того, что здесь может быть.

Исследования по Угорскому проекту находят широкий отзыв научной общественности самых разных направлений. Ежегодно издаются сборники статей по результатам научных исследований. Его результаты активно используются и в других публикациях участников проекта. Работает сайт «Угорский проект»¹.

В настоящее время в деревне Медведево действует научно-исследовательская база Сообщества профессиональных социологов. На ней помимо ежегодных экспедиций проводятся полевые практики студентов и аспирантов факультета социологии и факультета медиакоммуникаций Высшей школы экономики, факультетов МГУ им. М.В. Ломоносова, научных институтов РАН. Кроме того, в Медведево построена база факультета государственного и муниципального управления НИУ-ВШЭ, организующая практику студентов и магистров, проводятся и другие мероприятия.

¹ Угорский проект. – Режим доступа: <http://www.ugory.ru/>

Деревня Медведево избрана полигоном для летней практики и научных исследований факультетом медиакоммуникаций НИУ–ВШЭ.

Третий год в небольшой деревушке Медведево проводятся ставшие традиционными международные научные конференции. Они проходят в обычных деревенских избах на переоборудованных в конференц-залы сеновалах. Благодаря своей полной уникальности такие конференции собирают до 60 участников. Несмотря на некоторую экзотичность, на научной базе созданы все условия для проведения мероприятий международного уровня и бытового обслуживания гостей.

Ценность подобных конференций, рассматривающих глобально-локальные процессы, в их междисциплинарности. Они собирают самых разных специалистов: социологов, экономистов, географов, специалистов по управлению и др. Например, на конференции «Новые социальные смыслы окружающей среды: Глобализационные перспективы, сохранение природы, сельские поселения» (Мантуровский район Костромской области, 1–3 июня 2012 г.) работало несколько секций. На секции «Город & село» обсуждались проблемы глобализации и ускорения социального времени, дауншифтинга и формирования новых сельских сообществ, возможности самореализации в глубинке; анализировались жизненные траектории выпускников сельских и городских школ, вопросы идентичности в локальных сообществах и перспективы внедрения информационных технологий в сельской местности. На секции «Новые миграционные тренды и проблемы сельских сообществ» были представлены доклады, анализирующие разные типы локальных сообществ горожан-дачников в деревнях Нечерноземья, особенности российских экопоселений, межрегиональные трудовые миграции и проблемы «отходников» – жителей сел, малых и средних городов, временно работающих в крупных центрах, Москве и Московской области, рассматривались адаптивные инновации в Нечерноземье и вопросы планирования сельских поселений, влияния на сельское расселение реформы муниципальных образований. Третья секция была посвящена природному капиталу и социальным аспектам менеджмента окружающей среды. На ней прозвучали как общие доклады о современных тенденциях координации деятельности природоохранных организаций и интеграции экономических и экологических интересов, так и конкретные выступления об экологических рисках и социально-экономических последствиях возможного создания целлюлозно-бумажного комбината в Костромской области; о проблемах лесопромышленных городов Европейского Севера и др. Доклады на пленарном заседании охватывали широкий круг проблем – от меняющихся векторов социальной гравитации (российский мегаполис и северное село) современного homo-mibilis до сегрегации местного общества как объекта муниципального управления.

Всего было сделано 50 научных докладов, показан документальный фильм «Две жизни Нечерноземной глубинки» (авторы Т.Г. Нефедова и В.Н. Иванов), снятый в Угорском поселении в 2011 г. Выступали и мест-

ные жители; они рассказывали о своих проблемах, отвечали на вопросы научной аудитории.

Налицо возникновение «снизу», от конкретного научного интереса и потребностей самих исследователей кластерного научного центра новой генерации. Подобный центр не требует больших инвестиций и сложной инфраструктуры из «стекла и бетона». Он «играет» на других струнах. А именно на создании уникальной нравственно-психологической, очищающей атмосферы для научного общения в прямом контакте с природной средой, но с использованием всех достижений современной постиндустриальной цивилизации, включая, прежде всего, инфокоммуникации, транспортную доступность, требования современного обустройства быта. Симбиоз всех этих структурных компонентов позволяет предполагать, что Угорский проект успешно продолжит свою работу и в будущем.

Заключение

Очевидно, что потенциал Костромской области и Мантуровского района, а также всего российского Севера огромен. Учитывая усиливающийся интерес горожан к такого рода районам, можно с известной долей условности сказать, что в перспективе Мантуровский и соседние районы Костромской области превратятся в дальнюю периферию Московского мегалополиса. Для экономической оценки этих функций можно использовать различный экономический инструментарий. В частности, перспективен подход «готовность платить», тесно связанный с социологическими исследованиями. По экспертным оценкам, в Угорском сельском административном округе Мантуровского района Костромской области сезонная «маятниковая» миграция составляет 30–50% от численности населения округа. Эти приезжие ежегодно тратят сотни тысяч рублей (покупка, строительство и поддержание домов, покупка продовольствия и товаров, транспортные расходы и пр.) для удовлетворения своих потребностей в рекреационных и «духовных» услугах природы, поддержания здоровья и пр. То есть сохранение природы и ее «несельскохозяйственные» функции имеют реальную и очень высокую экономическую оценку.

Таким образом, глобализационные процессы вызывают к жизни достаточно неожиданные и экономически нетрадиционные формы экономики и социальной структуры. Речь идет о том, что ресурсы дикой природы, ландшафта и экологической качественной среды в ближайшей и особенно отдаленной перспективе оказываются более выгодными экономически и, следовательно, социально, чем традиционное сельское хозяйство и лесодобыча. Сбор и переработка грибов и ягод, дачная рекреация, экологический туризм, рекреационная охота и рыболовство, санаторное обслуживание, фокальное экологически чистое сельскохозяйственное производство и аналогичные формы деятельности оказываются чрезвычайно востребованными и экономически выгодными «очагами» новой экономики. В свою очередь они формируют и социальную структуру, включая трудовые ре-

сурсы, поселения, транспорт, культуру и т.д. Подобная очаговая экономика и социальная структура опираются на систематическую и, что особенно важно, саморегулирующуюся природоохранную деятельность (ибо она становится крайне экономически насущной и выгодной), привлечение высокообразованных кадров, воссоздание сельского хозяйства, ориентирующегося на потребности очаговой экономики, а не отдаленные рынки сбыта. Главное, чтобы федеральные и региональные власти не уничтожали на корню эти новые постиндустриальные ростки путем свертывания минимально необходимой им инфраструктуры, включая дороги.

Исследование «клеточной глобализации» сельских поселений этого региона показало, что проявление, «проступание» глобализации в отдаленных регионах Севера уже имеет место, притом во все усиливающемся темпе.

Список литературы

1. Бобылев С.Н., Палт М.В., Шелест А.С. Ландшафтный капитал и экологический туризм // Угорский проект: Экология и люди Ближнего Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2008. – С. 10–26.
2. Гунько М.С. Экологические и социально-экономические аспекты строительства ЦБК в Мантуровском районе Костромской области // Настоящее и будущее Ближнего Севера: Экономика, экология, сообщества / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2012. – С. 192–208.
3. Дроздов А.В. Потенциал эколого-культурного туризма в долине Унжи // Настоящее и будущее Ближнего Севера: Экономика, экология, сообщества / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2012. – С. 208–226.
4. Дроздов А.В. Экологический туризм: Концепции и практика // Угорский проект: Экология и люди Ближнего Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2008. – С. 26–56.
5. Нефедова Т.Г. Две жизни современной нечерноземной глубинки // Настоящее и будущее Ближнего Севера: Экономика, экология, сообщества / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2012. – С. 106–135.
6. Нефедова Т.Г. Костромская периферия в фокусе проблем периферийных районов России // Северное село: Традиции и инновации / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2010. – С. 40–69.
7. Нефедова Т.Г. Предыстория и возможное будущее проектов ЦБК в Костромской области // Угорский проект: Экология и люди Ближнего Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2008. – С. 143–148.
8. Нефедова Т.Г. Российская глубинка глазами ее обитателей // Угорский проект: Экология и люди Ближнего Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2008. – С. 98–120.
9. Покровский Н.Е. Настоящее и будущее северной стороны // Настоящее и будущее Ближнего Севера: Экономика, экология, сообщества / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2012. – С. 5–15.
10. Покровский Н.Е. Российский Север: Что в будущем? // Перспективы российского Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2007. – С. 19–65.

11. *Покровский Н.Е.* Северная Атлантида, исчезающая и возрождающаяся // Угорский проект: Экология и люди Ближнего Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2008. – С. 5–10.
12. *Покровский Н.Е.* Тенденции клеточной глобализации в сельских сообществах современной России: Теоретические и прикладные аспекты: Введение // Город и село в современной России: Перспектива структурного воссоединения / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2004. – С. 4–41.

Т.Г. Нефедова
УГОРСКИЙ ПРОЕКТ – КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ
НЕЧЕРНОЗЕМНОЙ ГЛУБИНКИ

Всем, кто ездил по нечерноземной России, хорошо известно, что по мере удаления от крупного города окружающие ландшафты заметно меняются. Пригородные коттеджи и дачи редкуют. Постепенно мельчают селения и поля, их место занимают леса. Вдоль дорог еще встречаются крупные села, но чуть в стороне многие деревни вымирают зимой, а летом заполняются разве что городскими дачниками. От колхозных построек зачастую остались лишь руины: остовы бывших ферм, брошенная техника. И в деревнях, и на подъезде к ним за пределами основных трасс – разбитые и часто непроезжие дороги.

Специфика Нечерноземья

Проблемы этих районов проявились уже с 1970-х годов, когда увеличение вложений в сельское хозяйство на большей части территории Нечерноземья перестало давать адекватную отдачу [5]. Наиболее ярко они высветились сейчас потому, что в новых экономических условиях государство перестало поддерживать в них неэффективное производство. В отличие от западных стран, где сельское хозяйство приспособлялось к уменьшающемуся сельскому населению, сокращая посевные площади и наращивая на оставшихся производительность труда, в России под строгим партийным контролем и с огромными дотациями посевные площади и поголовье скота удерживали во всех районах Нечерноземья. Даже тогда, когда поля некому было убирать, а скот был болен или его нечем было кормить. *Фактически мы имеем дело с неумением признавать существование объективных природных и – особенно – социальных ограничений и меняться адекватно изменившимся условиям.*

Наибольшее сжатие посевов в последние 20 лет характерно для льна и зерновых культур. *Даже животноводство «уходит» из Нечерноземных регионов, несмотря на обилие трав, в том числе на зарастающих полях, и частично восстанавливается в зерновых районах Юга России.* Большая

часть предприятий в Нечерноземье убыточна. Но и фермеров в таких районах немного, разве что отдельные мигранты-энтузиасты из других регионов и стран СНГ. Особая социальная среда, необустроенность деревень и нечерноземное бездорожье осложняют проживание и любую деятельность. Недаром, если животноводство и восстанавливается в Нечерноземье, это происходит чаще в пригородах, хотя и имеющих дефицит земель, но лучше сохранивших трудовой потенциал.

Ликвидация леспромхозов и переход к частным компаниям значительно сократили потребность в занятых и в лесозаготовках. Вместе с кризисом агропредприятий это привело к высвобождению значительного числа работников, которые при отсутствии других мест наемного труда и слабой предпринимательской активности не смогли найти себе занятие в сельской местности и в малых городах.

Костромская область: Контрасты «пригород – периферия»

Располагаясь на волжском пути, Кострома испытала экономический подъем в XVI–XVIII вв. В XIX в. здесь была развита фабричная индустрия и перерабатывалась почти треть российского льна, от которого голубели окружающие поля. Тем не менее современная лесистость велика – 74%, Костромская область входит в зону южной тайги.

Для области характерна очень сильная депопуляция сельского населения. В 2010 г. в ней осталось 36% от численности населения 1959 г. В советское время при положительном естественном приросте население убывало в основном за счет сильного миграционного оттока в города и другие регионы. И даже за последние восемь лет (с 2002 по 2010 г.) потери сельского населения составили 16% (к миграционному оттоку добавилось превышение смертности над рождаемостью). Область всегда входила в зону так называемого мелкоселенного расселения с относительно небольшими деревнями.

Для современной Костромской области характерны ориентация преимущественно на низовые звенья сельского и лесного хозяйства и низкая инвестиционная привлекательность. Кострома с ее 270 тыс. жителей заметно уступает по населению столицам соседних регионов: Ярославлю (606 тыс.), Иваново (404 тыс.) и др. Помимо столицы в области нет больших городов. Самый крупный – Шарья на востоке области (удаленный от региональной столицы на 260 км), хотя и он в 7 раз меньше Костромы.

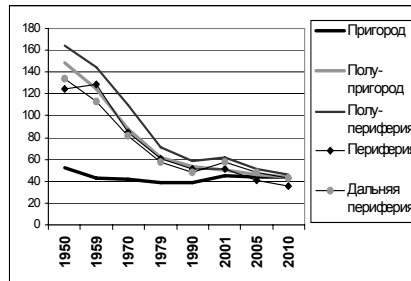
Сельское хозяйство дает 17% валового регионального продукта области [13], что значительно больше, чем в среднем по России, несмотря на положение области на севере Нечерноземья. И хотя доля сельскохозяйственных угодий сравнительно невелика (16%), в сельском хозяйстве только на крупных и средних предприятиях области в 2011 г. работали около 20% всех занятых сельских жителей.

Сельскохозяйственные земли убывали в течение всего XX в.: с 1530 тыс. га в 1897 г. до 1030 тыс. га в 1990 г. и немногим более 400 тыс.

га – в 2010 г. Но сокращение шло за счет сенокосов и пастбищ. Пашня до 1990 г. поддерживалась, а посевная даже расширялась. За последние 20 лет в Костромской области было выведено из оборота 460 тыс. га, или 64% пашни 1990 г. Большая ее часть постепенно зарастает лесом.

И прежде население максимально концентрировалось вдоль Волги и вблизи Костромы на юго-западе Костромской губернии. В 1897 г. плотность сельского населения в Костромском уезде составляла 33 человека на 1 км², в соседнем Нерехтском к югу от Костромы – 42, в Буйском и Галицком к северо-востоку – 25, в остальных уездах колебалась от 13 до 15 человек / км² [2]. Сейчас плотность сельского населения в пригородном районе – 22 человека на 1 км², в соседних районах – уже 6–10, а на периферии области – 2–3 человека.

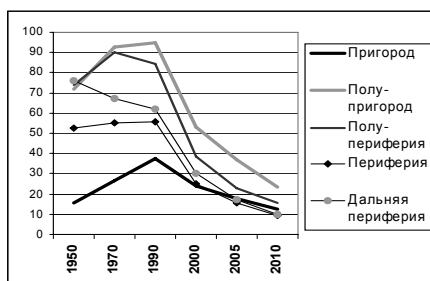
Только в пригородном Костромском районе с 1959 г. почти не изменилась численность сельского населения (рис. 1), в то время как во всех остальных районах его осталось менее трети¹. В некоторых районах на периферии области с начала XX в. численность сельского населения уменьшилась почти на порядок, а с 1959 г. – в 4–5 раз.



Расчеты автора по: [4; 8], а также по архивным данным.

Рис. 1.
Численность сельского населения Костромской области по зонам удаленности от Костромы с 1950 по 2010 г., тыс. человек

¹ Если сгруппировать все 24 административных района Костромской области в порядке соседства с областной столицей (единственным городом с населением более 100 тыс. жителей), то можно выделить **пригород** – Костромской район. Затем идут соседи Костромского района, т.е. соседи столицы 2-го порядка; их можно назвать **полупригородом**. Соседи 3-го и 4-го порядка – **полупериферия**, 5–6-го порядка – **периферия**. И наконец, из-за эксцентриситета областной столицы на юго-западе региона здесь есть и соседи 7–9-го порядка, которые можно назвать **дальней периферией** (рис. 1).



Расчеты автора по: [4; 8], а также по архивным данным.

Рис. 2.

Поголовье крупного рогатого скота в зонах разной удаленности от Костромы с 1950 по 2010 г., тыс. голов

Градиенты перепадов плотности населения достигают 10 раз и сложились задолго до 1990 г., усилившись в последние десятилетия. При такой убыли сельского населения посевную площадь до 1990 г. пытались расширять даже на периферии. Но поголовье скота кроме пригородов и полупригородов начало уменьшаться при социализме (рис. 2).

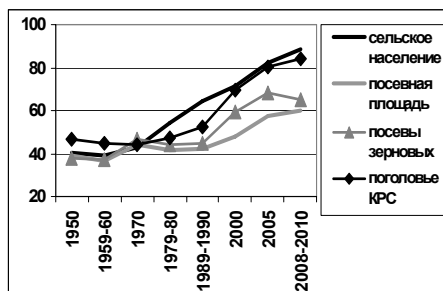


Рис. 3.

Изменение коэффициента пространственной вариации¹ сельского населения и некоторых показателей сельского хозяйства в Костромской области с 1950 по 2010 г.

Резкий рост пространственной вариации сельского населения за счет его оттока из удаленных районов начался в послевоенные годы и на пер-

¹ Коэффициент вариации рассчитывался как частное от деления стандартного отклонения показателей по административным районам к среднему значению по региону.

вых порях сопровождался адекватной поляризацией хозяйственной деятельности (рис. 3). Однако в 1970–1990 гг. *рост коэффициента пространственной вариации населения сильно опережал соответствующие коэффициенты вариации хозяйственных показателей, что и привело при отсутствии соответствующих адаптационных механизмов к тяжелой депрессии сельского хозяйства (несмотря на большие дотации), особенно в периферийных районах.* Результаты сельскохозяйственной деятельности напрямую связаны не только с нехваткой трудовых ресурсов, но и с состоянием социальной среды. Еще в советское время надои молока от одной коровы вблизи Костромы были намного выше, чем на периферии (рис. 4). В 1990-х годах в результате кризиса продуктивность снизилась всюду, но общий экономический рельеф от пригородов к периферии сохранился. В 2000-х годах надои молока выросли, но при этом общий градиент усилился.

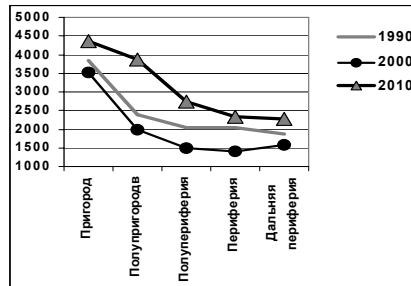


Рис. 4.

Надои молока от одной коровы в 1990, 2000 и 2010 гг. в Костромской области в зонах разной удаленности от Костромы, кг в год

Таким образом, как и в других регионах Нечерноземья, *собственно географические факторы структуризации сельского пространства области, т.е. положение на оси «пригород – периферия», оказались для ее сельской местности куда важнее политических, институциональных и общеэкономических факторов.* Территориальные структуры на данном масштабном уровне оказываются очень устойчивыми, контрасты становятся даже более явными под ветром перемен.

Процессы, протекающие в Костромской области, характерны для большинства регионов Нечерноземья. Однако меньшая величина столицы области по сравнению с другими регионами и ее западный эксцентриситет обостряют проблемы ее периферии. Если считать только удаленные районы, то к периферии можно отнести 55% территории Костромской области. Если же считать все районы за пределами пригорода и полупригорода (т.е. за пределами более активных районов-соседей 1-го и 2-го порядка к

столице области), то их площадь составит 83% территории, или 50 тыс. км². На этой территории живет 60% сельского населения области, или более 130 тыс. человек, находится более 2300 сельских населенных пунктов. Из них 565 деревень уже не имеют местного населения (хотя и продолжают числиться населенными пунктами), и в 850 деревнях живут менее 10 человек, т.е. они тоже вскоре лишатся постоянного населения. Да и для 460 деревень с населением от 10 до 50 человек многие описанные в этой главе социально-экономические проблемы весьма актуальны.

Периферия Нечерноземья на районном уровне

Рассмотрим более подробно специфику депрессивных сельских территорий Нечерноземья на примере периферийного района. Мантуровский район Костромской области служит полигоном исследований по Угорскому проекту. Он расположен в 230–260 км от Костромы на реке Унже, притоке Волги (центр района – город Мантурово с 16 тыс. жителей – отдельное муниципальное образование). Это пример российской глубинки, равноудаленной от больших городов на 250–300 км, от Москвы – на 550–600 км. Именно о ней чаще всего «плачут» российские «деревенщики» и средства массовой информации как о теряемой «исконной» России и ее умирающей сельской местности.

В Мантуровском районе освоена лишь узкая полоса земли вдоль высокого и лучше дренированного левого берега реки Унжи, где издавна шел Вятский тракт, на который и были «нанизаны» деревни. Вдоль них в советское время почти непрерывной полосой тянулись распаханное поля. Немного в стороне, но недалеко от деревень прошла новая федеральная трасса Кострома – Киров. Горожанам эта местность представляется почти сплошной темной тайгой. Зимой отчасти так и есть (недаром в деревнях средний возраст собак – 3–4 года, их съедают зимой волки, приходящие из тайги за Унжей по льду). Но на правом высоком песчаном берегу вдоль Унжи леса были почти полностью сведены, за исключением небольших лиственничных сосновых боров. Поэтому летом открытые прежде распаханное пространства с высокой давно некошенной травой, в которой теряются островки нового лесного подроста и яркое солнце (дожди обходят эти места, выливаясь над лесом за Унжей), создают ощущение юга и напоминают скорее лесостепные ландшафты.

В сельском хозяйстве района в 2010 г. было занято 36% всех официально работающих, в промышленности – 20%. Основную, хотя и небольшую, прибыль району дает все-таки промышленное производство, 87% которого – лесозаготовки и лесопереработка. Остальные работники заняты в бюджетной сфере, в том числе в образовании – 22%.

Играя важную роль в социально-экономическом функционировании района, его лесопромышленный комплекс, несмотря на повышенную лесистость, не обладает конкурентными преимуществами из-за удаленности и истощения лесосырьевых ресурсов. Крупное лесозаготовительное пред-

приятие «МантуровоЛес» распалось в 1990-х годах на небольшие предприятия, поставляющие древесину на фанерный завод г. Мантурово (кроме того, завод собирает древесину и с более северных районов области). В соседнем Шарьинском районе в результате прямых инвестиций зарубежный концерн «Кроно Свисс Групп» построил в 2002 г. новый завод, производящий древесно-стружечные плиты и составивший конкуренцию местному лесному комплексу.

В результате в наихудшем положении оказались даже не сельскохозяйственные населенные пункты района недалеко от трассы Кострома – Киров, где население к тому же может продавать грибы-ягоды на трассе, в ближайших малых городах и дачникам, а удаленные лесопромышленные поселки, которые катастрофически теряют население.

В Мантуровском районе все еще работают девять сельскохозяйственных производственных кооперативов (СПК), один колхоз, одно муниципальное унитарное сельскохозяйственное предприятие (МУП), птицефабрика, два потребительских кооператива и всего три фермерских хозяйства. На агропредприятиях заняты от 13 до 70 человек (в советское время это были колхозы с 100–300 занятыми). В последние годы кое-как сводили концы только четыре предприятия. Остальные имеют огромные долги и почти свернули деятельность. Но их никто не банкротит. Они просто никому не нужны.

Локальный уровень: Первая, местная жизнь глубинки

В Угорском поселении¹ на южной окраине Мантуровского района² в результате катастрофической убыли сельского населения к 2011 г. оставалось 12% его максимального числа в 1926 г. При этом 62% было сконцентрировано в центре Угорского поселения – деревне Угоры. Еще две деревни имеют около 30 жителей, остальные – по 10 и менее человек. Всего в поселении числилось около 300 человек, и это не так мало. Но половину всего населения составляют люди пенсионного возраста (рис. 5), в малых деревнях их большинство.

При таких потерях трудоспособного населения до 1980-х годов происходило расширение обрабатываемых земель. Это привело к тому, что колхоз, в 1970-х годах вполне успешный благодаря сильному руководителю (о нем вспоминают до сих пор) и огромным дотациям, начал испытывать трудности уже в начале 1980-х годов. В 2011 г. засевалось овсом всего два поля на корм оставшемуся скоту, общей площадью 170 га из 1367 га числящейся за СПК пашни. Есть еще несколько полей под давно не подсеваемыми многолетними травами. Большая часть лугов и полей никем не

¹ В 2012 г. Угорское поселение было объединено с соседним Леонтьевским поселением.

² Автор благодарна Администрации поселения и Горбачевой Л.Н. за помощь в сборе материалов.

востребованы и зарастают лесом. Вопреки опасениям, никто не стремится их «захватить». До введения в 2007 г. нового Лесного кодекса часть убытков от сельского хозяйства компенсировала продажа леса, хотя получал бесплатно СПК преимущественно низкокачественные леса. Теперь такая категория, как колхозные леса, исчезла, по новому Лесному кодексу он вынужден платить за аренду леса на общих основаниях. Долги предприятия растут.

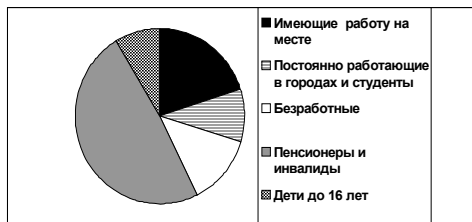


Рис. 5.
Социально-экономическая структура населения
Угорского сельского поселения в 2011 г.



Рис. 6.
Современная структура занятости по отраслям
в Угорском сельском поселении в 2011 г.

Более чем половина прописанного в Угорском поселении трудоспособного населения в 2011 г. не работала в поселении: 23% трудоспособных постоянно работали или учились в городах (Мантурово, Костроме, Москве), 30% считались безработными (рис. 5), хотя на учете в службе занятости района стояли всего 5% трудоспособного населения. Все эти данные о доле реально обрабатываемых земель и о доле незанятых, полученные путем обследования на месте, говорят о низком качестве официальной статистики землепользования и занятости. Часть реально безработных время от времени подрабатывали на отходе, чаще в Москве и Московской

области. Среди безработных преобладали люди от 30 до 50 лет (17 человек, в том числе 13 мужчин) и старше 50 лет (15 человек, в том числе 12 мужчин). Положение последних практически безнадежно, так как мобильность в таком возрасте понижена. Вместе с частью пенсионеров и более молодых безработных они формируют группу страдающих тяжелым алкоголизмом.

Таким образом, *о количественном дефиците трудовых ресурсов говорить не приходится. Даже в таких глубинных депопулировавших районах имеет место количественный избыток населения в сельской местности при недостатке рабочих мест. Но эти рабочие места не появляются из-за институциональных и бюрократических ограничений, конкуренции городских вакансий и качества местной рабочей силы. Получается замкнутый круг.*

Однако для тех, кто работает, условия жизни в деревне также сложны. Половина всех занятых – это социальная сфера (администрация, школа, клуб, библиотека и т.п.), зарплата там колебалась в 2011 г. от 2,5 до 7–8 тыс. руб. У школьных учителей она зависит от нагрузки (которая велика при 24 учениках средней школы), категории, надбавок. В сельскохозяйственном кооперативе формально заняты 13 человек (рис. 6.). Но фактически на поле работал сам председатель и 2–3 надежных работника. Еще есть доярки на оставшихся несколько десятков голов скота. В пастухи обычно идут менее надежные пьющие работники, а скот часто разбредается по окрестным деревням, поедая заготовленное сено и овощи на огородах. Заработки в СПК составляют от 3 до 7 тыс. руб., часто деньги выплачиваются с задержкой. Чуть лучше заработки у «тружеников леса», особенно в период заготовок древесины. А самые стабильные деньги – у пенсионеров (7–8 тыс. руб., иногда более). Многие безработные, не имеющие шансов когда-либо получить работу, годами живут на пенсии стариков. Но есть среди формально безработных и работающие мужики, которые из-за низких зарплат предпочитают подрабатывать сдельно летом у дачников и собирать на продажу ягоды, в остальное время часть из них на отходе. Местные предприниматели – это собственники магазина, ларька, автолавки. И еще пять человек взяли ссуду на развитие личного сельского хозяйства (на все поселение осталось пять коров в частном секторе, есть несколько поросят; двое держат кроликов). Это костяк людей, готовых и умеющих работать.

В 2008 г. с помощью студентов проводилось анкетирование местного населения в Угорском и соседнем Леонтьевском поселениях с большой выборкой, составлявшей 20% домохозяйств [11]. Анкета включала несколько блоков: 1 – о доме и его жителях; 2 – о личном хозяйстве, его ведении и отношении к колхозу; 3 – об использовании природы; 4 – о взаимоотношении города и деревни (наличие детей в городах, частота их приезда, частота поездок в города, отношение к дачникам и т.п.); 5 – об организации сельской жизни и мерах по ее обустройству.

Опросы и данные местной администрации показали, что переход населения к частному хозяйству даже при кризисе колхозов в таких районах проблематичен. Большинство населения уменьшило производство продукции в своем хозяйстве (рис. 7). *Три фермерских хозяйства на весь Мантуровский район организованы приезжими.* Товарность же местных личных хозяйств населения очень низка. Лишь 14% домохозяйств готовы к товарному производству, если им оказать ту или иную помощь (рис. 8). *Надежды на переход в нечерноземной глубинке от крупных предприятий к мелким оказались иллюзией (даже при поддержке государства, которая в настоящее время недостаточна).* Местное население не производит из своей среды мелких предпринимателей в сельском хозяйстве (редкие предприниматели, в основном, в торговле) и настороженно относится к приезжим. Но считает, что жить стали хуже, лишь половина опрошенных (рис. 9). Четверть домохозяйств даже нашли преимущества в новых условиях; обычно это те, кто работает на дачников, или пенсионеры, чьи дети оказались успешны в городах.

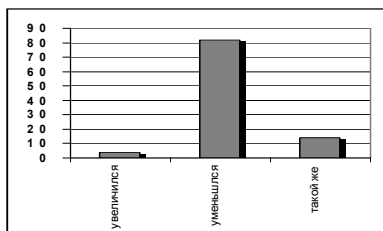


Рис. 7.

Изменение объема продукции своего хозяйства в 2008 г. по сравнению с 1990 г., % ответивших

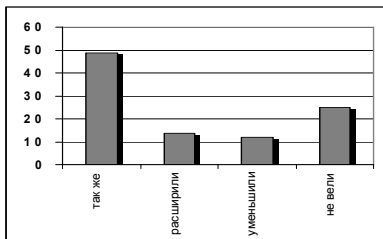


Рис. 8.

Как бы местные жители вели хозяйство при гипотетическом увеличении иных доходов, % ответивших

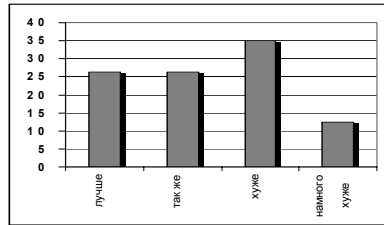


Рис. 9.
Жить местные жители стали..., в %

Низкий уровень предпринимательского потенциала местных жителей особенно резко контрастирует с обилием земли. Кроме относительно больших приусадебных участков и возможности выпасать скот на заброшенных землях колхоза, половина опрошенных номинально имеет земельный пай 6–7 га. Используют часть этого пая под картошку только четыре человека. Остальные передали паи в СПК. Положенную за аренду паев населения плату никто от колхоза, который дышит на ладан, не получает. Тем не менее со второй половины 2000-х годов с жителей стали требовать налог на собственность за эту виртуальную землю (500–600 руб.), что вызывает их справедливое возмущение.

Ориентация сельского населения на города ярко выражена. На вопрос «Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети жили в городе?» отрицательно ответили лишь 15% опрошенных. Причем для них самих, особенно для пенсионеров, городская жизнь не кажется привлекательной, около 80% не хотели бы переехать в город, но для своих детей они желают иной жизни.

Локальный уровень – вторая, дачная, жизнь глубинки

Импульс сохранения многих территорий в нечерноземной глубинке исходит из крупных мегаполисов и связан с дачным реосвоением территории. Феномен дальней дачи в удаленной деревне получает все большее распространение среди москвичей.

Дачниками считалось население, в основном из крупных городов, купившее или унаследовавшее в этих местах дома. В то же время к 75% местных респондентов по несколько раз в год приезжают их городские дети, привозят на лето внуков. По существу они тоже являются дачниками. Однако если дом не перешел в собственность горожанина и записан на жителя деревни, он при анкетировании рассматривался в группе домохозяйств местных жителей, а связи с городскими родственниками исследовались отдельно.

Помимо местных жителей, в Угорском и Леонтьевском сельских поселениях опрашивались и все наличные на тот момент (август 2008 г.) городские дачники, составляющие в разных деревнях от 30 до 90% собст-

венников домохозяйств (см. табл.). Несмотря на удаленность от Москвы, дачники есть во всех живых деревнях. Чем меньше местных жителей в деревне, тем больше доля домов, купленных горожанами. Есть опустевшие деревни. Там тоже прежде были дачники. Но когда не осталось местных жителей, дома зимой начали полностью разорять и разбирать по частям. *Жизнь дачников без местных жителей в таких удаленных местах невозможна, эти два сообщества тесно связаны и зависят друг от друга.*

Дачное сообщество в отдаленной глубинке начало формироваться с 1970–1980-х годов стихийно. Дачный бум фиксируется с середины 1990-х и в 2000-х годах. Преобладают горожане среднего и старшего возраста, среднего достатка и в основном интеллектуальных профессий, что отчасти связано с их вкусами, а также с относительно свободным трудовым режимом. Причем поначалу было характерно формирование профессиональных кластеров: деревни ученых, деревни художников, деревни журналистов, деревни учителей и т.п. Впоследствии узкая профессиональность размывалась. Проведенные опросы показали, что около 85% дачников даже при таком удалении от Москвы – москвичи [11]. Есть несколько петербуржцев и костромичей (в основном, наследники домов). Многие молодые и средневозрастные жители местного районного центра Мантурово приезжают в свои родовые дома к родителям в выходные и в отпуск. Однако после смерти родителей они часто продают дом в деревне, так как живут почти в таком же деревянном доме в городе Мантурово.

Таблица

Земельные участки, принадлежащие местным жителям и дачникам в Угорском сельском поселении в 2007 г.

	Земельные участки в собственности, число		Доля дачников среди собственников земли, %
	местные	дачники	
Угоры	99	46	32
Давыдово	16	14	47
Медведево	4	15	79
Хлябишино	31	20	39
Дмитриево	1	12	92
Зашильское	5	12	71
Бажино	0	7	100
Полома	4	12	75
Ступино	1	10	91
Всего	175	161	48

Источник: данные поселковой администрации

Московские дачники в этом месте не строят новые дома, а покупают относительно крепкие деревенские. По архитектуре они относятся к типу домов Русского Севера – на высоких подклетах со скотным, ныне пустующим двором внизу и огромным сеновалом наверху под одной крышей с жилой частью. Их средняя общая площадь, включая жилую и хозяйст-

венную часть, – 100–150 м². Многие дома, если хозяева покинули их недавно, хорошо сохранились. Как правило, внешний вид дома горожане не меняют, поэтому деревни даже при смене населения имеют традиционный облик.

Однако в преобразовании дачниками интерьера домов четко выявляются две стратегии. Большинство горожан осуществляют минимальные преобразования, почистив и слегка обновив деревенский интерьер. Некоторые собирают предметы крестьянской материальной культуры, сохранившиеся в доме, и даже создают мини-музеи. Другая стратегия горожан связана с постепенным созданием в деревенских домах также без изменения их внешнего облика подобия городских условий: местная канализация и водопровод, внутреннее убранство с новой мебелью, скорее напоминающее подмосковную дачу, чем деревенский дом. Некоторые дачники преобразовывают и бывший хлев в жилые или подсобные помещения, а обширные сеновалы – в залы.

Тем не менее внешне отличить дачу от дома местного жителя можно разве что по огородам. Дачники, как правило, сельским хозяйством не занимаются, кроме кошения травы на тех приусадебных участках, которые прилагаются к дому, и посадки декоративных растений. Земельные паи местных жителей горожане не скупают: и на приусадебном участке, занимающем здесь от 50 соток до 1 гектара, не управиться. Горожане приезжают один-два раза в год на сроки от недели до нескольких месяцев. Дорога на машине от Москвы занимает 8–9 часов, поездом – ночь. Некоторые пенсионеры живут все лето. Дачники занимаются заготовками грибов и ягод, ловят рыбу в реке. Многие продолжают в деревне заниматься своим профессиональным делом. Но основное занятие – благоустройство деревенского дома.

Взаимоотношения с местным сообществом разные и зависят от размера деревни. Если в ней остались только бабушки, то они, как правило, начинают опекать москвичей и сами сильно от них зависят (в том числе для передвижения в другие деревни, в церковь, в город), так как большинство дачников приезжают на машинах. Зимой они присматривают за домами горожан. В более крупных деревнях отношения местных и дачников сложнее, последних недолюбливают. О жизни дачников в городах местные жители имеют очень смутное представление и не очень этим интересуются. Зато все, что делают горожане по обустройству домов, вызывает сильный интерес.

Опросы местного населения показали, что отношение к московским дачникам у него в основном положительное (61%). Никто не ответил отрицательно. Остальным просто все равно. Главным достоинством приехавших горожан они считают то, что те поддерживают и облагораживают дома, тем самым сохраняя деревни, иначе бы их просто разорили (так считает треть опрошенного местного населения). Каждый четвертый ценит общение с приезжими: «Приятные люди, стало веселее». Лишь 3% отме-

тили дачников как покупателей продукции или работодателей. Очевидно, что преобладает отношение не тактически-потребительское, а дружеское с элементами стратегического подхода. Всего два человека отметили, что их не устраивает то, что дачники собирают грибы и ягоды, составляя им конкуренцию.

И все же дачники чувствуют себя своеобразной диаспорой и стараются поддерживать друг друга даже в разных деревнях, формируя новую социальную среду. Они ведут иной образ жизни, и им трудно вписаться в местное сообщество, хотя есть примеры дружеских отношений и бескорыстной взаимопомощи между дачниками и местными. Но чаще отдельные местные жители подрабатывают у дачников при ремонте домов. Однако найти работников не просто. При высокой безработице желающих плотничать, косить траву и т.п. – единицы. В летний сезон у дачников они на расхват, многие оставляют им заказы и на зиму. Именно дачники способствуют тому, что последние работающие мужики пока еще не уезжают из деревни. Некоторые местные жители продают дачникам картошку, овощи. Прежде было много молока, творога. При увеличении числа дачников в летние месяцы и малочисленности оставшихся у местных коров молока уже не хватает.

Особая категория москвичей – те, кто остается зимовать в деревне (сохраняя и московскую квартиру). На все поселение при большом количестве дачников таких примеров пока единицы. В основном это интеллигенция пенсионного или предпенсионного возраста. Основные мотивы либо идеологические (опробовав несколько профессий, люди приходят к убеждению, что жизнь в деревне и крестьянский труд – это самое правильное), либо прагматические (смена обстановки при уходе на пенсию, более дешевая жизнь в деревне и т.п.). Но так или иначе, это люди, сохранившие романтизм, тягу к природе, тишине, в основном, творческие, хотя творчество может проявляться в разных ипостасях. Их опыт показал, что даже в таком случае вписаться горожанину в местное сообщество очень трудно. Привитая городской средой активная позиция и творческий потенциал москвичей встречают глухое сопротивление местных жителей, даже если человек пытается работать в школе или заниматься сельским хозяйством.

В процессе постепенного сжатия местной жизни и расширения второй дачной социальные пространственные структуры на локальном уровне подвергаются значительному изменению. В настоящее время производственная сеть сведена на нет, зато появились новые неформальные центры социальной жизни, порой более активные и часто не зависящие от размера деревень. В депопулировавшем и разреженном пространстве сельской глубинки на этапе постиндустриальной трансформации размер населенного пункта в отличие от предыдущих этапов перестает играть решающую роль. Именно социальные сети в целом (сети акторов в смысле Б. Латура [14]), а не отдельные элементы хозяйственных и социальных структур

становятся на локальном уровне движущей силой развития сельской местности, способствуя созданию новой социальной среды и зарождению элементов малого бизнеса.

Несмотря на все увеличивающееся число дачников и тесное взаимодействие с ними, подавляющее большинство сельских жителей не рассматривают помощь дачникам как возможную постоянную работу (отчасти из-за сезонности дачного проживания). *Сельскохозяйственная ориентация местного населения на этих северных территориях оказалась очень устойчивой.* Половина сельских респондентов призналась, что они не знают, что здесь может быть, кроме колхоза. Еще 8% видят здесь частное сельское хозяйство. Среди остальных видов деятельности почти каждый третий называл вырубку и переработку леса, по 5% – производство стройматериалов и туризм.

Районные, региональные и тем более федеральные власти, несмотря на уже значительный срок дачного заселения нечерноземной глубинки, не готовы к этой инновации. Их мышление тоже консервативно. Областные и районные власти сезонное летнее население не воспринимают как свое и не заинтересованы в сохранении постоянной инфраструктуры ради него, да и не имеют на это средств. В результате дачного заселения стабильной сети услуг не создается, хотя есть отдельные жители, готовые подработать у дачников. В программах развития сельской местности, создаваемых региональными и федеральными властями, также нет места дачникам.

Роль дачного развития удаленной от городов местности, а не только пригородов, явно недооценивается. Массовость российской сезонной дачной дезурбанизации не фиксируется статистикой. Общее количество таких дачников в отличие от садоводов в более близких к Москве районах определить невозможно. До середины 2000-х годов все сведения об аренде и собственности земельных участков поступали хотя бы в местные поселковые администрации, и по адресам владельцев можно было на местах выявить число и долю горожан-дачников. Теперь такие сведения администрации собирать не обязаны. Районные земельные кадастровые палаты такие материалы не обобщают. Так что изучение дачного заселения возможно лишь на отдельных примерах путем утомительного обследования деревень.

Несмотря на современный бум дачного заселения удаленной глубинки, перспективы этого процесса не ясны. Как показали опросы дачников, в такие районы стремится определенная прослойка интеллигенции чаще всего среднего и пожилого возраста. Столичная молодежь явно имеет другие ориентиры, предпочитая оставлять деньги на курортах, а с детьми – отдыхать и жить на благоустроенных подмосковных дачах. Так что смены поколений автоматически может не произойти, а возраст современных дальних дачников скоро может стать препятствием для передвижения на столь большие расстояния.

Хотя большинство дачников (72%) отметили, что к ним иногда приезжают взрослые дети, утверждать с уверенностью, что они так же «прикипят» к этим местам, как и родители, смогли лишь 7%. Еще 20% ответили уклончиво: дети, скорее всего, будут приезжать. 13% считают, что не будут, а около 50% не могли ответить на вопрос, подхватят ли дети их эстафету [11]. Все зависит от того, в каком возрасте они получают в наследство эти дома, каково будет их материальное положение, какова будет ситуация в стране и в Москве. Пока очевидно лишь одно: помимо желания временно сбежать от полной стрессов жизни в огромном мегаполисе *на тяге к дачной жизни в удаленной деревне сказываются поколенческие различия. Проводить значительную часть времени в деревне на природе больше готовы дети и люди в более преклонном возрасте.*

Что же будет в нечерноземной глубинке?

Конечно, дачники сельскую глубинку не спасут, тем более что, как уже говорилось, в таком разреженном социальном пространстве они тоже концентрируются в отдельных наиболее живописных очагах и могут существовать только в симбиозе с местным населением. При уходе местного населения, как правило, уходят и дачники.

Из всех моделей, связанных с занятиями местного населения *в таких районах, спонтанно осуществляются модели экономики пространственного сжатия при ее диверсификации* [9; 10]. Они не остановят уменьшения населения, сокращения крупноплощадного сельского хозяйства и сжатия освоенных территорий, но, увеличив очаговость освоения и разнообразие занятий, они спасут от тотального забрасывания земель и деревень.

Первая модель предполагает *сохранение сельскохозяйственных предприятий в резко уменьшенном виде* до тех пор, пока они востребованы местным населением или предпринимателями, местными или пришлыми. Районные администрации по-прежнему ориентированы на крупные предприятия, хотя и соглашаются, что выживут не все. Тем не менее непосредственная поддержка может осуществляться на местах – это выкуп районной администрацией или связанными с ней организациями хозяйств и образование муниципальных структур. Другой путь помощи – включение сельхозпроизводителей в локальные или региональные АПК, т.е. приобретение хозяйства местными перерабатывающими предприятиями с целью создания более стабильной сырьевой базы. Но даже убыточные хозяйства, почти ничего не дающие на общероссийский рынок, но имеющие местный сбыт, для таких районов важны. При минимуме людей, на которых можно опереться, и сильном сокращении посевов и поголовья скота *они превращаются в своеобразные фермерские хозяйства своих руководителей, хотя и продолжают числиться сельскохозяйственными производственными кооперативами.* Люди сами находят приемлемый выход из сложной ситуации. Главное – не подталкивать их к банкротству. Оставаясь поставщи-

ками продукции на местные заводы в малых городах, они тем самым способствуют и их выживанию.

Вторая модель предполагает *сохранение и развитие мелкого частного хозяйства с повышением уровня его товарности*, что возможно в районах, лучше сохранивших трудовые ресурсы или сумевших привлечь и задержать мигрантов. Главным фактором, помимо человеческого капитала, для реализации такой модели оказывается степень включенности района в систему экономических связей (транспортная доступность, наличие близких розничных рынков и других потребителей, в том числе дачников), а также снижение бюрократических проволочек и транзакционных издержек по сельскохозяйственному реосвоению части заброшенных земель бывших колхозов.

Третья модель – *стимулирование видов деятельности, связанных с использованием природных ресурсов леса и воды* (малые лесозаготовительные и лесоперерабатывающие предприятия, заготовка и переработка грибов и ягод, охота, туризм и т.п.). По сути это уход от монофункционального сельскохозяйственного развития сельской местности. Население чаще всего выбирает самый простой путь – собирательство. Некоторые семьи в сезон ежедневно ходят в лес как на работу. При больших объемах сбора грибов и ягод и транспортной доступности перекупщики так или иначе находят это место и регулярно приезжают в сезон. Продают ягоды вдоль всех трасс, а также дачникам.

Четвертая модель – *развитие сектора услуг*. Неформальный сектор услуг уже присутствует в сельской местности: ремонт и строительство домов, ремонт машин, электротехнические услуги и т.п. Эта модель дополнительной занятости существовала и раньше (были специалисты печники, кровельщики и т.п.). В Нечерноземье в последние десятилетия ее развитие стимулируется дачниками. Немногие работающие мужики отказались от постоянной занятости и полностью переключились на свободный график заказов, очень плотный в летний дачный сезон. Такие фрилансеры в сельской местности весьма типичны и для других регионов [6].

Пятая модель – *сохранение некоторых малых городов и деревень как достопримечательных мест*. Причем имеющих не только ценные памятники истории и культуры, но и традиционную застройку. В России подобные традиции пока не получили развития. Правда, с начала 1990-х годов благодаря распространению идей Конвенции об охране всемирного природного и культурного наследия культурный ландшафт стал постепенно рассматриваться как категория наследия¹. Это может быть закреплено

¹ Наиболее активно эти идеи развиваются в Российском НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, где выработаны следующие принципы охраны культурного ландшафта: наследие включает не только недвижимые и движимые памятники истории, культуры и природы, но и живую традиционную культуру, ремесла и промыслы, исторические технологии, традиционные формы природопользования, этнокультурную среду и природное окружение; наследие представляет собой системное образование, в ко-

специальным законодательством на национальном, региональном или районном уровне (Закон № 73 «Об объектах культурного наследия народов Российской Федерации», 2002 г.). И хотя такой практики крайне мало, даже небольшое дополнительное финансирование помогло бы сохранить облик многих деревень и хозяйства их населения, а также антропогенные ландшафты в целом хотя бы вокруг деревень, церквей и т.п.

Если же остаются только старики, может реализовываться *шестая модель* – *специальная социальная поддержка населения. Ведь депопулировавшие деревни – это, по существу, дешевые дома престарелых, которые отчасти и продуктами себя обеспечивают*. Но им необходимы автолавки, доступная медицинская помощь, регулярные автобусные маршруты, доходящие до всех живых деревень, что дает дополнительные рабочие места и в местных центрах.

Научные стратегии сохранения депопулировавших территорий огрубленно можно свести к трем основным: 1) социальный романтизм, 2) социально-экономический дирижизм и 3) географический реализм. Первая и третья в какой-то мере представлены в Угорском проекте¹.

Под *социальным романтизмом* понимается убежденность в скором массовом потоке горожан в удаленные деревни как бегство от стрессов и плохой экологии крупных городов [12]. Это не пригородная субурбанизация и не дауншифтинг с возвращением к занятиям, связанным с сельской жизнью и сельским хозяйством. Это новое качество жизни, основанной на проведении большей ее части вдали от городов на природе, но без полного разрыва с городом и городской работой. Интернет действительно полон пожеланий молодежи, особенно людей относительно свободных профессий (фрилансеров), уехать из Москвы в деревню. Но если внимательно вчитаться в их требования к новому желаемому образу жизни, то оказывается, что им, помимо природы, нужны благоустроенные дома с водопроводом, канализацией, европейской кухней, широкополосный Интернет, молодежная социальная среда, часто кафе – т.е. то, что можно (за немалые деньги) найти в городах или в пригородах, но никак не в удаленной и не обустроенной деревне.

Социально-экономический дирижизм направлен на экономию бюджетных средств и «улучшение» социального обслуживания населения (очередная попытка осчастливить людей насильно). Зачем содержать малокомплектные школы, клубы, сельские администрации? Гораздо дешевле их объединить, а детей (если они еще останутся) возить в школы крупных сел или райцентров на автобусах. Зачем нужны сельские больницы, если там нет новейшего дорогого оборудования? Главные аргументы – низкое

тором отдельные объекты не могут быть сохранены вне связи друг с другом и вне окружающей среды; основным объектом охраны становится территория со всем многообразием присущих ей элементов наследия, сохранившимися формами культурной и хозяйственной деятельности [7, с. 7].

¹ См. статью Н.Е. Покровского и Т.Г. Нефедовой в этом сборнике.

качество образования и медицинского обслуживания в сельской местности, отсутствие равных с городскими возможностей и конкурентной среды в сельских школах, где в классе вместо 30 учатся 2–3 ученика, а порой объединяют несколько уровней из-за отсутствия учеников. Наверное, это верно для старших классов, но никак не для младшей школы. Тем более что школа – это системообразующий элемент в сельской местности, а социальная сфера, как было показано в этой статье, – главный источник занятости местного населения.

Тем не менее *последние действия властей по объединению сельских поселений и сокращению бюджетных расходов только стимулируют процессы обезлюдения и сжатия освоенного пространства*. Во многих сельских поселениях, включая рассматриваемое Угорское, это объединение уже состоялось. Угорское поселение присоединили к соседнему Леонтьевскому, расположенному ближе к городу; туда перенесен центр поселения. Расстояние от него до многих деревень увеличивается с 5–7 км до 15–20 км. Угоры превратятся из центра местной жизни в обычную деревню, и их ждет судьба деревни Хлябишино, которая тоже когда-то была центром и имела более 300 жителей (сейчас – 30).

Озвучиваются и более радикальные предложения, например о переселении из удаленных малых деревень в райцентры. При этом неудачный опыт 1960–1970-х годов с переселением из неперспективных деревень, вызвавший усиление оттока из деревни, уже забыт [5]. А ведь именно тогда стало очевидно, что разрушение «привязки к своему огороду» в сельской местности губительно. Это окончательно подорвет локальную экономику. Ведь работы мало и в райцентрах, а главные средства самопрокорма – своих, отцами и дедами возделанных земель – они лишатся. Недаром исследования на локальном уровне в Смоленской области показали, что наибольшими пессимистами в отношении своего будущего оказывается население районных центров и наиболее удаленных от него сельских территорий [1]. Их объединение вряд ли даст положительный эффект. Обычно подобные изменения нарушали сложившиеся социальные и экономические связи и в конечном итоге приводили совсем не к тем результатам, на которые были рассчитаны [3]. Отсюда невозможность реализовать новые модели развития и сохранения населенных мест. *Это грозит полной потерей социального контроля над удаленными староосвоенными территориями Нечерноземья.*

Географический реализм исходит из понимания того, что равных возможностей быть не может (тогда, например, все дети должны учиться в элитных московских школах). Каждое место – большой, средний, малый город, пригородная и удаленная деревня – имеет свои достоинства и недостатки. Эти ограничения надо понимать, недостатки социальной сферы отчасти компенсировать, но не стимулировать отъезд людей из тех мест, где они хотят и могут жить.

Экономическое пространственное сжатие, повторю, происходит спонтанно. Его можно регулировать с целью сохранения и развития основных очагов любой активности, включая несельскохозяйственную. Но у нас любят «порулить», что весьма опасно. Управление в широком смысле вовсе не должно сопровождаться целенаправленным социально-инфраструктурным сжатием, поскольку большинство жителей современной нечерноземной глубинки, особенно малых деревень, – это пенсионеры и дачники, для которых главную роль играет именно социальная инфраструктура.

Ни одна стратегия не идеальна. Тем не менее есть общие условия если не развития, то частичного сохранения российской глубинки:

- Специальная социальная политика, направленная на поддержание здравоохранения и сокращение смертности, в том числе от алкоголизма, в малых городах и сельской местности. Повышение рождаемости, о котором много говорится в последнее время, при сильном постарении местного населения во многих районах вряд ли возможно.

- Создание институциональных условий и упрощение бюрократических процедур для стимулирования самозанятости местного населения, желающего жить и работать в деревне, но вынужденного ездить на заработки в города.

- Привлечение мигрантов из других регионов РФ или из ближнего зарубежья для сохранения освоенности территорий и занятий сельским хозяйством или другими производствами, *снятие административных преград предоставления им земель в аренду* и выдача кредитов на развитие производства, строительство или ремонт домов.

- Поддержание элементарной социальной и дорожной инфраструктуры не только для местных жителей, но и для удержания современных и привлечения новых городских дачников, сохраняющих целые деревни и дающих работу местному населению.

Список литературы

1. Благовестова Т.Е. Территориальные различия качества жизни населения на микроуровне (на примере Ярцевского района Смоленской области) // Региональные исследования. – Смоленск, 2012. – № 2. – С. 77–83.
2. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Россия // Энциклопедический словарь / Под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. – СПб.: Издат. д-ло, бывшее Брокгауз – Ефронъ, 1899. – Т. 27 А (54): Репина–Ряское и Россия. – С. 1–420.
3. Глезер О.Б., Бородин Т.Л., Артоболевский С.С. Реформа местного самоуправления и административно-территориальное устройство субъектов РФ // Известия РАН. Сер. географическая. – М., 2008. – № 5. – С. 51–64.
4. Городские округа и муниципальные районы Костромской области: Стат. ежегодник, 9 // Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Костромской области [Официальный сайт]: Главная: Публикации: Каталог изданий. – Кострома: Костромстат, 2011. – Условия доступа: закрытый; вид доступа: печатное издание. – Режим доступа: <http://stat.kostroma.ru/public/Lists/publishing/DispForm.aspx?ID=10>

5. Иоффе Г.В. Сельское хозяйство Нечерноземья: Территориальные проблемы. – М.: Наука, 1990. – 163 с.
6. Калугина З.И. Инверсия сельской занятости: Практика и политика // Регион: Экономика и социология. – Новосибирск, 2012. – № 2. – С. 45–67.
7. Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. – М.: Российский НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 620 с.
8. Народное хозяйство Костромской области. – Кострома: Костромское областное управление статистики, 1994.
9. Нефедова Т.Г. Российская глубинка глазами ее обитателей // Угорский проект: Экология и люди Ближнего Севера / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2008. – С. 98–120.
10. Нефедова Т.Г. Костромская периферия в фокусе проблем периферийных районов России // Северное село: Традиции и инновации / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2010. – С. 40–69.
11. Нефедова Т.Г. Две жизни современной нечерноземной глубинки // Настоящее и будущее Ближнего Севера: Экономика, экология, сообщества / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2012. – С. 106–135.
12. Покровский Н.Е. Российское северное село в перспективе // Северное село: Традиции и инновации / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2010. – С. 5–9.
13. Регионы России: Социально-экономические показатели: Стат. сб. – М.: Росстат, 2011. – 990 с.
14. Latour B. Reassembling the social: An introduction to actor–network–theory. – Oxford: Oxford univ. press, 2005. – X, 301 p.

В.Ф. Петренко

РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ЖИЗНИ В ГЛУБИНКЕ

В коллективной монографии «Российский северный вектор», вышедшей под редакцией Н.Е. Покровского [27], в рамках концепции клеточной глобализации села представлены обзор экономического состояния северо-востока Европейской России, описание быта и нравов, экологические наблюдения и широкий спектр региональных социологических данных на примере хозяйственной деятельности в Костромской области и ее маленькой, но типичной составляющей – деревни Медведево. Упомянутый населенный пункт действительно являет собой медвежий угол этого старинного исконно русского региона, на две трети покрытого лесами. Костромской край, давший отечественной истории целый ряд ярких фигур (включая род Романовых), был и остается глубокой российской провинцией. До Октябрьской революции 1917 г. Костромская губерния была известна как основной производитель льна, значительный вклад в экономику вносила и ее деревообрабатывающая промышленность. По реке Унже ходили десятки пароходов и барж, перевозивших как лес, так и местных жителей, часть которых уходила на сезонные заработки в города. Местный, северный по отношению к Центральной России климат и суглинистые почвы не позволяли вести интенсивное сельское хозяйство, заставляя мужское население искать дополнительный заработок в городах. Через Костромскую губернию проходил и печально известный Владимирский тракт, связывавший Европейскую Россию с Уралом и Сибирью.

Октябрьская революция 1917 г. не принесла позитивных перемен в развитие этого края. Закабаление крестьян в колхозах («вторичное крепостное право»), ликвидация частной собственности, в частности в судоходстве или производстве пиломатериалов, значительно подорвали экономику края, лишив инициативную часть населения предпринимательской деятельности, а подчас (в годы коллективизации) и самой жизни. Программа индустриализации страны осуществлялась путем перераспределения ресурсов, получаемых в сельском хозяйстве, в пользу промышленного строительства в крупных городах и создания новых экономических регионов на Урале, в Сибири и на Дальнем Востоке. Костромская область, как и

вся сельская Россия, исправно поставляла стране экономические (сельскохозяйственные) и человеческие ресурсы за счет стагнации и деградации собственного развития. Ситуацию усугубили Отечественная война, когда военное положение потребовало предельной трудовой мобилизации населения, без каких-либо амортизационных вложений в экономику, а также послевоенная (хрущевская) сельскохозяйственная политика, ограничивавшая трудовую активность крестьян на собственном подворье и не позволявшая «подняться на ноги» обессиленному «продразверстками» послевоенному сельскому хозяйству. Во времена «брежневского застоя», когда за счет продажи нефти страна смогла пустить значительные финансовые средства на возрождение и подъем Нечерноземья, эти дотационные финансовые вливания оказались не слишком эффективными, как вследствие внеэкономических рычагов управления сельским хозяйством, уравниловки и ограничения хозяйственной инициативы колхозов, специфики идеологии и способа хозяйствования социалистической экономики, так и в результате истощенности самого человеческого ресурса. По всей Костромской области, как памятники той эпохи, стоят остовы разоренных животноводческих колхозных ферм, производивших когда-то экологически чистые масло и молоко. Местные жители, как правило пожилые, с ностальгией вспоминают времена, дававшие пусть и убогую, но стабильную основу сельской жизни. Чувство сожаления по утраченному колхозному строю у престарелых жительниц (мужское население села редко доживает до преклонного возраста в результате непомерного употребления алкоголя и его суррогатов) связано, очевидно, с тем, что колхоз как форма общины в условиях социализма давал какую-то социальную гарантию поддержки в старости (дровами, комбикормами), обеспечивал наличие медицинского пункта, почты, клуба и т.д. Современное государство, увеличив пенсионные выплаты, не в состоянии вернуть смысл существования престарелому населению села, тогда как колхозная жизнь создавала подчас иллюзорную, но поддерживаемую советской идеологией веру в значимость собственного труда. На заброшенных домах деревни Медведево, построенных, кстати, в послевоенное время, когда войны-победители, полные веры в будущее, возвращались с фронтов, можно увидеть таблички «дом почетного колхозника», «дом ветерана войны». Но вследствие специфической внутренней политики государства по отношению к селу, общей урбанистической тенденции, оттока населения в города и, наконец, усталости от многолетнего сверхнапряжения деревни Медведево так и не смогла возродиться, а естественная и не совсем естественная убыль населения поставила ее на грань вымирания.

Следует особо подчеркнуть проблему «усталости» производительных сил, т.е. самого местного населения, отсутствия мотивации к переменам убогой, лишенной перспектив жизни. Термин сопромата «усталость металла» вполне подходит для характеристики апатии и аномии социальной жизни на селе. Налицо массовая утрата мотивации к труду, отсутствие

задающих перспективу долгосрочных мотивов, сведение жизни к одному дню: «Выпил, день прошел, ну и ладно». В психологической науке существует понятие «выученная беспомощность», когда в результате длительной болезни или гиперопеки матери у ребенка редуцируются воля и самостоятельность. Государство, выступавшее на протяжении целого века не доброй матерью, а, скорее, злой мачехой (в отношении любой предпринимательской деятельности и просто самостоятельности), сформировало у сельского населения установку «выученной беспомощности», неспособности к постановке задач, требующих собственной активности. Социально более активная часть населения была раскулачена и репрессирована, погибла в Отечественную войну, сменила местожительство и социальный статус колхозника на статус городского рабочего или военнотруженика. Качества сельского жителя (соборность, образование, здоровье, желание иметь семью), массовая психология населения (включающая трудовую мораль) и даже генофонд подверглись деградации. Колхозная уравниловка и поощряемая советской идеологией «общинная ментальность», когда человек, хоть чем-то отличающийся от общей серой массы, вызывает недоверие, в новых экономических условиях выливается в неприязнь большей части местного населения к более или менее успешным фермерам, трудовым мигрантам, инородцам. Так что помимо экономических проблем возрождения села существуют и социально-психологические аспекты возрождения менталитета сельского труженика, имеющего высокую трудовую мотивацию, лояльного к экономическим успехам других и толерантного к приезжим и людям другой национальности.

В рамках концепции клеточной глобализации Н.Е. Покровского сформулирован разделяемый нами тезис о том, что в современной России возникают формы смешанных село-городских сообществ, формирующие новый социальный уклад и дающие перспективу развития деревни. В данной концепции акцент делается на локальных, точечных сферах возрождения экономики в сельской местности, на переносе предпринимательской городской активности на деревенскую почву. Можно полагать, что и для возрождения крестьянской этики и трудовой мотивации возможен «перенос» в село городской ментальности, ее внедрение в духовный мир сельского жителя. Н.Е. Покровский сдержанно-иронично описывает нравы уездного города Мантурово, воскресные дефиле местных невест. Разодетые по моде, юные девы в сопровождении мамаш шествуют по центральному аллею местного базара, как кинозвезды по ковровой дорожке. Страстное желание быть не хуже других, жить так же, как живут в Москве, Париже или Нью-Йорке, – вот один из резервов формирования местной мотивации достижения. На наш взгляд, для создания эмоционального климата, соответствующего современной цивилизации, для «пробуждения от духовной спячки», способствующих экономическому прогрессу не в меньшей мере, чем создание элементов экономической глобализации, важны «клеточки» глобализации культурной: социальные, культурные

институты, задающие смыслы существования местным жителям. Это театры, клубы самодеятельного творчества, пединституты и институты культуры, выпускники и, главным образом, выпускницы которых могли бы сеять разумное и вечное, улучшая эмоциональный климат провинции. Другим каналом клеточной глобализации культуры выступает прогрессивное развитие средств массовой коммуникации и Интернета. Прогресс в области телекоммуникации и ее удешевление в принципе позволяют распространить местное телевидение на пригороды и сельскую местность, включив в орбиту интересов ее обитателей социальные новости и культурные программы, созданные на локальном материале.

Другим, более традиционным каналом производства духовной жизни являются местные монастыри и церкви. В насыщенных монастырями Владимирской, Ярославской, Калужской, Костромской областях можно наблюдать возникновение вокруг них «клеточек» культурной глобализации; значительная часть местного населения и молодежи участвует в церковной жизни, добровольно работает трудниками в монастырях. Монастыри создают своеобразную экономику, включающую, помимо собственно натурального хозяйства, ориентированного на нужды обитатели, гостиничную экономику обслуживания паломников, кустарное производство религиозной продукции и сувениров. Но главное – это то, что монастыри и их деятельность дают местному населению смысл существования, отторгают его от всеобщего пьянства, пропагандируют христианские ценности.

Первое, что бросается в глаза в Угорах, – это огромная полуразрушенная церковь, которая сейчас восстанавливается на деньги районной администрации и епархии строителями – мигрантами с юга. Почему не своими, ведь в селах безработица? Ответ представителя сельсовета был прост: «Не хотят и не умеют». Образ развалившейся церкви может выступать символом духовной деградации села, но возрождение конкретной церкви в Угорах может стать и началом возрождения конкретного села в Костромской области. Общая тенденция возрождения духовной жизни, в свою очередь, может стать вкладом в возрождение Русского Севера.

Гендерные стереотипы верующей и неверующей молодежи

Гендерное поведение и связанная с ним система социальных и индивидуальных норм и запретов представляют собой одну из важнейших сфер любой культуры в любом обществе. Неудивительно, что любая религия стремится влиять на гендерное поведение через систему заповедей, предписаний, посланий и т.д., указывающих на то, что позволительно / непозволительно делать внимательному сыну и храброму брату, достойному мужу и отцу семейства, скромной дочери, ласковой сестре, праведной жене и заботливой матери [1; 2; 5; 11; 15; 29; 30; 31; 32; 35; 38; 43].

Другой аспект, определяющий необходимость исследования гендерных стереотипов, связан с растущей потребностью анализа религиозной ментальности. Проблемы духовности, веры, описания картины мира ве-

рующего человека привлекают внимание многих современных российских и зарубежных психологов [3; 4; 6; 7; 8; 9; 13; 20; 25; 33; 34; 36; 37; 41; 42; 44]. Актуальной является задача анализа стереотипов поведения верующих, их автостереотипов и связанных с ними социальных установок, регулирующих на ментальном уровне общественного сознания.

Гипотезой нашего исследования, проводившегося в 2010 г., было предположение о том, что категориальная структура верующих в семейно-бытовой и морально-нравственных сферах отличается от соответствующих установок неверующих. Согласно постулату Дж. Келли [10], поведение человека реализуется в рамках тех конструктов, в которых антиципируются события. Близкую мысль о единстве сознания и деятельности высказывали С.Л. Рубинштейн [28] и А.Н. Леонтьев [12]. Можно полагать, что как сознание, так и поведение верующей и неверующей молодежи будут различаться. Вера, внутренний диалог с Богом, сами Таинства стимулируют к рефлексии, и эта специфика должна проявляться в структуре обыденного сознания и бытового поведения.

Цель исследования состояла в выявлении стереотипов женского поведения среди религиозных и нерелигиозных девушек на основе сопоставления имеющихся черт сходства и различия. В качестве диагностического инструмента использовалась разработанная В.Ф. Петренко [23] психосемантическая методика множественных идентификаций. Эта методика хорошо зарекомендовала себя в различных кросскультурных сопоставительных исследованиях женских стереотипов россиянок, американок, азербайджанок, казашек, кореянок [18; 21; 24]. В рамках данной методики описание образа *я сама* и образов значимых других (*моя мать, мой идеал, идеал с точки зрения описания поведения в обществе, типичная девушка, девушка будущего* и т.п.) осуществляется через предлагаемые обстоятельства.

Для проведения исследования была составлена опросная матрица, включающая 13 ролевых позиций: рефлексивная – *я сама*; две позиции, имеющие положительную коннотацию, – *мой идеал молодой девушки* и *идеал девушки с точки зрения общества*; отрицательно коннотирующий образ девушки, на которую я ни за что не хотела бы походить, а также такие роли, как *глубоко верующая девушка*, *девушка из гламурного журнала*, *молодая бизнес-леди*, *девушка, мечтающая посвятить себя семье и детям*, и *девушка, мечтающая посвятить себя искусству или науке*.

94 пункта описывали возможные микросценарии социально-бытового и духовно-нравственного поведения. Испытуемым предлагалось оценить по пятибалльной шкале (от 0 до 5), насколько та или иная характеристика или поступок свойственны каждой из ролей. 5 баллов респондентка ставила, если с ее точки зрения данная характеристика максимально соответствовала данной роли, 0 – если никоим образом не соответствовала. Для промежуточных оценок использовались, соответственно, баллы от 1 до 4.

Кроме того, каждая респондентка анонимно отвечала на вопросы социально-демографического характера (возраст, образование, семейное и

материальное положение, вероисповедание, частота посещения церкви, количество желаемых детей в будущем замужестве).

Совместный комплексный анализ полученных данных позволяет определить и сопоставить системы ценностных ориентаций, норм и запретов как на индивидуальном, так и на групповом уровнях, выявить специфику идентификации и оценить особенности самовосприятия.

В исследовании приняли участие две группы испытуемых: 44 нерелигиозных и 50 православных верующих женщин в возрасте от 18 до 30 лет. Критерием отбора респонденток в первую группу была их самоидентификация, т.е. признание себя неверующей. Во вторую группу (верующие) вошли респондентки, не только самоидентифицирующие себя в качестве таковых, но и регулярно посещающие церковь и выполняющие религиозные обряды.

Обе выборки практически однородны по возрастному составу, уровню образования, семейному статусу и материальному положению обследуемых. Как и следовало ожидать, нерелигиозные испытуемые практически не ходят в церковь, случайные ее посещения связаны скорее с какими-то социальными мероприятиями (присутствие на чьих-либо свадьбах, похоронах, крестинах и пр.). Религиозные испытуемые посещают церковь, но более половины из них делают это от случая к случаю. Отметим существенное различие в ответах на вопрос о том, сколько детей хотели бы респондентки иметь в будущем. Ни одна из тех, кто позиционировал себя как религиозную девушку, не остановилась на одном ребенке, более 90% намереваются иметь трех и более детей, при этом значимое число религиозных респонденток хотели бы иметь пять детей. Нерелигиозные респондентки в этом плане продемонстрировали гораздо большую умеренность, хотя большинство упоминали именно троих детей.

В наши задачи входили выявление и анализ отношения к поступкам и стилям поведения верующих и неверующих девушек, а также сравнение их между собой. В ходе опроса наблюдалось разное отношение к заполнению анкеты. Большая часть опрошиваемых с пониманием отнеслись к просьбам интервьюеров и заполнили анкеты. Были и весьма заинтересованные респондентки, которые охотно заполнили анкеты и просили сообщить им результаты исследования. Ряд респондентов неохотно заполняли данную анкету, мотивируя это большим количеством вопросов. Было и несколько отказов.

В ходе первичной обработки полученных данных были вычислены усредненные внутригрупповые оценки ролей по всем шкалам и дисперсии в этих оценках. Для каждой ролевой позиции и поступка по *t*-критерию Стьюдента проверялась гипотеза о существовании значимых различий в ответах в каждой группе [см.: 16]. Сравнение оценок ролевых позиций по каждому поступку позволяет охарактеризовать каждую из выборок с определенной стороны, а также выделить поступки, служащие границей моральных и ценностных норм и запретов в обеих группах.

При интерпретации усредненной оценки, стоящей в клетке, задаваемой поступком i и ролью j , можно считать, что величина, большая, чем 2,5, свидетельствуют о том, что в целом группа допускает возможность совершения поступка i персонажем j . Усредненная оценка меньше 2,5 – группа в целом считает, что персонаж j вряд ли совершит i .

Стоит отметить, что оценки своего собственного поведения в обеих группах в меньшей степени контрастируют с оценками того, к чему респондентки стремятся (исходя из оценок своего идеала), а также того, чего хотели бы по возможности избежать (оценки негативного образа). Можно утверждать, что хотя идеалы у религиозных и нерелигиозных респонденток по определенным позициям контрастируют достаточно явно, жизнь в общем социуме по единым правилам вносит свои коррективы и нивелирует различия. Представление о современных нормах и идеалах, принятых в социуме, у двух групп респонденток во многом сходны. Об этом можно судить, прежде всего, по оценкам *типичной девушки* и *общественного идеала*. В первом случае – это эмансипированная и в большей степени ориентированная на массовую моду и культуру девушка; во втором случае можно говорить об образованной девушке, делающей карьеру, модной, эмансипированной, но с почтением относящейся к старшим. Что касается временной перспективы, то характерной особенностью *девушки через 20 лет* (помимо эмансипированности, свойственной и современным образам) являются высокий уровень прагматичности и ориентированность на материальный результат. *Девушка 40 лет назад* близка образу *матери в молодости* и достаточно патриархальна с точки зрения обеих групп: готова посвятить себя семье и воспитанию детей, но от домашних тоже ожидает ответных действий – от детей безусловного почитания родителями, от мужа финансового обеспечения семьи. 40 лет назад прожить жизнь без мужа, родить и воспитывать ребенка одной считалось не типичным. По мнению и тех и других респонденток, девушки 40 лет назад в основном были неверующими.

Представления о поведении *глубоко верующей девушки* также в большой степени сходны в обеих группах. Сюда вошли все атрибуты религиозных обрядов: соблюдение праздников и постов, паломничество, чтение молитв, венчание. Кроме того, обе группы испытуемых отмечают особую ауру милосердия, которая сопутствует верующим женщинам: служение близким (внимание к детям и почитание мужа) и помощь дальним (благотворительность, добровольная общественная работа, усыновление). Образ жизни *девушки из гламурного журнала* связан с представлениями о богатой, веселой, беззаботной жизни, ориентированной на карьеру, эмансипированной и насыщенной разными событиями. Этот образ в равной степени воздействует со страниц журналов и экрана телевизора как на верующих, так и на неверующих, поэтому суждения о нем тождественны. Жизнь *бизнес-леди*, по мнению испытуемых, также насыщена событиями и наполнена деньгами, однако развлечения здесь уступают ме-

сто постоянному труду (по мнению испытуемых, далекому от творчества), собственной самореализации (т.е. работе над собой). *Девушка, мечтающая посвятить себя семье и детям*, – все для этого и должна делать, тут нет никаких противоречий; однако, по мнению верующих, данный жизненный сценарий необходимо включает в себя терпение и покорность (наиболее важные женские качества в рамках православной морали), без которых раствориться в своих близких, забыв про собственные амбиции, вряд ли возможно. *Девушка, мечтающая посвятить себя науке и искусству*, должна ориентироваться на выбор творческой профессии и всех ее атрибутов, включая хорошее современное образование, карьеру и пр.

Подчеркнем, что анализ оценок стереотипных ролей не выявил существенных различий между выборками верующих и неверующих девушек.

Сравнительный анализ отношения верующих и неверующих респонденток к различным ролевым позициям

Подробный анализ первичных ответов помогает почувствовать нюансы исследуемой феноменологии, но если мы хотим составить целостный поведенческий гештальт, то необходимо вводить обобщенные показатели, позволяющие переструктурировать количественную информацию таким образом, чтобы, максимально снизив ее объем, в минимальной степени уменьшить ее ценность. Одним из таких показателей является сходство оценок различных ролевых позиций внутри каждой подвыборки, а также сходство оценок одноименных ролей в каждой из сравниваемых подвыборок. (Например, сходство позиции *я сама*, вычисленной на основе ответов религиозных и нерелигиозных респондентов; точно так же можно сопоставить оценки всех остальных позиций: *мой идеал*, *моя мать в молодости* и т.д.) В качестве меры сходства мы использовали усредненное евклидово расстояние между значениями, стоящими в каждом из столбцов таблицы усредненных выборочных значений. Так, для ролевых позиций x_1 и x_2 , имеющих оценки по каждому из пунктов опросника $\{x_{ij}\}$ $i=1, 2; j=1\ldots 94$, расстояние между ними вычисляется по *Формуле 1*.

Формула 1

$$\rho(x_1, x_2) = \sqrt{\frac{\sum_{j=1}^{94} (x_{1j} - x_{2j})^2}{94}}$$

Все вычисленные с использованием *Формулы 1* расстояния содержатся в таблице. Чем больше расстояние между ролями, тем меньше между ними сходство. Верхний треугольник содержит расстояния между оценками образов, предоставленных религиозными респондентками, нижний – нерелигиозными. На главной диагонали расположены расстояния между оценками одноименных ролей внутри каждой подвыборки.

Таблица

Матрица расстояний между оценками образов ролевых позиций среди нерелигиозных и религиозных респондентов

Нерелигиозные / Религиозные	Я сама	Моя мать в молодости	Мой идеал	Типичная девушка	Девушка через 20 лет	Девушка 40 лет назад	Идеал с точки зрения общества	Глубоко верующая	На которую я ни за что не буду походить	Из гламурного журнала (Ксения Собчак)	Молодая бизнес-леди	Мечтающая посвятить себя семье и детям	Мечтающая посвятить себя искусству, науке
Я сама	1,039	0,674	0,460	0,654	0,648	1,066	0,784	2,100	2,105	0,939	0,826	1,110	0,605
Моя мать в молодости	0,631	0,578	0,716	0,925	1,005	0,613	0,652	1,736	1,901	1,277	1,124	0,795	0,715
Мой идеал	0,513	0,844	1,133	0,808	0,654	1,041	0,588	2,033	2,177	0,905	0,790	1,114	0,682
Типичная девушка	1,134	1,206	1,389	0,356	0,519	1,134	0,940	2,228	1,878	0,649	0,811	1,136	0,787
Девушка через 20 лет	0,962	1,114	1,144	0,407	0,479	1,241	0,843	2,253	1,990	0,447	0,488	1,264	0,707
Девушка 40 лет назад	0,941	0,578	1,090	1,193	1,150	0,355	0,672	1,410	1,654	1,479	1,400	0,580	0,904
Идеал с точки зрения общества	0,718	0,721	0,772	0,832	0,651	0,766	0,323	1,615	1,878	1,086	1,000	0,792	0,713
Глубоко верующая	1,384	1,465	1,203	2,282	2,086	1,546	1,697	0,459	1,773	2,434	2,335	1,363	1,796
На которую я ни за что не буду походить	2,230	2,083	2,419	1,679	1,773	1,795	1,971	2,720	1,267	2,067	2,084	1,650	1,739
Из гламурного журнала (Ксения Собчак)	1,512	1,574	1,688	0,556	0,655	1,518	1,109	2,620	1,706	0,383	0,624	1,484	0,986
Молодая бизнес-леди	1,262	1,326	1,394	0,757	0,578	1,320	0,894	2,300	1,782	0,700	0,362	1,446	0,793
Мечтающая посвятить себя семье и детям	0,764	0,752	0,871	1,381	1,275	0,790	0,930	1,181	2,087	1,764	1,530	0,426	0,967
Мечтающая посвятить себя искусству, науке	0,765	0,821	0,952	0,880	0,702	0,852	0,648	1,668	1,769	1,168	0,886	1,002	0,408

Наибольшее расхождение между оценками ролевых позиций, полученных в двух выборках, было установлено для ролей, которые связаны с ответами на вопросы, касающиеся самих респонденток: *я сама, мой идеал молодой девушки, девушка, на которую я ни за что не буду походить*. За ними следует образ *матери в молодости*, тоже в значительной степени формируемый на основе собственного опыта. Оценки социально-стереотипных позиций, формируемых в большей степени опосредованно (под влиянием СМИ, рассказов других людей, обсуждений в школе, институте, с друзьями, родственниками), различаются существенно меньше. В особенности это касается *идеала девушки с точки зрения общества, девушки 40 лет назад, молодой бизнес-леди*.

Расстояние между своим идеалом и образом себя самой у нерелигиозных респонденток несколько меньше, чем у религиозных, что может свидетельствовать о более высокой самооценке первых. Отметим, что и та и другая группа опрошенных в целом довольны собой, расстояния от своего идеала до образа себя самой наименьшие в сравнении с расстояниями до всех остальных ролей. В целом анализ этой матрицы свидетельствует о более патриархальном образе себя у религиозных девушек, в большей степени предпочитающих сценарий «мужней жены – матери семейства». Задавая временные ролевые позиции девушки через 20 лет и девушки 40 лет назад, мы намеренно указывали в них различные промежутки времени. По результатам представленных в матрице расстояний видно, что эта разница адекватно отражается в ответах нерелигиозных респонденток, – расстояние до позиции *девушки через 20 лет* меньше, чем до позиции *девушка 40 лет назад*, а вот религиозные девушки видят себя на равных расстояниях от этих двух позиций. Представления о себе верующих девушек в большей степени схожи с образом *девушки 40 лет назад* и *матери в молодости*, что свидетельствует о большем традиционализме этой группы испытуемых. Отметим, что самое большое расстояние разделяло два негативных образа *девушки, на которую я ни за что не буду походить*, в двух выборках.

Рассмотрим и меру сходства отдельных ролевых позиций. Так, сопоставляя ролевые позиции *мой идеал* и *идеал с точки зрения общества*, отметим, что у неверующих эти позиции оказались ближе друг другу, чем у верующих респонденток. Это позволяет говорить о том, что неверующие в большей степени чувствуют себя включенными в общество, полагают, что их индивидуальные ценностные и морально-нравственные ориентиры на уровне тенденций совпадают с общественными. Верующие девушки своими ответами демонстрируют имплицитно присутствующую в их сознании дистанцию от общепринятых в светском обществе идеалов. С их точки зрения общественный идеал более, чем им хотелось бы, отвечает новомодным веяниям: именно до образа *девушки через 20 лет* расстояние минимально, и этот образ не является абсолютно положительным в их категориальной системе. У неверующих образ будущего в существенной

степени представлен как положительный. Наиболее привлекательными с точки зрения верующих являются образы *глубоко верующей девушки* и *девушки, мечтающей посвятить себя семье*. Образ девушки будущего для верующих схож с *молодой бизнес-леди* и *девушкой из гламурного журнала*. Отметим, что и у верующих, и у неверующих респонденток эти два образа составляют определенный синкрет. Однако для верующих данный образ имеет негативную коннотацию, а для неверующих он нейтрален. Точно так же нейтральным для неверующих является образ девушки, мечтающей посвятить себя семье и детям, а у верующих этот образ, наоборот, имеет высокую положительную коннотацию. Образ девушки прошлого близок к образу *моей матери*, как у верующих, так и у неверующих. Для неверующих респонденток образ *глубоко верующей девушки* не является оценочным, он связан с выбором одного из возможных жизненных сценариев. Для верующих данный образ, безусловно, положителен, однако себя самих в этой роли они пока (или вообще) не видят, оставаясь на позициях умеренной религиозности.

Полученные результаты свидетельствуют о том, что суждения неверующих девушек в меньшей мере носят оценочный характер, они более толерантны в отношении выбора стиля жизни и того места в обществе, которое женщина хочет занять: от приверженности укладу Домостроя до максимально эмансипированного образа жизни. Представления верующих девушек в существенно большей степени связаны с оценочными суждениями: строить свою жизнь следует не так, как тебе хочется или в соответствии с твоим характером, а так, чтобы это соответствовало требованиям христианской морали.

Большого уровня обобщения полученной информации позволяет получить факторный анализ базы данных. Обработка данных с помощью факторного анализа проводилась методом главных компонент с косинусным вращением. В результате факторизации было выделено три наиболее значимых фактора. Напомним, что величина факторной нагрузки соответствует проекции вектора поступка на ось фактора, а знак факторной нагрузки не несет оценочной нагрузки, а показывает, к какому из полюсов фактора (левому или правому) относится данный пункт опросника.

Первый фактор объясняет 47% общей дисперсии.

На одном полюсе оказались следующие поступки:

Посвятить себя семье и воспитанию детей	00,94
Считать главой семьи мужчину	00,91
Полагать, что служение близким ваш прямой долг (как женщины, как дочери, как матери, как христианки)	00,90
Считать, что ребенок должен почитать родителей независимо от обстоятельств	00,90
Бросить учебу ради семьи, если возникает такой выбор	00,86
Полагать, что обеспечение семьи – дело мужа	0,78
Скорее терпеть претензии свекрови, чем пойти с ней на конфликт	0,69

Противоположный полюс фактора содержит пункты:

Изменить мужу	-0,94
Родить ребенка и воспитывать одной	-0,93
Курить сигареты	-0,93
Желать в будущем иметь прислугу	-0,92
Покупать дорогие украшения, чем больше – тем лучше	-0,92
Допускать возможность судебных тяжб с родственниками по разделу имущества	-0,92
Прожить жизнь, не вступая в брак	-0,91
Часто ужинать в ресторане	-0,90
Делать пирсинг и татуировки	-0,88
Допускать возможность аборта	-0,84
Заниматься мелким бизнесом	-0,80
Употреблять жаргонные слова	-0,80
Полагать возможным скрывать часть доходов от государства, оправдывая это тем, что все равно разворуют	-0,78
Иметь добрачные отношения с мужчинами	-0,76
Выйти замуж за иностранца и уехать за рубеж	-0,75
Верить в астрологические прогнозы	-0,74
Быть сторонницей вегетарианства	-0,74
Вскрыть и прочесть письмо, адресованное не тебе	-0,72
Посещать дискотеки и ночные клубы	-0,71
Скрыть от мужа дорогую покупку	-0,70

Второй фактор объясняет 26% общей дисперсии и включает следующие поступки на одном полюсе фактора:

Уходить из дома, когда дети устраивают вечеринку	0,94
Считать возможной дружбу с людьми других вероисповеданий	0,93
Поехать на отдых с любимым молодым человеком, хотя вы не расписаны	0,91
Праздновать свой день рождения	0,91
Быть сторонницей равноправия в семье	0,90
Отмечать Новый год	0,89
Стремиться преуспеть в карьере	0,87
Допускать возможность развода, если ушла любовь	0,87
Распоряжаться бюджетом семьи	0,87
Любить шумное, веселое общество	0,86
Считать, что богатство дает возможность делать благие дела	0,86
Считать возможной дружбу с людьми иных национальностей	0,85
Активно использовать современные информационные технологии (Интернет, компьютер)	0,84
Стремиться к богатству	0,83
Иметь отдельные от мужа денежные сбережения	0,83
Стремиться к высшему образованию	0,81
Полагать, что можно быть богатой, не нарушая законы совести	0,81
Выйти замуж за человека иной национальности	0,81
Следовать моде	0,80
Дать мужу пощечину за неуважительное обращение	0,76
Не одобрять приток иммигрантов в Россию	0,76
Заниматься спортом	0,74

Полагать, что разводы допустимы	0,74
Пользоваться косметикой	0,74
Смотреть развлекательные передачи по телевизору	0,73
Стремиться реализовать себя в творческой профессии	0,72
Активно участвовать в общественной жизни	0,72
Выбирать работу (учебу), исходя из материальной заинтересованности	0,68
Уехать учиться в другой город, несмотря на запрет родителей	0,68

Противоположный полюс фактора включал следующие пункты опросника:

Считать недопустимым носить брюки	-0,93
Жить с мужем-алкоголиком	-0,92
Не выходить замуж за любимого, если родители против	-0,90
Стремиться к уединению и одиночеству	-0,80
Терпеть нелюбимого мужа ради того, чтобы у детей был отец	-0,79
Считать, что проявление эмоций допустимо только наедине с собой	-0,72

Второй фактор был интерпретирован как *Эмансипированность* ↔ *Строгое смирение и покорность*. Основанием для такой интерпретации послужили как выделение смыслового инварианта пунктов, входящих в фактор, так и то обстоятельство, что наиболее полярными по этому фактору оказались ролевые позиции *девушка из гламурного журнала* для верующих и неверующих, с одной стороны, и *глубоко верующая девушка* для верующих и неверующих – с другой.

Третий униполярный (однополюсный) фактор объясняет 9% общей дисперсии и включает следующие пункты опросника:

Иметь икону на работе (на месте учебы)	0,91
Подавать милостыню	0,89
Верить в загробное существование души	0,89
Поехать в паломническую поездку	0,87
Планировать венчаться с мужем	0,86
Соблюдать пост	0,85
Праздновать свои именины	0,83
Полагать, что только одна вера может быть истинной	0,83

Третий фактор был назван нами *религиозностью*. Именно этот фактор разделил большинство одноименных ролей у верующих и неверующих респондентов. У неверующих в поле религиозности попала *глубоко верующая девушка*, а также незначительный положительный балл у негативного образа *девушки, на которую я не хотела бы быть похожей*. У верующих в поле нерелигиозности оказались все негативные для этой группы образы, при том что образ *девушки, на которую я не хотела бы быть похожей*, получил максимально негативный балл. Для верующих индиви-

дуальный идеал оказался максимально близким к образу *глубоко верующей девушки*, в то время как мой идеал неверующих респонденток лежит в области «неверия». Можно сказать, что для верующих респонденток этот фактор является оценочным, в то время как для неверующих скорее сценарным, где путь веры – один из возможных вариантов выбора индивидуального жизненного сценария.

Выводы

Результаты исследования показали, что представления о том, что можно и должно делать современной девушке в обществе, отличаются у верующих и неверующих опрошенных. Однако задавая по-разному оценочно окрашенную систему координат, верующие и неверующие респондентки располагают позицию *я сама* не на полюсах, а где-то в более нейтральных (серединных) областях этой системы. Иными словами, собственные позиции верующих и неверующих девушек оказываются достаточно близкими. Так, в суждениях тех, кто называет себя верующими, явно прослеживаются эмансипационные тенденции, в их ответах можно услышать высказывания о равноправии в семье, о допустимости развода, если ушла любовь.

Неверующие девушки стремятся к большей социальной и семейной независимости, но при этом в большинстве своем не забывают об общечеловеческих ценностях, которые оформились и развились в христианской морали. Верующие девушки, будучи включенными в светское общество, усваивают транслируемые им ценности эмансипации. Именно поэтому в данном исследовании не было выявлено резких различий. У респонденток оказались сходные позиции по вопросам семьи и воспитания детей. Главное отличие двух выборок состоит в вопросах жесткого следования традициям и обычаям православного христианства.

Тем не менее имеется принципиальное различие в позиции верующих и неверующих девушек, что наиболее ярко проявилось при сопоставлении одноименных ролевых позиций двух выборок, где наибольшие расхождения в оценке двух групп дали именно образы *индивидуального идеала*, *идеала с точки зрения общества* и *антиидеала (девушки, на которую я никак не хотела бы походить)*, в то время как различия социальнотипажных образов были значительно меньшими. Именно различия в идеалах в наибольшей степени определяют несходство верующих и неверующих, а не их поведение в социуме.

Список литературы

1. Айвазова С. Русские женщины в лабиринте равноправия. (Очерки политической теории и истории: Документальные материалы). – М.: РИК Русанова, 1998. – 408 с.
2. Антология гендерной теории / Под ред. Е.И. Гаповой, А.Р. Усмановой. – Минск: Пропилей, 2000. – 384 с.

3. Братусь Б.С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии. – М., 1998 – № 4. – С. 71–78.
4. Василюк Ф.Е. Переживание и молитва: Опыт общепсихологического исследования. – М.: Смысл, 2005. – 191 с.
5. Введение в гендерные исследования / Под ред. И.В. Костиковой. – М.: Аспект Пресс, 2005. – 255 с.
6. Зинченко В.П. Размышления о духе и духовном развитии // Психология искусства: В 3 т. – Самара, 2002. – Т. 1. – С. 3–34.
7. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопросы психологии. – М., 1998. – № 3. – С. 104–114.
8. Знаков В.В. Категория правды и лжи в русской духовной традиции и современной психологии понимания // Вопросы психологии. – М., 1994. – № 2. – С. 55–64.
9. Инина Н.В. Вера как общепсихологический феномен сознания человека // Вестник Московского университета. Сер. 14: Психология. – М., 2011. – № 1. – С. 25–38.
10. Келли Дж. Теория личности: Психология личных конструктов. – СПб.: Речь, 2000. – 249 с.
11. Клименкова Т. Женщина как феномен культуры: Взгляд из России. – М.: Преображение, 1996. – 201 с.
12. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
13. Лордус А. Православная антропология: Курс лекций. – Москва: Граф-Пресс, 2003. – 216 с.
14. Митина О.В. Гендерное поведение и стереотипы // Женщина плюс. – М., 2000. – № 2. – Режим доступа: <http://www.owl.ru/eng/womplus/2000/mitina.htm>
15. Митина О.В. Исследования женского гендерного поведения в социальном и кросскультурном аспектах // Общественные науки и современность. – М., 1999. – № 1. – С. 179–191.
16. Митина О.В. Математические методы в психологии. – М.: Аспект Пресс, 2008. – 238 с.
17. Митина О.В. Математические методы психосемантики // Когнитивные исследования: Сб. науч. тр. / Под ред. В.Д. Соловьева. – М.: Институт психологии РАН, 2006. – С. 69–93.
18. Митина О.В., Петренко В.Ф. Кросскультурное исследование стереотипов женского поведения в России и США // Вопросы психологии. – М., 2000. – № 1. – С. 68–86.
19. Митина О.В., Петренко В.Ф. Моделирование динамики общественного сознания на примере женских стереотипов // Методы исследования психологических структур и их динамики / Под ред. Т.Н. Савченко, Г.М. Головиной. – М.: Институт психологии РАН, 2002. – Вып. 2. – С. 71–88.
20. Начала христианской психологии: Уч. пособие для вузов / Отв. ред. Б.С. Братусь. – М.: Наука, 1995. – 236 с.
21. Петренко В.Ф. Основы психосемантики. – СПб.: Питер, 2005. – 480 с.
22. Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 207 с.
23. Петренко В.Ф. Психосемантический подход к этнопсихологическим исследованиям // Советская этнография. – М., 1987. – № 3. – С. 22–38.
24. Петренко В.Ф., Митина О.В. Россиянки и американки: Стереотипы поведения (психосемантический анализ) // СоцИс. – М., 2001. – № 8. – С. 70–81.
25. Петренко В.Ф., Ярцева А.И. Кросс-конфессиональное исследование религиозной картины мира в контексте борьбы с терроризмом // Вестник РАН. – М., 2005. – Т. 75, № 2. – С. 132–138.
26. Психосемантический анализ стереотипов русского характера: Кросскультурный аспект / Пибоди Д., Шмелев А.Г., Андреева М.К., Граменицкий А.Е. // Вопросы психологии. – М., 1993. – № 3. – С. 101–109.
27. Российский северный вектор / Под ред. Н.Е. Покровского. – М.: Сообщество профессиональных социологов, 2006. – 245 с.
28. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 328 с.

29. Теория и методология гендерных исследований: Курс лекций / Под ред. О.А. Ворониной. – М.: МЦГИ-МВШСЭН-МФФ, 2001. – 416 с.
30. Шетилина Е.С. Гендерные стереотипы современной российской студенческой молодежи // Студенческий клуб «Альтернатива»: Сборник научных трудов студентов России. – М., 2006. – Режим доступа: <http://www.cs-alternativa.ru/text/2379>
31. Basow S. Gender stereotypes and roles. – Pacific Grove (CA): Brooks, 1992. – XIV, 447 p.
32. Beere C. Gender roles: A handbook of tests and measures. – N.Y.: Greenwood press, 1990. – XIV, 575 p.
33. Fontana D. Psychology, religion and spirituality. – Malden (MA): Blackwell, 2003. – IX, 260 p.
34. Fuller A.R. Psychology and religion: Eight points of view. – Lanham (MD): Univ. press of America, 1986. – XIII, 272 p.
35. Gender issues in contemporary society: Claremont symposium on applied social psychology / Ed. by M. Costanzo, S. Oskamp. – Newbury Park (CA): SAGE, 1993. – XII, 234 p.
36. The psychology of religion: An empirical approach / Hood R.W., Spilka B., Hunsberger B., Gorsuch R. – N.Y.: Guilford, 2003. – XVI, 671 p.
37. Loewenthal K.M. Psychology of religion: A short introduction. – Oxford: Oneworld, 2000. – X, 182 p.
38. Lott B. Women's lives: Themes and variations in gender learning. – Pacific Grove (CA): Brooks, 1994. – 773 p.
39. Mitina O. The social psychological analysis of the women behavior's stereotypes // Fifth European congress of psychology abstracts. – Dublin: UCD press, 1997. – P. 117.
40. Mitina O., Abraham F., Petrenko V. Dynamical cognitive models of social issues in Russia // International j. of modern physics C. – Singapore, 2002. – Vol. 13, N 2. – P. 229–251.
41. Three-mode factor analysis of religion attitudes / Muthen B., Pettersson T., Olsson U., Stahleberg G. // J. for scientific study of religion. – Hoboken (NJ), 1977. – Vol. 16, N 3. – P. 275–288.
42. Paloutzian R. Invitation to the psychology of religion. – N.Y.: Allyn & Bacon, 1996. – 304 p.
43. Williams J. Psychology of women: Behavior in a biosocial context. – N.Y.: Norton, 1977. – XV, 444 p.
44. Wulff D.M. Psychology of religion: Classic and contemporary views. – N.Y.: Wiley, 1991. – XXV, 640 p.

Л.М. Баскин, С.Л. Барышева, А.В. Прищепов, М.Ю. Дубинин
ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ БЛИЖНЕГО СЕВЕРА РОССИИ
И СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ПЛАНИРОВАНИЕ

Как сохранить население на Ближнем Севере России

В данной статье мы пытаемся наметить пути социально-экономического развития территории Ближнего Севера, позволяющие сохранить здесь остатки населения и предоставить жителям средства к существованию. Любая инициатива, предполагающая предоставление населению работы, заслуживает внимания. Проблема использования природных ресурсов обсуждается здесь именно с позиций интересов местных жителей, даже если речь идет о принципиальном нежелании эти ресурсы использовать в интересах сохранения природы и ее биоразнообразия. Создание в 2006 г. заповедника «Кологривский лес» на востоке Костромской области привело не только к прекращению рубки леса, но также и охоты, рыболовства, добычи липового мочала, бортничества. Однако благодаря заповеднику появилось более 100 новых рабочих мест. Государство платит за то, чтобы никто не использовал природные ресурсы. Впрочем, вскоре заповедник стал предоставлять услуги туристам, готовым платить за то, чтобы видеть «неиспользуемую» природу.

Малопродуктивное сельское хозяйство на небольших полях и лесное хозяйство на небольших делянках с применением ручного труда обеспечивали в прошлом занятость жителей российского Ближнего Севера. Еще 30–40 лет назад можно было наблюдать сотни людей, подбирающих на поле картофель и складывающих урожай в мешки. Такое же многолюдье случалось на полях в пору подъема «бабок» льна. С выпадением снега в лесу работали бригады пыльщиков, обрубщиков сучьев. Создавались склады готовых бревен, далее их транспортировали к местам сплава по рекам. Все это давало работу тысячам людей. Ныне комбайны подбирают картофель и лен, спиливают, очищают от сучьев и грузят на машины лес. Люди нуждаются в работе, причем скорее индивидуальной, а не работе бригадами, которым уже нечего делать. Таковы задачи, с которыми в этом

регионе имеют дело социологи, экономисты, биологи, специалисты по организации рекреации.

Предложить более или менее реалистические технологии развития хозяйства на Ближнем Севере России оказывается достаточно трудной задачей. Редкое и быстро стареющее население, слабая инфраструктура, ограниченные природные ресурсы сужают набор предложений. Авторы, исследующие проблему социально-экологического планирования на депрессивных территориях Ближнего Севера России, дают достаточно сходный список технологий. Это сельский и экологический туризм; заготовка и переработка дикорастущих плодов и ягод, лекарственных растений и другого природного сырья; охота и рыболовство, обеспечение связанных с ними услуг; бытовое и социально-культурное обслуживание местного и сезонного («маятникового») городского населения; хранение, переработка и сбыт экологически чистой сельскохозяйственной продукции.

Однако поиск подходящих технологий должен быть продолжен. Необходимо глубже анализировать имеющийся российский опыт и попытаться использовать опыт других северных стран. Мы использовали материалы собственных исследований в 2011 г. на территории сельского сообщества Тинн (Tinn, графство Телемарк, Норвегия). Эта коммуна расположена в глубине покрытых лесом гор, частью охватывает плато Хардангервидда, где в горной тундре пасутся дикие северные олени. Площадь – 2045 кв. км, население – 6247 человек. До конца XIX в. леса здесь были вырублены. Кроме того, население вело мелкомасштабное сельское хозяйство: выращивало ячмень, овес, держало молочный скот. Под сельскохозяйственные земли были расчищены небольшие поляны на плоских участках гор (рис. 1). Экономический кризис в начале XX в. привел к почти тотальной эмиграции населения в Америку.

С тех пор ни лесное, ни сельское хозяйство в этой коммуне не вернулось к прежнему уровню. Сельскохозяйственные поля сохраняются лишь вдоль больших дорог. Вырубка леса крайне ограничена, поскольку на крутых склонах работа современных лесорубочных комбайнов затруднена, а вывоз леса возможен лишь тракторами. Коммуна стала местом отдыха. Бывшие фермы скуплены жителями прибрежных районов Норвегии и иностранцами и стали дачами. Повсюду появились небольшие домики-вагончики («кабины», как их здесь называют). Сюда приезжают на время охоты, на время лыжных прогулок. Создан большой национальный парк, развивающий туристические услуги.



Рис. 1.
Ферма в Норвегии. Построена в 1870-х годах

Экологический потенциал Ближнего Севера

Ближний Север европейской части России характеризуется ландшафтами со средним и низким экологическим потенциалом. Термин «экологический потенциал ландшафта», предложенный А.Г. Исаченко [6], включает в себя совокупность условий, необходимых для жизни и воспроизводства населяющих данную территорию организмов.

Исследователями из Колумбийского университета [24] проведена оценка выраженности «следов» деятельности человека на Земле. Для каждого квадратного километра территории был вычислен индекс человеческого влияния (human influence index), представляющий собой результат сложения таких показателей, как:

- 1) плотность человеческого населения,
- 2) нахождение изучаемого квадратного километра в пределах или вне пределов 2 км от железных дорог и
- 3) от главных шоссе,
- 4) в пределах или вне пределов 15 км от судоходных рек,
- 5) в пределах или вне пределов 15 км от морского побережья,
- 6) интенсивность ночных огней,
- 7) нахождение внутри или вне городов,

8) в одной из четырех категорий наземного покрова – городская территория, орошаемое земледелие, земледелие «на богаре», другие типы (лес, тундра, пустыня).

Результаты исследования были отражены на карте, на которой 93 градациями интенсивности окраски показана степень человеческого воздействия. Мы вырезали из этой карты территорию Ближнего Севера России (рис. 2).

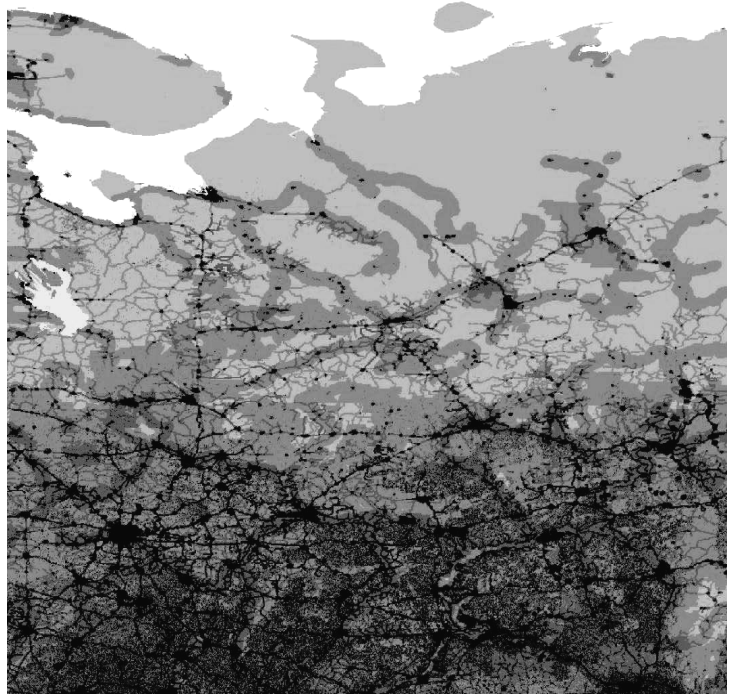


Рис. 2.

Антропогенные изменения. Градации окраски показывают, насколько выражены следы человеческой деятельности (наиболее темные участки – территории, максимально измененные человеком)

Гистограмма на рис. 3 убедительно показывает, что на Ближнем Севере России преобладают территории, мало затронутые влиянием челове-

ка. Если поделить весь спектр оценок на четыре группы, каждая из которых будет охватывать 25% спектра, то на площади в 1661 тыс. км² (отражена на рис. 2) 1347 тыс. км² (81%) имеют оценки от 1 до 21 (25% от всей шкалы – от 1 до 93, т.е. наименее затронутые влиянием человека), тогда как территория, где влияние человека очень значительно (оценки от 70 до 93), составляет всего лишь 2670 кв. км (0,0016%).

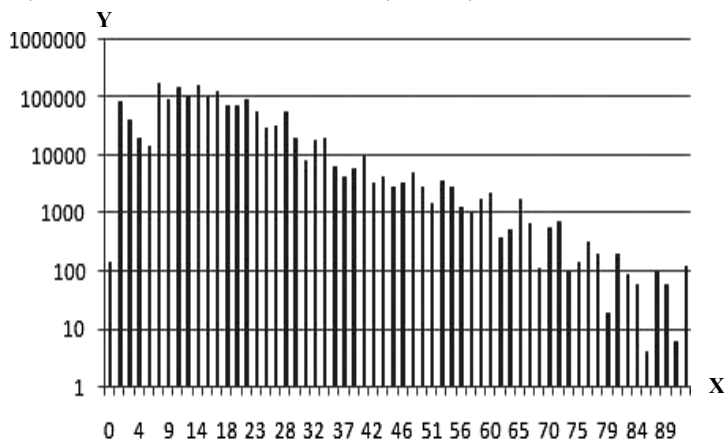


Рис. 3.

Гистограмма выраженности следов деятельности человека на территории Ближнего Севера России. По оси X – интенсивность следов деятельности человека, по оси Y – площадь (км²)

Рисунок 4 подтверждает сделанный вывод. Даже поверхностная оценка проявлений жизнедеятельности человека (как, например, карта «ночных огней» – рис. 4) выявляет непохожесть Ближнего Севера Европейской России на другие территории Европы. Лишь цепочки огней вдоль двух железных дорог (Москва – Сибирь и Москва – Воркута) да немногие яркие пятна на местах более крупных городов указывают, что этот район все же отличается от совсем уж темных тундровых и степных районов.

Сельское хозяйство на большей части Ближнего Севера малопродуктивно. Впрочем, есть значительные по площади территории, где плодородие почв обеспечивает более высокие урожаи (Межевской район Костромской области, Каргопольский район Архангельской области), где и поныне, несмотря на все трудности, сельское хозяйство оказывается достаточно продуктивным, чтобы выживать [16]. Таким образом, создание

высокорентабельного товарного сельского хозяйства на Ближнем Севере маловероятно.

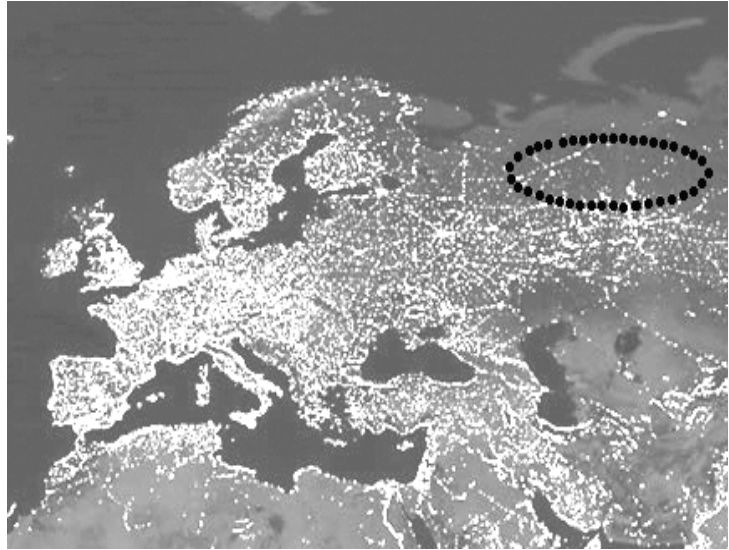


Рис. 4.
Ночные огни на территории Европы.
Пунктирная линия выделяет участок Ближнего Севера России

Начиная с послевоенных лет, в России, да и во всем мире постепенно прекращали использовать малопродуктивные сельскохозяйственные угодья. После начала в 1991 г. радикальных социально-экономических преобразований этот процесс ускорился. В 1990–2003 гг. площади сельскохозяйственных земель сократились в Архангельской и Костромской областях на 31%, в Республике Коми – на 28, в Нижегородской области – на 25, в Вологодской области – на 23% [12].

Наиболее очевидным природным ресурсом Ближнего Севера является лес. Большая часть областей Ближнего Севера покрыта лесом, и площади лесов увеличиваются. Из-за малой продуктивности сельского хозяйства и убывания сельского населения в течение XX в. происходила замена полей лесом, особенно расчисток в глубине леса. Наиболее заметно этот процесс происходил в Костромской области (рис. 5).

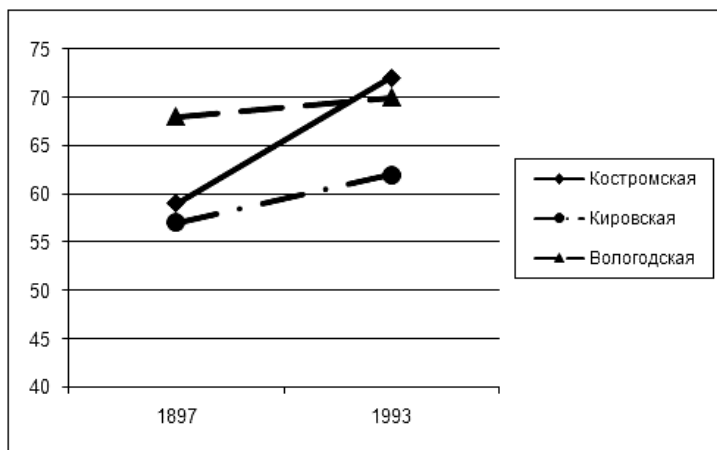


Рис. 5.

Изменение лесистости трех областей Ближнего Севера России [12]

Однако большая часть этих лесов — это восстанавливающиеся леса после вырубок и гарей. Согласно концепции лесов высокой природоохранной ценности (high conservation value forests), на Ближнем Севере России это ненарушенные деятельностью человека, большие по площади (более 50 тыс. га) лесные территории. Такие лесные территории сохранились лишь по северной кромке рассматриваемого района, в зоне северной тайги (рис. 6). Минимально нарушенные деятельностью человека лесные территории на Европейском Севере России составляют 13,8% от общей площади лесной зоны Европейской России. Острова девственных лесов встречаются изредка и в зоне средней тайги. Но в южной тайге, как, например, в Костромской области, таких лесов почти не осталось. Однако здесь есть участок девственного леса в заповеднике «Кологривский лес» (932 га), отличающийся почтенным возрастом — до 300 лет, которые этот лес пережил без рубок и пожаров.

М. Ермохин [3] предлагает также относить к лесам высокой природоохранной ценности участки больших гарей, поскольку здесь создаются условия для естественной сукцессии растительности, появления лишайников, мхов, грибов, животных, адаптированных к этим этапам развития леса. Гари, подобные той, что простирается на левом берегу р. Унжа после пожара 1972 г., действительно оказываются важными для сохранения биоразнообразия. В частности, на гаях по левобережью р. Унжи встречаются южные виды животных и птиц (удод, садовая соя), которые вселились сюда, используя подходящие условия.

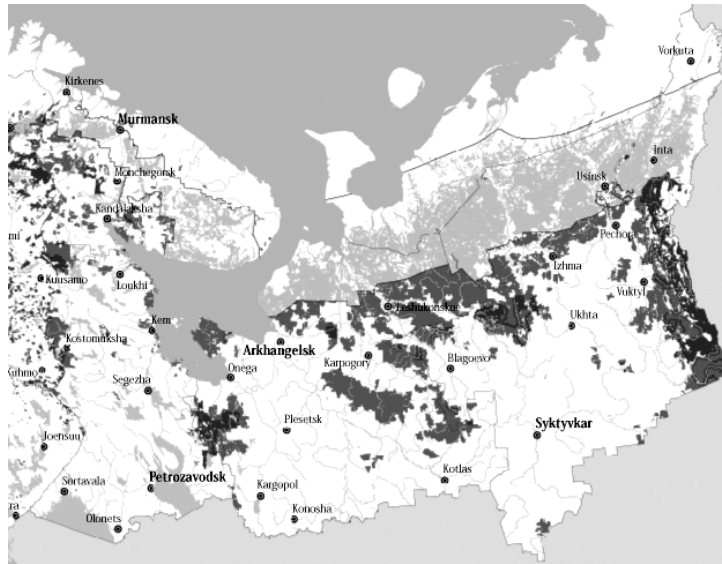


Рис. 6.
Девственные леса Севера Европейской части
Ближнего Севера России [8]

Оценивая экологический потенциал лесов Ближнего Севера, мы должны учитывать, что вся эта территория была вырублена в предшествующие годы. Самые старые леса на этой территории лишь через 20 лет достаточно созреют для возобновления рубок. Однако прогресс лесной промышленности столь быстр, что через 20 лет в Россию придет техника, позволяющая механизировать большинство трудоемких операций. Одна машина, управляемая одним оператором, заменит лесорубов, которые до сего времени составляют население многих поселков на Ближнем Севере. Например, в 1977 г. в Мантуровском районе Костромской области работой в лесу были обеспечены жители поселков Кастово, Иванчиха, Карьково, Елизарово, Быковка, Лесобазы, Октябрьский. Сейчас эти поселки или умерли, или пришли в упадок.

Надежда на строительство крупных лесоперерабатывающих предприятий также ограничена. Как показал И.Ф. Кузьминов [11], появление даже таких крупных предприятий, как «Кроностар» в г. Шарье Костромской области, использующих любые виды древесины, в том числе и бро-

совые, не решает проблему занятости населения. Эти предприятия высокотехнологизированы и не нуждаются в многочисленном персонале.

Так же как малопроодуктивное, оперирующее на малых площадях сельское хозяйство было в прошлом основой жизни населения Ближнего Севера, так и небольшие вырубки в лесу, ведущиеся наполовину вручную или с ограниченным применением техники, давали работу населению лесных поселков. Индустриализация, высокий уровень механизации высвободили массы населения, и задача социологов и экономистов состоит в выявлении возможностей найти им работу.

Охота

Медведи. Бурый медведь – хороший вид-индикатор охотничьей активности населения, и в то же время привлекательный объект для туристов. Отпечаток медвежьей лапы на влажной грунтовой дороге вызывает интерес даже у бывалых туристов. Будучи весьма умным и осторожным хищником, медведь выживает в близком соседстве с человеком. При этом крупный и опасный зверь очень редко попадает на глаза, затаиваясь и пропуская их мимо (или убегая заблаговременно). Также охота на медведя отнюдь не всегда бывает успешной, несмотря на дороговизну лицензии и стремление охотников оправдать свои затраты сил и денег. Например, в 2007–2009 гг. в России ежегодно выдавалось 10,9–12,4 тыс. лицензий, но успешно использовано (звери добыты) было лишь 3,9–4,2 тыс. (34–36%) [17]. Там, где охотников много и они действуют энергично, медведи «не стоят под собаками», т.е. предпочитают убежать так далеко, что охотник не слышит лая собак и не может подойти на расстояние выстрела. Излюбленная в России охота – на овсяных полях, но медведи начинают выходить на кормежку уже в темноте, когда стрелять невозможно. Профессиональные навыки поиска берлог сейчас большинством охотников утрачены, как и умение дрессировать для поиска берлог собак.

В Костромской области, по данным 2010 г., обитает 2300 медведей, в Мантуровском районе – около 80. Там, куда облегчен доступ охотников (есть дороги), медведей меньше и они более пугливы. Но по левому берегу Унжи, где нет поселков и мало дорог, медведи более доступны для наблюдения. Их следы легко обнаружить в апреле на еще нерастаявшем снегу, на грязи дорог в мае. В июне, во время медвежьих свадеб, опытный проводник покажет туристам круговую тропу, следуя по которой (самец за самкой) звери совершают брачный ритуал. Начиная с августа и до осени медведей достаточно легко увидеть на овсяном поле. Такие подкормочные поля есть по всей Костромской области.

Перспективы сохранения медведей как важного охотничьего и привлекательного для туристов вида велики. Анализ, проведенный методами удаленного зондирования, показал, что плотность населения вида в наибольшей мере зависит от сохранности сплошных лесов (61% объясненной изменчивости, $p < 0,000$). Причем высокая корреляция (0,52–0,73) была

установлена при анализе пикселей различного размера (5, 7, 9, 13 км). От обилия опушенных и перфорированных лесов плотность населения медведей не зависела (классификация лесов по [22], использованы снимки MODIS). Также плотность населения медведей зависела от плотности дорог ($r = -0,59$, $p < 0,000$), от расстояния до областного центра ($r = 0,57$, $p < 0,000$).

В области ежегодно выдают примерно 200 лицензий на отстрел медведя, т.е. предполагается, что каждый десятый зверь может быть охотничьим, т.е. предполагается, что каждый десятый зверь может быть охотничьим без вреда для популяции. На деле добывается гораздо меньше зверей. Эта охота требует и подготовки (посев овсяных полей или содержание собак), и мастерства. В области утерян навык поиска медвежьих берлог, соответственно, добыча медведя зимой, когда животное можно выгнать из берлоги, не практикуется. Между тем эта охота возможна и для очень старых охотников, способных хорошо заплатить тому, кто нашел берлогу. В начале XX в. такая охота была популярна. По информации Н.Н. Изнара [5], один из профессиональных охотников предлагал в 1907 г. 56 берлог для проведения охот.

Лось. Лось имеет принципиально иное значение для населения Ближнего Севера, нежели медведь. Лосиное мясо используется в пищу самими охотниками и их семьями (subsistence hunting). Численность лосей в областях Ближнего Севера невелика: в Костромской области – 8,5 тыс., в Нижегородской – 7,2 тыс., в Республике Коми – 12,9 тыс., в Вологодской области – 28,3 тыс. Ежегодно в Костромской области разрешается добыть 350 лосей, т.е. 4,4%. Вообще говоря, доля добычи лосей может достигать и 20–30%, но это требует высоко развитого охотничьего хозяйства, которого, к сожалению, в России еще не создано. В наиболее богатой лосем Ярославской области (17 тыс. лосей) разрешают добыть 1500 животных, т.е. около 9%. Очевидно, что промысел лосей может помочь выживанию незначительной доли населения (на 666 тыс. человек, проживающих в Костромской области, можно добыть 350 лосей) [17].

Как показывает опыт, хозяйство России развивается с отставанием от хозяйства развитых стран примерно на 30–40 лет. Главные достижения охотничьего хозяйства, например в Норвегии, имели место около 1970 г. Резкий рост численности лосей позволил увеличить добычу с 5 тыс. в 1950 г. до 36 тыс. в 2010 г. Сейчас в Норвегии 144 тыс. охотников, так что в среднем на каждого охотника приходится один добытый лось, или 50–150 кг мяса. Понятно, что в семейном рационе охотников лось играет заметную роль. 10–30 дней в году семья может питаться лосятиной. А ведь норвежские охотники добывают ежегодно еще 39 тыс. благородных оленей, 5,4 тыс. диких северных оленей, 28,8 тыс. косуль и 195 тыс. куропаток [23]. В коммуне Тинн охота имеет особенно важное значение – и как subsistence hunting, и как важнейший элемент спорта, привлекающий основную массу дачников и владельцев кабин.

По решению парламента Норвегии в стране разрешено иметь три (!) стаи волков, т.е. примерно 20 особей, и несколько десятков медведей. Охотникам Норвегии поручено строго контролировать численность хищников (рис. 7).

Для сравнения в Республике Коми, примерно равной по площади Норвегии, в 2010 г. насчитывали 360 рысей, 400 волков и 5930 медведей. Рядом с ними выживают 12 900 лосей. Принято считать, что при соотношении численности волка и лося 1 : 30 эти два вида сохраняют постоянную численность. В Республике Коми еще существуют 50 кабанов и 41 тыс. диких северных оленей. Есть еще зайцы и глухари.



Рис. 7.
Норвежский охотник

Что должно произойти, чтобы численность охотничьих животных и, соответственно, их роль в экономике края стали значительными? Охота должна стать интенсивной отраслью. Натуральные охотничьи ресурсы обычно невелики. Естественные факторы плодовитости и смертности популяций отрегулированы под невысокую численность. Поразительно высокая численность охотничьих животных в странах Скандинавии – это результат труда множества людей.

В данной статье нет места для изложения основ ведения высокопродуктивного охотничьего хозяйства. Поэтому мы ограничимся одним простым примером. Одна из охотничьих заповедей скандинавских охотников гласит: «Отцепи второго теленка, когда встретишь лосиху с двумя лосята-

ми». Тогда мать с легкостью выкормит одного оставшегося и на следующий год опять принесет двойню. Выживший лосенок уже на следующий год будет участвовать в размножении и весной тоже принесет одного теленка. Итак, через два года мы будем иметь пять лосей. Но если жадный охотник убьет мать, один из лосят погибнет, а второй вырастет слабым и не будет участвовать в размножении следующей осенью. Итак, через два года мы будем иметь одного лося.

В Скандинавии охотничье хозяйство – это индустрия. Охотник, добыв зверя, доставляет его на забойный пункт, где проводится качественная обработка продукта. Нижняя челюсть поступает в научно-исследовательскую лабораторию, где помимо пола зверя становятся известными его возраст и состояние здоровья. Данные становятся материалом для математического моделирования динамики популяции. Охотник, покупая лицензию, получает задание, какого пола и возраста лось должен быть добыт. Как мы видим, охотничье хозяйство Скандинавии добывается неплохих результатов.

На Ближнем Севере России состояние ценозов охотничьих животных близко к естественному. Здесь много волков, медведей, рысей, которые уничтожают большую часть молодняка лосей. Популяция лосей в основном состоит из взрослых и даже старых животных, которым посчастливилось выжить, приспособиться и выработать поведение, позволяющее избегать как хищников, так и охотников. В Норвегии мы наблюдаем искусно регулируемые ценозы охотничьих животных. Если исходить из интересов людей, живущих на Ближнем Севере России, нужно уничтожить хищников и искусно регулировать охоту, обеспечивая максимальную продуктивность популяций лося и северного оленя.

Охота на птиц. Мы остановимся еще на двух промысловых видах – глухаре и рябчике. Глухарь наиболее востребован охотниками-спортсменами, готовыми ехать в самые дальние края, чтобы за 1–2 ранних утра подойти «под песню» к токующему самцу-глухарю и получить столь ценный трофей.

Здесь будет уместно рассказать о событиях 2006 г., которые неожиданно привели к созданию заповедника «Кологривский лес». Бывший директор заповедника М.Г. Синицын рассказал, что посол Нидерландов барон Де Вос ван Стейнвейк мечтает побывать на глухарином току. Его далекий предок-рыцарь владел лесистым холмом, построил там замок, в окрестностях которого обитали глухари. Это был XVII в., когда в Нидерландах еще сохранился этот вид. Глухарь стал частью семейного герба. Теперь посол вместе со своими детьми и племянниками хотел бы приехать на Костромскую таежную научно-опытную станцию и побывать на глухарином току. Перед походом мы учили гостей, как надо подходить к поющей птице. Подражая егерю, голландцы стояли, замерев, пока слышали шелканье (егерь подражал птице языком), потом внезапно делали два-три больших шага, пока слышали «скирканье» – своеобразную и забывае-

мую для каждого «песнь», во время которой птица глуха и равнодушно ко всему, что происходит вокруг. Каждое из последующих трех утр голландцы вместе с егерем затемно уходили в лес и наблюдали, слушали поющих глухарей.

На Ближнем Севере России численность глухаря относительно велика: в Костромской области – 42 тыс., в Вологодской – 60 тыс., в Архангельской – 160 тыс., в Республике Коми – 147 тыс. Впрочем, тренд численности пока негативен. В 2000 г. в Республике Коми насчитывали 162 тыс. глухарей, в Вологодской области – 70 тыс. птиц [13]. Большим считается ток, где «поют» более 10 самцов. Здесь присутствует еще по меньшей мере столько же самок. Также на току находятся «молчуны» – молодые самцы, еще не имеющие своей территории на току и потому не поющие. Присутствие двух-трех десятков больших птиц на участке леса в 0,5–1 га, драки петухов на земле, «гром» крыльев взлетающих птиц разрывают тишину раннего утра. Большинство токов Мантуровского района Костромской области сильно пострадали от неумеренной охоты, на них можно насчитать две-три поющие птицы. Впрочем, после создания заповедника «Кологривский лес» ситуация быстро улучшится.

Рябчик, хотя и является обычным объектом спортивной охоты (охотятся на случайно поднятых птиц, подманивают петушков звуками манка), в прошлом был важнейшим продуктом экспорта из Костромской области. По данным А.Н. Формозова [18], десятки тысяч тушек рябчиков экспортировались из Мантуровского и Шарьинского районов Костромской области в Петербург в начале XX в.

Согласно исследованиям В.А. Зайцева [4], сейчас численность рябчика в Мантуровском районе составляет 2–3 тыс. птиц на 100 тыс. га леса. Это примерно столько же, сколько было в начале XX в. Таким образом, существует ресурсная база для восстановления традиционного промысла. Он отличен от спортивной охоты тем, что птиц ловят силками, устанавливая петли на перекладине между двумя елями и ветку рябины с ягодами как приманку. Попад головой в силок, птица повисает под перекладиной. Однако необходимо, чтобы появились скупщики птиц, возможности транспортировать их в рестораны крупных городов.

Лосефермы

Еще в 1930-х годах исследователи задумались над возможностью domestikации лося, тем более в литературе имелись сведения о существовании домашних лосей еще в средневековой Швеции. Е.П. Кнорре [9] и его последователи в Печоро-Илычском заповеднике [10] и на Костромской лосеферме [14] разработали методику воспитания ручных лосей, приучения их к человеку, хождению на поводу, работе под седлом, доению (рис. 8–10). В основе приучения лосей лежит «запечатление» (imprinting) новорожденных лосей на человека. Лосенок запоминает облик, запах, голос человека как общий образ и особенности конкретного человека как мате-

ри. Уже став взрослым, лось, выкормленный определенным человеком, позволяет себя доить (только воспитателю), самцы проявляют половую реакцию на женщин (всех). Лосихи запоминают место первого отела (перед отелом их приводят на ферму, в определенный сарай) и все последующие годы приходят туда для отела. Углубленная работа с лосями утвердила зоологов во мнении, что это наиболее «смышлennyй» вид среди оленьих. Лоси отличаются исключительной смелостью поведения в «человеческой» среде – например, без колебаний поднимаются за воспитателем на шестой этаж дома по лестнице, входят в автобус, не боятся оказаться в гуще людей. Впрочем, иногда они бывают агрессивными, пытаясь отнять лакомство или защитить своего воспитателя [1].



Рис. 8.
Приучение лоса к работе под всадником



Рис. 9.
Поход с лосями, несущими вьюки



Рис. 10.
Отдых в тайге с ручным лосем

Прирученные лоси могут быть использованы как интересный для туристов объект. В 1996 г. я получил заказ от Христера Йоханссона (Chister Johansson) подготовить инструкцию по выращиванию и приручению лосей, тренировке животных для работы под выюком и под седлом. Йоханссон, в прошлом чемпион Олимпийских игр по лыжным гонкам, использовал инструкцию для выращивания новорожденных лосят, купленных в зоопарке. Через два года я побывал на его ферме. Она расположена рядом с шоссе и представляет собой жилой дом и старый скотный двор, превращенный хозяином в музей лося. При мне прибыл автобус с немецкими туристами. Они вошли в музей, рассматривали незатейливые экспонаты – рога, шкуры, образцы кормовых растений, старые фотографии ручных лосей в Швеции. Потом ворота в одном из торцов здания раскрылись, и в зал вбежали три двухлетних лося. Они сразу же углубились в толпу, ожидая лакомство – яблоки, которые фру Йоханссон уже внесла в корзину. Лоси пьянеют от яблок и потому с нетерпением ожидают этого лакомства. Восторгу туристов не было предела: они кормили животных, фотографировались с ними. Чуть позже фру Йоханссон предложила им булочки и кофе. Через 50 минут посещение закончилось, и автобус отбыл, освобождая место следующей группе.

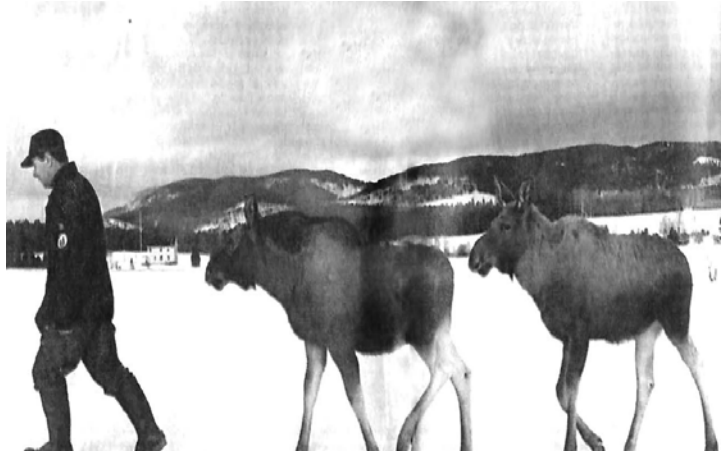


Рис. 11.
Х. Йоханссон с ручными лосями (фотография из газеты
«Västerbottens-Kuriren»)

В своем интервью газете [22] Х. Йоханссон сообщал, что для того, чтобы окупить свое предприятие, свою семью, включая обучение двух детей в университете, он должен принимать в год около 8,5 тыс. туристов. В 2011 г. в Интернете можно было найти информацию, что его бизнес процветает, приобретает еще одну составляющую – производство лосиного молока. На Костромской лосеферме использование лосиного молока для лечения желудочно-кишечных заболеваний практикуется с 1970-х годов и пользуется популярностью по всей России. Еще одна возможность использования лосей – работа под выюком или седлом – так и не нашла применения в работе Йоханссона, хотя таковой была его начальная задача, с которой он ко мне обратился, давая заказ. В 1996 г. он зарабатывал на жизнь как гид групп, совершавших походы по Швеции. По тогдашнему замыслу Йоханссон намеревался использовать 1–2 лосей для перевозки рюкзаков туристов. Ему представлялось, что поход с лосями, возможность сфотографироваться рядом с этими огромными животными дадут ему преимущество перед другими гидами (рис. 12).

Чтобы лосефермы были полезны жителям Ближнего Севера, т.е. давали им работу и доход, они должны быть доступны туристам. Поток туристов, какой обслуживает Йоханссон, может быть обеспечен лишь туристическими фирмами. Очевидно, что массовый подвоз туристов возможен только там, где имеется удовлетворительная дорога. Дальние поездки ради лишь посещения лосефермы маловероятны. Следовательно, лосефермы могут возникать как составляющие имеющихся туристических маршрутов. На большой автомобильной трассе они также могут интересовать проезжих людей, но масштабы работы будут значительно меньше.

Лечение лосиным молоком может быть налажено и в достаточно отдаленных от больших дорог местах. Однако лоси дают молоко в течение 5–9 (обычно 6) месяцев, а дикие лоси – 4 месяца. Одна лосиха дает в день от 1 до 2 литров молока (максимум 3,6 литра), что может обеспечить 2–4 человек. Всего за лактацию дикие лоси дают 75–200 литров, домашние – 300–500 литров. Очевидно, что масштабы такого производства не могут быть значительными. Впрочем, лосю свойственны такие видовые особенности, как одиночный или малогрупповой образ жизни, низкая плотность населения, что обеспечивает устойчивое использование корма в лесу, подверженность глистным и инфекционным заболеваниям как следствие повышенной плотности населения. Таким образом, и экологические особенности вида, и экономические и социальные параметры подсказывают, что целесообразно создание именно маленьких и крошечных ферм. Лосеводство не может быть основным занятием семьи или группы семей. Однако оно вполне может служить дополнительным источником заработка и занятости.

Создание лосеферм может происходить во многих районах Ближнего Севера. Фермы лучше создавать вблизи больших автомагистралей. Вложения средств требует первый этап создания фермы – выращивание

лосят, для чего необходимо регенерированное молоко, которое производит промышленность и используется для овечьих ферм. Молоко поставляется в виде сухого порошка и разводится теплой водой. Использование коровьего молока также возможно, но лишь сухого. Молоко «из-под коровы» плохо усваивается лосятами и часто ведет к их гибели из-за проблем генетической несовместимости. Однако, пройдя переработку (производство сухого молока), коровье молоко становится более пригодным. Выращивание ручных лосят, если оставлять их «на подсосе» у матери, невозможно, поскольку не происходит главный поведенческий процесс – импринтинг на человека.

Новорожденных лосят ежегодно находят в лесу. Они или брошены матерью, или были отогнаны от матерей собаками или людьми. В каждой области таких лосят бывает ежегодно 3–5, из них половина гибнет во время выкармливания вручную, поскольку родились недоразвитыми (и потому были брошены матерями). Лосят также можно покупать на существующих лосефермах.

Пока нигде не осуществлено транспортное использование лосей. Лоси, запряженные в санки, лоси с выюком, лоси под седлом могут представлять собой интересный аттракцион для туристов. Мечта Йоханссона о походах туристов с лосями, несущими их рюкзаки, пока еще не нашла своего воплощения на практике.

Рекреационные центры

Как известно, многие люди предпочитают организованный и комфортный отдых. Для них радости пребывания в районе с прекрасными видами природы, чистотым воздухом, интересными экскурсиями обязательно должны сочетаться с современной организацией быта.

Проект Демидова и Вьюгина [2] подтверждает окупаемость рекреационного комплекса, состоящего из 15–20 бунгало, 4–12 изб и мини-отеля. Как видим, проектировщики предлагают создание достаточно крупного по меркам Ближнего Севера Европейской России объекта. Достаточно отметить, что они предполагают и линию электропередач, и оптоволоконный кабель Интернета, и душ. Однако российский опыт северной страны подсказывает, что душ и водопровод неминуемо ведут к огромным затратам, поскольку предполагают круглогодичное отопление зданий. Интернет и электричество являются более доступными элементами благоустройства.

Подобные рекреационные центры с успехом функционируют в Карелии (например, «Косалма») и в других регионах российского Севера. Их полезность и возможность создания не вызывают сомнения.

Центры для посещения (visiting centers)

Такие центры сейчас построены в большинстве заповедников России на деньги, выделяемые Всемирным фондом дикой природы или другими природоохранными фондами. Центры представляют собой смесь музея для посетителей и рабочих мест для научных сотрудников. Такие центры строятся сейчас заповедником «Кологривский лес» в деревне Аксентьево и в г. Кологриве. Главная особенность таких центров – они создаются на деньги некоммерческих инвесторов или государства. Входные билеты окупают лишь небольшую часть затрат. Сейчас во всех заповедниках развивают экологический туризм. Музей и Центр посещений становятся главными для организации экологического туризма. Лишь в некоторых заповедниках туристы могут увидеть не только девственную растительность, но и животных. В большинстве лесных заповедников (так же как на Ближнем Севере России) леса выглядят довольно безжизненно, и о том, что в них обитают звери и птицы, легче узнать из музейной экспозиции. Впрочем, в некоторых заповедниках, особенно любимых туристами (Тебердинский, Окский), имеются небольшие зоопарки. В Окском заповеднике главной приманкой для туристов служат Центр разведения журавлей и Центр разведения зубров.

Создавая Центры посещений в каждом городке Ближнего Севера, а также вблизи мест скопления транспортных центров, следовало бы кроме музейной экспозиции иметь и маленький зоопарк. При этом, поскольку речь идет о создании рабочих мест и других элементах, скорее экономических, чем образовательных, лучше бы содержать животных заведомо неприхотливых, например всеядных – бурых медведей, кабанов или верблюдов, хорошо переносящих и жару, и морозы, охотно принимающих от посетителей хлеб. Кстати сказать, кормление животных – известнейшая людская забава. Это занятие вполне может стать привлекательным элементом любого туристического аттракциона.

Лесные кордоны, избушки, кабины

Не следует преувеличивать тягу российского (да и любого другого) туриста к удобствам. Возможность провести ночь в лесной избушке или несколько часов на лесной стоянке привлекает многих. В том же Мантуровском районе А.Н. Громов – бывший глава администрации – владеет в лесу на левом берегу р. Унжи напротив села Давыдова лесной избушкой и шалашом при ней, куда он приглашал (и гости были рады) и послов Нидерландов и Бельгии, и высокое начальство из Москвы. В д. Кастове, по пути на территорию заповедника «Кологривский лес», уже в течение 20 лет функционирует гостевая изба. Ею владеет бывший районный судья, но дом не запирается, и там может остановиться каждый, по возможности предварительно согласовав это с владельцем.

Лесные «кабины» (cabin) во множестве раскиданы по территории всех северных стран (рис. 12). Конечно, в них нет никаких излишеств, кроме крыши над головой, печки (железной), минимального инвентаря. В Норвегии, например, ими владеет Норвежский горный клуб (Norwegian mountain club). Хотя некоторые стоянки представляют собой многокомнатные дома, большинство – комната (3–4 м² + сени). В кабине имеются топчаны, при желании можно воспользоваться одеялом. Есть чугунная печка и запас дров, посуда, запас продовольствия. Имеется также ящик-касса, в который каждый остановившийся опускает деньги за постой и использованные продукты. Прейскурант висит здесь же на стенке. Контроль за использованием кабин осуществляет местный егерь, регулярно объезжающий свою территорию.



Рис. 12.
Избушка Норвежского горного клуба в горах Форелогна

Такие кабины способны построить, содержать, охранять и получать доход жители Ближнего Севера России, особенно те из них, кто любит охотиться и рыбачить. Впрочем, без некой «зонтичной» организации (общества или клуба) не обойтись, поскольку необходимо распространять информацию о возможности использовать такие избушки, их расположении, о том, как связаться с хозяином, и т.п.

Заключение

Итак, в данной статье рассмотрены несколько технологий, возможно перспективных на Ближнем Севере России.

1. Обслуживание спортивной охоты, в том числе служба охотничьими проводниками, поиск и продажа медвежьих берлог, поиск и сопровождение на глухариные тока.

2. Промысловая охота как для собственных нужд (добыча лося), так и для поставки на рынок тушек дичи (рябчики).

3. Строительство и обслуживание (охрана, доставка посетителей, обеспечение дровами, ремонт) лесных избушек (вагончиков).

4. Создание центров посещения («visiting center»), совмещающих функции места отдыха, музея, просветительского центра.

5. Создание лосеферм, предоставляющих лосей как объект туристического интереса, как транспорт (для походов), как источник молока (лечение желудочно-кишечных заболеваний и на этой основе создание небольших курортов).

Список источников и литературы

1. Баскин Л.М. Изменения поведения млекопитающих под влиянием domestikации // Бюллетень Московского общества испытателей природы. – М., 1990. – № 2. – С. 3–18.
2. Демидов О.В., Вьюгин Е.А. Экотуризм в российской глубинке: Взгляд молодых финансистов // Угорский проект: Экология, история, люди российского Севера. – М., 2009. – Режим доступа: http://www.ugory.ru/eksped/Demidov_2009_5.pdf
3. Ермохин М.В. Эколого-фитоценоотические особенности динамики еловых лесов Беларуси при локальных нарушениях древостоев: Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата биологических наук / Институт экспериментальной ботаники им. В.Ф. Купревича Национальной академии наук Беларуси. – Минск, 2010. – 21 с.
4. Зайцев В.А. Позвоночные животные северо-востока Центрального региона России (виды фауны, численность и ее изменения). – М.: КМК, 2006. – 528 с.
5. Изгар Н.Н. Медвежья охота в Олонецкой губернии // Охотничьи просторы. – М., 2006. – № 1. – С. 4–28.
6. Исаченко А.Г. Оценка и картографирование экологического потенциала ландшафтов России // Известия Всесоюзного географического общества. – М., 1991. – Т. 123, вып. 6. – С. 57–72.
7. Исаченко А.Г. Экологическая география России. – СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2001. – 328 с.
8. Карта «Малонарушенные лесные территории Европейского Севера России». – Апрель 2004. – Режим доступа: <http://forestforum.ru/info/pictures/map2.pdf>
9. Кнорре Е.П. История и итоги проведенных опытов по одомашниванию лося // Одомашнивание лося / Под ред. Т.Б. Саблиной. – М.: Наука, 1973. – С. 12–16.
10. Кожухов М.В. Итоги 20-летней экспериментальной работы по одомашниванию лося в Печоро-Илычском заповеднике // Одомашнивание лося / Под ред. Т.Б. Саблиной. – М.: Наука, 1973. – С. 17–27.
11. Кузьминов И.Ф. Костромская периферия: Социально-экономические последствия трансформации лесного управления // Угорский проект: Экология, история, люди российского Севера. – М., 2009. – Режим доступа: http://www.ugory.ru/eksped/Kuzminov_2009_3.pdf

12. Динамика сельскохозяйственных земель России в XX веке и постагрогенное восстановление растительности и почв / Люри Д.И., Горячкин С.В., Караваева Н.А., Денисенко Е.А., Нефедова Т.Г. – М.: ГЕОС, 2010. – 416 с.
13. Межнев А.П. Глухари, тетерев, рябчик // Состояние ресурсов охотничьих животных в Российской Федерации в 2000–2003 гг. – М., 2004. – Вып. 6. – С. 168–189.
14. Михайлов А.М. Основные задачи и первые итоги экспериментальных работ по одомашниванию лося на Костромской сельскохозяйственной опытной станции // Одомашнивание лося / Под ред. Т.Б. Саблиной. – М.: Наука, 1973. – С. 28–35.
15. Нефедова Т.Г. Другая деревня: Пример Финляндии // Угорский проект: Экология, история, люди российского Севера. – М., 2009. – Режим доступа: http://www.ugory.ru/eksped/Nefedova_2009_2.pdf
16. Нефедова Т.Г. Каргопольский район: Прошлое, настоящее и будущее Русского Севера // Отечественные записки. – М., 2004. – Т. 18, № 4: Миграция: Угроза или благо? – С. 301–314.
17. Охота и охотничьи ресурсы Российской Федерации. – М.: Министерство природных ресурсов и экологии РФ, 2011. – 663 с.
18. Формозов А.Н. Звери, птицы и их взаимосвязь со средой обитания. – М.: Наука, 1976. – 310 с.
19. Fragmentation of continental United States forests / Riitters K.H., Wickham J.D., O'Neil R.V., Jones K.B., Smith E.R., Coulston J.W., Wade T.G., Smith J.H. // Ecosystems. – N.Y., 2002. – Vol. 5, N 8. – P. 815–822.
20. Hjeljord O. Viltet: Biologi og forvaltning. – Oslo: Tun, 2008. – 352 s.
21. Human footprint and last of the wild datasets citation. – Mode of acces: http://sedac.ciesin.columbia.edu/citations/citations_footprint.html
22. Isaksson M. Hålgås äppelkyss till skidkungen // Västerbottens-Kuriren. – Umeå, 1997. – Vecka 9, N 47. – S. 8–9.
23. Statistics Norway. – Mode of access: <http://www.ssb.no/>
24. The human footprint and the last of the wild / Sanderson E.W., Jaiteh M., Levy M.A., Redford K.H., Wannebo A.V., Woolmer G. // BioScience. – Wash., 2003 – Vol. 52, N. 10. – P. 891–904.

Ф.А. Шабров

**СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ОХОТНИЧЬЕГО
ХОЗЯЙСТВА В КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ¹**

Введение

В сельском, лесном и охотничьем хозяйствах Костромской области (по состоянию на 2010 г.) занято 36,6 тыс. человек (11,4% от всех занятых, третья позиция по области). Охотой занимаются как городские, так и сельские жители, однако для последних охота имеет более важное значение. Охота до настоящего времени не рассматривается как фактор, удерживающий людей от миграции в города. Насколько сильно занятие охотой сказывается на жизненном укладе сельских жителей и каково его влияние на условия жизни, показано в настоящей статье.

Мы использовали такие показатели, как численность добываемых охотничьих ресурсов и количество задействованных в отрасли человек (с разделением по социальным группам).

Фонд охотничьих угодий Костромской области составляет 5 491 310 га. Из них 53,8% угодий являются закрепленными, т.е. переданы юридическим лицам для ведения охотничьего хозяйства. В Костромской области существует 20 частных охотничьих хозяйств различных форм собственности, а также 1959,6 га, или 66,3% от всех закрепленных угодий (35,7% от всей площади охотничьих угодий региона), занимает общественная организация «Костромское областное общество охотников и рыболовов» (далее – КОООиР), имеющая структурные подразделения в 22 районах облас-

¹ При подготовке статьи были использованы следующие материалы: данные территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Костромской области (<http://stat.kostroma.ru>); данные государственного охотхозяйственного реестра по Костромской области за 2010–2011 гг.; материалы, обосновывающие лимиты изъятия лося, кабана, медведя, рыси, барсука, выдры на территории Костромской области в период с 1 августа 2012 г. до 1 августа 2013 г.; материалы отчетов, выступлений представителей органов исполнительной власти Костромской области в области охоты и сохранения охотничьих ресурсов.

ти. В радиусе 100 км от г. Костромы за охотпользователями закреплено 83,1% территории. На расстоянии от 100 до 200 км закреплено 71,3% угодий. На расстоянии свыше 200 км и более от г. Костромы закреплённость угодий снижается до 31,8% от общей площади угодий районов. Площади угодий частных хозяйств колеблются от 14 тыс. га до 236 тыс. га. С увеличением площади угодий заметно снижается их эффективность. Четыре хозяйства осуществляют содержание кабана в полувольных условиях. Кроме этого, существует два вольера для содержания пятнистого оленя (Кадынский район) и благородного оленя (Парфеньевский район). На ферме, где содержат благородных оленей, производится срезка пант. Фермы пернатой дичи в области отсутствуют. Большая часть охотпользователей имеют базы для внутреннего использования, гостиничных комплексов нет, экологический и сельский туризм в услуги не включены.

Совмещение отраслей природопользования (лесное, сельское хозяйство) имеется только в одном хозяйстве (Чернолуховский филиал ГПКО «Костромахозлес» осуществляет лесопользование). Собственной заготовки и производства кормов нет.

Финансирование отрасли складывается по трем направлениям: закрепленные угодья финансируются за счет средств частных лиц – учредителей либо членских взносов охотников. Финансирование общедоступных угодий складывается из средств областного бюджета и субвенций из федерального бюджета на осуществление субъектами Российской Федерации переданных полномочий.

Наличие крупных водных артерий (Волга, Кострома, Унжа, Нея, Ветлуга) обуславливает миграцию через область множества перелетных видов птиц. Здесь много угодий, характерных для бобра и околотовных млекопитающих. Снижение доли обрабатываемых сельхозугодий сопровождается уменьшением численности гуся, использующего территории области в качестве «сидбищ» – мест отдыха. Большие лесные площади служат защитными и кормовыми станциями кабана, бурого медведя, лося, барсука, куницы, глухаря, тетерева. Численность и результативность добычи кабана и бурого медведя сдерживает небольшое количество сельхозугодий и их сокращение.

Лось. 12 445 особей (2,26 особей / тыс. га). Численность лося по области, по отношению к 2011 г., увеличилась на 9,9%. Ежегодные объемы добычи составляют 538 особей (4,32%).

Кабан. 5125 особей (0,93 особей / тыс. га). Численность снизилась на 3,21% к 2011 г.; тенденция стабильного роста численности, имевшая место последние восемь лет, сменилась незначительным снижением. Лимит добычи кабана в период с 1 августа 2012 г. до 1 августа 2013 г. составляет 1801 особь.

Бурый медведь. 2261 особь (0,41 особи / тыс. га). Численность медведя в области, по данным экспертной оценки специалистов, дает цифру в 2–2,5 тыс. голов. Численность медведя в области стабильна. Квота добычи

в 2012–2013 гг. составляет 265 особей (11,72%). Освоение квот находится на уровне 50%.

Нагрузка охоты на медведя снижается из года в год, так как сокращение площадей посевов зерновых в области уменьшает возможность проведения охоты из засидок на полях, которая в области наиболее результативна.

Рысь. 450 особей (0,08 голов / тыс. га). Численность вида по отношению к 2011 г. сократилась на 6,98%. Численность рыси в 2012 г. составила 450 особей, что является одним из минимальных показателей за последние 25 лет.

В области добываются в небольших количествах куница, бобр, лисица. При средней закупочной цене шкурки в 500 руб. данный вид охоты развит слабо. Дефицитно на рынке барсучье сало. В силу выраженных лечебных свойств 1 литр сала стоит 5–7 тыс. руб. В среднем 1 охотник имеет промысловый участок размером до 5 тыс. га. В муниципальном районе промысловой добычей барсука, куницы, бобра занимаются от 5 до 10 человек.

Ежегодно легально добывается около 13 т мяса медведя, 47 т мяса лося, 38 т мяса кабана. Охота на медведя служит дополнительным финансовым источником для многих охотников, постоянно проживающих в сельской местности. Кроме того что охота на медведя является трофейной, она пользуется коммерческим спросом у жителей Костромской области и соседних регионов ЦФО. Стоимость добычи медведя варьируется от 10 до 100 тыс. руб. Кроме людей, обеспечивающих посев полей и организацию охоты, в денежном обороте участвуют таксидермические мастерские. Стоимость выделки шкуры бурого медведя оценивается в Костромской области от 10 до 30 тыс. руб. Стоимость самого «ковра» из шкуры медведя – от 30 до 100 тыс. руб. в зависимости от размера шкуры. Кроме шкуры на рынке охотничьей продукции представлены медвежья желчь, а также медвежье сало.

Трофейная коммерческая охота на кабана в Костромской области развита слабо ввиду ее низкой результативности. Потребителями услуг по организации коммерческой охоты на лося и медведя в большей массе являются жители Москвы и Московской области.

Востребованной для иностранных охотников является охота на глухаря и тетерева на току, а также лося на реву. За 2011 г. частными хозяйствами принято 17 иностранных охотников, при этом добыто 25 глухарей, 20 тетеревов, 35 вальдшнепов, 2 лося (на реву). Кроме стоимости самой охоты, от 10 до 120 тыс. руб., важное значение имеет связанная с охотой сфера услуг (проживание, питание, транспорт, таксидермическая обработка добытых трофеев). Вместе с тем легальная добыча глухаря и тетерева в весенний период составляет 282 и 406 особей соответственно. Добыча лося на реву составляет 15–20 особей, большинство охот проводится в коммерческих целях. Добыча глухаря и тетерева в весенний период, наоборот,

производится преимущественно не на коммерческой охоте. Лишь в отдельных хозяйствах стоимость добычи глухаря и тетерева поднимается выше 500 руб. Используя глухаря в качестве источника питания, некоторые охотники выбивают тока.

Охотники

Согласно Федеральному закону от 24 июля 2009 г. № 209-ФЗ «Об охоте и о сохранении охотничьих ресурсов и о внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации» переходный период на замену охотничьих билетов на билеты единого федерального образца истек 1 июля 2012 г. Охотники, получающие охотничьи билеты единого федерального образца, после этого периода считаются вновь зарегистрированными.

При выдаче охотничьих билетов проводится важная для охотничьей социологии работа, сведения об охотнике заносятся в раздел 7.1 Государственного охотхозяйственного реестра. В реестре содержатся такие сведения, как фамилия, имя, отчество, дата рождения, место рождения, почтовый адрес, телефон, e-mail, данные основного документа, удостоверяющего личность, данные социального статуса с указанием места работы, наименования и адреса организации; указывается принадлежность к пенсионерам и нетрудоспособным. Кроме того, здесь содержатся и данные охотничьего членского охотничьего билетов. Эти сведения позволяют провести их обработку с целью выделения различных групп охотников и проанализировать отличия и особенности.

Численность охотников области по состоянию на 1 июля 2012 г. составляет 16 127 человек (2,42% от общего числа проживающего населения (661,8 тыс. человек, по данным 2010 г.). Для описания и сравнения охотников мы выделили следующие группы:

По полу:

мужчины – 16 087 человек (99,7%);

женщины – 40 человек (0,3%);

По категориям труда:

1) безработные составляют 3605 человек – 22,3% от общего числа зарегистрированных охотников, при этом безработных мужчин в области 11,3 тыс. человек¹, т.е. охотники составляют 31,9% от всех безработных;

2) пенсионеры – 2756 человек (17,1%); к этой категории отнесены пенсионеры и нетрудоспособные всех видов;

3) студенты – 120 человек (0,7%); к этой категории отнесены учащиеся учебных заведений всех форм;

4) рабочие – 6145 человек (38,1%); трудоустроенные всех видов профессий за исключением нижеуказанных;

¹ Костромская область в цифрах: Стат. сб. / Костромастат. – Кострома, 2012. – С. 21.

5) охотоведы – 193 человека (1,2%); сюда отнесены все, кто имеет профессиональное отношение к отрасли;

6) медицинские работники – 155 человек (1%);

7) работники науки и образования – 118 человек (0,7%);

8) руководители – 759 человек (4,7%). Эта группа охотников имеет особый социальный статус, материальное обеспечение, правовую грамотность;

9) духовенство – 2 человека (0,01%, с 1 июля зарегистрирован еще один представитель профессии), самая немногочисленная группа;

10) предприниматели – 697 человек (4,3%), группа охотников, отличающаяся своими материальными возможностями;

11) государственные служащие – 1576 человек (9,8%); в эту группу вошли военнослужащие, работники правоохранительных органов, а также иных ведомств государственной и муниципальной службы. Указанные лица имеют выраженную правовую грамотность, располагают временем и имеют достаточные средства для производства охоты.

По категориям возраста:

1) от 18 до 25 лет – 932 человека (5,78%), (0,99% от 93 917 мужчин указанного возраста, проживающих в области);

2) 25 до 40 лет – 4964 человека (30,78%), (6,85% от 72 417 мужчин указанного возраста, проживающих в области);

3) от 40 до 60 лет – 8475 человек (52,55%), (9,07% от 93 392 мужчин указанного возраста, проживающих в области);

4) старше 60 лет – 1755 человек (10,88%), (4% от 43 827 мужчин указанного возраста, проживающих в области).

По месту проживания:

1) временно пребывающие – лица с временной регистрацией – 12 человек (0,1%);

2) сельские жители – 8835 человек (54,8%, или 4,39% от зарегистрированного числа сельских жителей области) (данные последней Всероссийской переписи населения);

3) городские жители (в данную категорию занесены граждане, постоянно проживающие в областном и районных центрах) – 7279 человек (45,1%, или 1,66% от зарегистрированного числа городских жителей области) (данные ВПН).

Как видно из приведенных выше данных, число охотников – сельских жителей превышает число охотников – жителей Костромы и районных центров на 1556 человек, или в 2,6 раза. Данный фактор хорошо характеризует заинтересованность в охоте жителей села и города.

В городах среди охотников безработных – 1169 человек, или 16,1% от общего числа городских охотников (6,2% от общего числа безработных охотников), рабочих – 2810, или 38,6%, пенсионеров – 1141, или 15,7%, госслужащих – 953, или 13,1%, предпринимателей – 341, или 4,7%, руководителей – 492 человека, или 6,7%.

Среди сельских жителей безработных – 2432 человека, или 27,5%, пенсионеров – 1343, или 15,2%, рабочих – 3605, или 40,8%, предпринимателей – 356, или 4%, госслужащих – 621, или 7%, руководителей – 266 человек, или 3%.

Охотой занимаются представители духовенства, только проживающие в сельской местности; 72,5% охотоведов проживают также в сельской местности.

Из приведенных показателей следует, что охотой занимаются 27,8% всех безработных мужчин области с заметным отклонением в сторону увеличения сельских жителей (+5,2%). 17% всех охотников составляют пенсионеры и инвалиды, 40% охотников – представители рабочих специальностей с небольшим смещением в сторону увеличения доли рабочих, проживающих в сельской местности. Обеспеченные слои населения (руководители, госслужащие и предприниматели) составляют 18,8% от общего числа охотников с небольшим смещением в сторону увеличения охотников указанной категории, проживающих в городах.

Практически половина всех охотников находится в неустойчивом материальном положении – это пенсионеры, студенты, инвалиды и безработные. 40% имеют постоянный заработок, но, являясь представителями рабочих профессий, как правило, не имеют средств на участие в коммерческих охотах. Около 20% охотников – представители материально защищенных слоев населения и имеют средства на участие в коммерческих охотах.

Количество безработных по группам возрастов распределено следующим образом (к безработным охотникам в возрасте до 25 лет добавлены студенты): 18–25 лет – 537 человек (14,4% от безработных охотников), 26–40 лет – 1276 (34,2%), 41–60 лет – 1852 человека (49,7%); 60 человек в возрасте более 60 лет отметили себя как безработные (1,6%). При сравнении видно, что безработные в возрасте от 26 до 60 лет (83,9% безработных охотников, 23,3% от общего числа безработных мужчин) более тяготеют к занятию охотой (+13,3% от числа безработных).

Число охотников рабочих специальностей всех видов (8189 человек) составляет 5,4% от общего числа занятых на рабочих специальностях мужчин области. При сравнении числа охотников с общим мужским населением области число безработных охотников более чем в 5 раз превышает работающих охотников.

Число охотников, занятых на руководящих постах, составляет 759 человек (из 19,6 тыс. руководителей области), т.е. 3,87%.

Таким образом, можно утверждать, что охота имеет неравноценное социальное значение. Количество охотников среди безработных мужчин составляет 27,8%, среди рабочих – 5,4, среди руководителей – 3,87%. Эти цифры характеризуют охоту в Костромской области преимущественно не как престижное увлечение людей и не как коммерческую отрасль, а как доступный источник активного отдыха.

Промысловая охота

Промысловая охота интересна для социологического анализа тем, что ведется ради обеспечения семей мясом или как дополнительный заработок. Мы отобрали в государственном охотхозяйственном реестре методом случайной выборки 500 охотников. По всем отобранным лицам проведен экспертный опрос охотоведов и компетентных охотников. При опросе выяснялись три показателя: наличие самой промысловой охоты, т.е. осуществление охоты на диких копытных, бурого медведя, а также добыча пушных видов животных; наличие охотничьих собак, пригодных для промысловой охоты; наличие охотничьего огнестрельного оружия с нарезным стволом. Необходимость содержания собак и оружия является неотъемлемым фактором промысловой охоты. Дополнительно выделены группа людей, которые занимаются любительской охотой (для получения эстетического удовольствия и активного отдыха), а также лица, имеющие охотничий билет и в некоторых случаях оружие, но не имеющие отношения к охоте.

Итак, из 500 охотников 165 человек (33%) имеют промысловых собак. К промысловым отнесены наиболее распространенные охотничьи собаки – лайки и частично гончие и помеси породных собак, используемые охотниками для промысловой охоты. Сама по себе собака используется и для добычи непромысловых видов, например глухаря, и не является критическим фактором, определяющим осуществление промысловой охоты.

Не содержат собак 200 из отобранных охотников (40%). Отсутствие собак не исключает участие в коллективной охоте на копытных и медведя, так как в одном охотничьем коллективе рабочих собак содержат 1–2 человека, которые принимают участие в коллективной промысловой охоте. Содержат собак непромысловых пород 135 человек (27%).

Гладкоствольное оружие имеют 397 человек (79,4%); гладкоствольное оружие также может применяться для промысловой охоты, особенно для добычи пушных видов, оно является самым распространенным и доступным по цене. Но нарезное оружие приобретается охотниками, имеющими стаж владения гладкоствольным оружием более пяти лет и при наличии необходимости осуществления охоты на диких копытных и медведя. Нарезным оружием владеют 87 человек (17,4%). Не имеют оружия 16 человек (3,2%) (собираются приобрести либо уже получили охотничий билет из соображений престижа). Теоретически возможен вариант, когда охотник осуществляет охоту лишь капканами и не имеет оружия, но осуществляет промысловую охоту; на практике таких случаев нет.

Регрессионный анализ показал, что корреляция владения собаками и участия в промысловой охоте составила $R = 0,5$, корреляция владения оружием и промысловой охоты – $R = 0,58$, при использовании обоих этих показателей корреляция составила $R = 0,63$.

По данным экспертного опроса, промысловой охотой занимаются 173 охотника (34,6%). Из них 49% составляют сельские жители, 16 – жи-

тели областного центра и 84% – жители районов области. Безработных среди них 16%, представителей рабочих специальностей – 43,2, пенсионеров – 9, госслужащих – 20, предпринимателей – 2,6, руководителей – 2,7, охотоведов – 6,7%.

Охотой на массовые виды занимаются 252 охотника (50,4%). Из них 57,8% – сельские жители, 7,8 – жители областного центра, 92,2% – жители районов области.

Если из случайной выборки охотников выделить отдельные категории, то получится следующая картина (в %).

Таблица 1

**Социальный состав охотников, занятых любительской
и промысловой охотой**

Социальный состав	Не охотники	Любительская охота	Промысловая охота
Безработные	14	54	32
Пенсионеры	14	60	26
Рабочие	14	51	35
Руководители	–	68	32
Предприниматели	–	55	45
Госслужащие	21	42	38
Охотоведы	–	–	100

Таблица 2

**Сельские и городские жители, занятые любительской
и промысловой охотой**

Тип жителей	Не охотники	Любительская охота	Промысловая охота
Городские (с учетом районных центров)	13,8	46,5	39,6
Сельские	14,5	53,6	31,8

Таблица 3

**Возрастной состав охотников, занятых любительской
и промысловой охотой**

Возраст	Не охотники	Любительская охота	Промысловая охота
18–25	25	50	25
26–40	17,3	44,8	37,9
41–60	12,3	53,1	34,6
60 и старше	11	44,5	44,5

Таким образом, около 5,5 тыс. охотников Костромской области охотятся на диких копытных, бурого медведя и пушные виды. Около 8 тыс. человек охотятся на массовые виды. Охота – не только источник получения продуктов питания и денежных средств, но и фактор, удерживающий людей в сельской местности.

Охотничьи хозяйства

Существующие охотничьи хозяйства Костромской области убыточны, для этого есть несколько причин. Источниками получения финансовых средств являются реализация услуг по проведению охоты и продажа разрешений на добычу охотничьих ресурсов. Количество проводимых охот ограничено выделяемыми квотами. Например, при средней площади хозяйства в 60 тыс. га квоты добычи не превышают 15 лосей, 40 кабанов и 3 медведей. С учетом средней успешности охот за охотничий сезон может быть добыто до 12 лосей, 30 кабанов, 2 медведей. С учетом к средней стоимости охоты в области хозяйство может получить около 800 тыс. руб. Реализация разрешений на добычу массовых видов может изменяться в зависимости от удаленности участка от крупных городов, но не превышает 100 человек. При средней стоимости разрешений на массовые виды в 500 руб., а также учитывая 2–3 сезона охоты в году, выручка составит до 150 тыс. руб. Общая выручка от использования охотничьего угодья площадью 60 тыс. га не превышает 1 млн. руб.

В затраты на содержание хозяйства необходимо включить содержание минимум трех штатных работников – около 500 тыс. руб. в год, содержание и приобретение транспортных средств – 250–300 тыс. руб. в год, проведение биотехнических мероприятий – около 500 тыс. руб. в год. Даже основные затраты превышают вырученные денежные средства.

На практике областное государственное бюджетное учреждение «Костромское государственное опытное охотничье хозяйство» при площади угодий 115,8 тыс. га, имея развитую инфраструктуру (осуществляет вольерное содержание кабана) и высокую численность охотничьих ресурсов, реализует услуги в сфере охотничьего хозяйства на сумму 3,087 млн. руб. При этом ежегодные затраты на содержание хозяйства составляют 13 млн. руб. в год при штатной численности 52 человека.

Снижение доли затрат путем сокращения количества рабочих, отказ от технических средств, частичное проведение биотехнических мероприятий резко снизят результативность охоты и возможность проведения коммерческой охоты вообще.

В настоящий момент все частные хозяйства (за исключением общественных организаций) финансируются учредителями и являются предметом престижа обеспеченных людей. Угодья общественных организаций составляют около 35% всех угодий области, но не имеют должной охраны; биотехнические мероприятия проводятся не в полном объеме, техническое оснащение и инфраструктура почти полностью отсутствуют.

Общероссийская охотхозяйственная практика показывает, что выведение охотничьих хозяйств на самоокупаемость возможно путем строительства вольеров для полувольного содержания животных. Самым распространенным и доступным для разведения видом является кабан. Строительство дичеферм, туристических комплексов, гостиничный и туристический бизнес (совмещение ведения охотничьего хозяйства с эколо-

гическим и сельским туризмом) также способствуют повышению рентабельности хозяйства.

Почему вольер или дичеферма? Во-первых, развитие таких видов охоты компенсирует естественную результативность охоты; во-вторых, оно снижает нагрузку на обитающие в естественных условиях виды и способствует их активному воспроизводству; в-третьих, воспроизводство в вольере практически исключает естественную гибель и миграцию диких животных, позволяет круглогодично (вне зависимости от сезона) производить отстрел, а следовательно, имеет прямую отдачу от вложенных средств.

Туристский (гостиничный) продукт компенсирует ярко выраженную сезонность охотничьего хозяйства. Получение денежных средств от проведения охот приурочено к десятидневному периоду весенней охоты, периоду осенней охоты на массовые виды, сезону охоты на бурого медведя, кабана, лося (всего шесть месяцев в году). Вместе с тем существующая охотничья инфраструктура, наличие транспортных средств позволяют без дополнительных вложений предоставлять услуги по проживанию и активному отдыху людей. Примеры таких хозяйств можно наблюдать во многих областях Центрального федерального округа.

Состояние охотничьей отрасли Костромской области можно оценить как развивающееся, но ограниченность внутреннего рынка, удаленность от столицы и других мегаполисов значительно сокращают денежный оборот в охотничьей отрасли и тормозят развитие.

Учитывая, что фонд охотничьих угодий составляет 5,5 млн. га, Костромская область имеет ресурсы для создания до 100 полноценных коммерческих охотничьих хозяйств с общим ежегодным денежным оборотом до 1 млрд. руб. и до 3 тыс. рабочих мест.

Важные аспекты для развития отрасли – интенсивное распределение и перераспределение угодий, а также законодательное установление четких механизмов ответственности, контроля и расторжения договоров со стороны государства.

Органами исполнительной власти региона уделяется внимание развитию отрасли. В настоящий момент завершается разработка документа перспективного планового развития «Схемы размещения, использования и охраны охотничьих угодий на территории Костромской области». На основании этого документа будут проведены аукционы на право заключения охотхозяйственных соглашений. Будут распределены все охотничьи угодья области. Законодательная основа развития отрасли в 2009 г. претерпела кардинальное изменение и до настоящего времени находится в стадии формирования, что осложняет правильное и динамичное развитие отрасли в этом регионе.

II. ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ И АЛЬТРУИЗМА

Д.В. Ефременко

ВВЕДЕНИЕ К РАЗДЕЛУ

Большинство статей, включенных в данный раздел «Социологического ежегодника – 2012», отражают результаты работы их авторов в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты». Представленные вниманию читателей тексты убедительно демонстрируют, насколько значительным остается потенциал дальнейшей разработки одной из «старейших» тем профессиональной социологии. Идет ли речь о солидарности в рамках гражданского протеста или в условиях экологических катастроф, о простейших (но одновременно – и наиболее устойчивых) формах механической солидарности в понимании Э. Дюркгейма или об эмерджентных формах сплочения участников сетевой коммуникации – во всех этих и множестве подобных случаев мы обнаруживаем, что социология в союзе с другими социальными дисциплинами и науками о живой природе может обеспечить и приращение нового знания, и пересмотр ряда устоявшихся представлений о феномене социальной солидарности.

Солидарность в различных ее проявлениях, несомненно, демонстрирует высокую степень зависимости от экономических, институциональных и культурных факторов того или иного общества. Солидарность как феномен эпохи модерна оказывается соотнесенной с социальной дифференциацией и возможностью индивидуального выбора или, иначе говоря, с необходимостью переформулировать взаимные обязательства между общественным целым и отдельным индивидом. Причем сегодня совершенно очевидно, что подобное переопределение взаимных обязательств – не единовременный акт, а процесс, длящийся во времени с различной степенью интенсивности, но никогда не прекращающийся. Этот процесс нельзя также считать однонаправленным: если на микроуровне общественной организации в условиях растущего многообразия культурных форм, ценностей и стилей жизни нарастает разобщение, то тем сильнее на макроуровне становится объективная потребность в адекватных и дейст-

венных механизмах социальной интеграции. В условиях современной России поиск эффективной модели сплочения общества, не нарушающей права и многообразие устремлений отдельных индивидов, является особенно актуальным. Хотелось бы надеяться, что предлагаемые вниманию читателей материалы будут способствовать успеху такого поиска.

СОЛИДАРНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ И ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА

А.Б. Гофман

СОЛИДАРНОСТЬ ИЛИ ПРАВИЛА, ДЮРКГЕЙМ ИЛИ ХАЙЕК? О ДВУХ ФОРМАХ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ*

**Моральная обязанность, политический лозунг или научный факт?
Из истории идеи солидарности**

У истоков идеи

Социология много и основательно занималась и занимается тем, что в социальной жизни плохо. И это хорошо. Но она слишком мало занималась тем, что в социальной жизни хорошо. И это плохо.

Социологи часто избегают изучения самоотверженности, любви, согласия, дружбы, симпатии, альтруистического поведения, справедливости и других подобных «позитивных» явлений. Эти темы рассматриваются главным образом либо как своего рода отклонения от нормы, либо как область интересов нормативной этики, религии, политических демагогов, беллетристов или прекраснотушных мечтателей. Во всяком случае, удельный вес исследований таких явлений сравнительно невелик.

Такое положение в общем объяснимо. Когда речь идет, например, о межгрупповых конфликтах, девиантном поведении, преступности, то для всех, в том числе для исследователей, очевидно, что это социальные проблемы, требующие решения и, следовательно, изучения. Что же касается вышеуказанных «позитивных» тем, свидетельствующих, допустим, о социальном благополучии, то здесь явно и неявно действует примерно сле-

* Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

дующая логика. Если они есть, то прекрасно, проблем нет и исследовать тут нечего, по поговорке «От добра добра не ищут». Если же их в обществе нет, то опять-таки исследовать нечего: невозможно изучать объект, который не существует или же существует лишь в качестве идеала либо благого пожелания. Такая логика к тому же наслаивается на в общем плодотворную традицию европейской светской науки, предписывающую разделять бескорыстный поиск истины о реальности, с одной стороны, и оценочные суждения о ней – с другой.

Сказанное вроде бы не относится к судьбе такого «позитивного» явления, как социальная солидарность. В истории социологической мысли его изучение издавна занимало почетное место. В определенном смысле социология начиналась именно как изучение социальной солидарности и усилие решить проблемы ее необходимости, отсутствия, формирования или внедрения. С самого своего возникновения и впоследствии социология, отделив понятие общества от понятия государства и придав социальности (общественности) свойство фундаментальной мировоззренческой и научной парадигмы, стремилась решить «социальный вопрос». Она обосновывала так называемую «социальную» точку зрения, направленную на преодоление индивидуального, классового и национального эгоизма и утверждение солидарности и альтруизма в максимально широком, даже во вселенском масштабе.

Не случайно один из создателей социологии Огюст Конт, который изобрел само название этой дисциплины, изобрел также и слово «альтруизм»: для него социология была средством обоснования последнего, а вместе с ним – и морали и социальной солидарности. В его теории солидарность – универсальное свойство всех явлений природы, достигающее апогея в обществе и выступающее в нем в форме консенсуса; при этом, помимо синхронического, она имеет и диахронический аспект, связывая между собой поколения посредством традиции. Не случайно и то, что Пьер Леру, один из изобретателей слова «социализм»¹, вместе с тем вне-

¹ Напомним, что первоначально «социализм» сливался с «социальным движением», а слово «социалистический» было практически синонимом не только «социального», но и «католического», т.е. вселенского. Из этого в дальнейшем выросли мощные «коллективистские» движения, включая социализм, коммунизм, «солидаризм» и т.д., которые приобрели планетарный масштаб.

В связи с этим следует подчеркнуть, что часто повторяемый сегодня стереотипный тезис о том, что «западная» традиция является заведомо индивидуалистической и либеральной, не соответствует действительности. В данном случае, помимо прочих, совершается ошибка *pars pro toto* – часть западной традиции («индивидуалистическая») выдается за традицию в целом. В действительности, помимо упомянутых западных коллективистских течений, существовало даже коллективистское «западное антизападничество», в частности в Германии. Некоторые предшественники немецкого нацизма (де Лагард, Лангбен, Мёллер ван ден Брук и др.) еще в XIX и начале XX в. решительно противопоставляли германскую «коллективистскую» национальную идею западной «индивидуалистической» и «материалистической» традиции. Эти западные антизападники, с одной стороны, служат источни-

дрял понятие «солидарность» в социальную мысль и практику XIX в. Понятия солидарности, морали и альтруизма изначально шли рука об руку с понятиями общества, социальности, социального и, таким образом, занимали в социологии привилегированное место.

Слово «солидарность», как известно, имеет юридические корни и восходит к латинскому *in solidum* (за целое), означающему совместное договорное обязательство каждого из должников по возврату долга в целом и близкому понятию *корреалитет* в древнеримском праве¹. Пьер Леру отмечал, что он заимствовал понятие солидарности у легистов (средневековых юристов, распространявших в Западной Европе, в частности во Франции, римское право), с тем чтобы внедрить его в философию². Несомненно, истоки этого понятия можно обнаружить и в представлении о христианском милосердии, и в идее человеческого братства, сформулированной Французской революцией в конце XVIII в.

Вообще, если не считать ее более удаленные во времени истоки, идея солидарности насчитывает примерно два столетия. Помимо уже упомянутого Леру, в разное время в становление и развитие этой идеи свой вклад внесли Адам Смит, Константен Пекер, Прудон, Теодор Жуффруа, Фредерик Бастиа, Сен-Симон, Фурье, Конт, Эдгар Кине и многие другие мыслители и ученые. Она претерпела множество метаморфоз и побывала в разных областях социальной жизни, культуры, знания и веры.

В XIX в. идея солидарности основательно утвердилась в общественном сознании европейцев, настолько, что постепенно стало возможным говорить о солидаризме как о доктрине или совокупности доктрин особого рода. В каком-то смысле солидаризм проник в самые разные течения социальной мысли и практики и пропитал их. Идею солидарности, ее реальность и необходимость обосновывали самые различные и даже противоположные направления социальной мысли: социалисты и либералы³, реформисты и революционеры, консерваторы и новаторы, умеренные и радикалы, клерикалы и лаицисты, сторонники *laissez faire* и протекционисты, анархисты и этатисты, мистики и сторонники строгой науки. Разумеется, интерпретации идеи солидарности оказались столь же разнообразными, как и сами эти течения; более того, они нередко энергично сражались между собой. Многочисленные приверженцы тех ли иных раз-

ками вдохновения для современных антизападников и антилибералов, с другой – самим своим существованием опровергают их идеологические конструкции. Сторонникам этих конструкций, от российских нацистов до последователей Бен Ладена, остается либо считать названных предшественников «ненастоящими» антизападниками, либо отлучать их от западной культуры, признавая их «ненастоящими», «нетипичными» представителями западной культуры.

¹ Корреалитет – обязательство между должником и несколькими сокредиторами (называвшимися *correi*) или кредитором и несколькими содолжниками (также называвшимися *correi*).

² См.: [57, с. 84].

³ Отсюда характеристика солидаризма как «либерального социализма».

новидностей солидаризма начиная с XIX в. и по сей день активно действуют в различных странах Европы, включая, разумеется, Россию¹.

Все это не могло не сказаться на количестве публикаций, так или иначе посвященных теме солидарности. На 30 июня 2008 г. каталог Национальной библиотеки Франции содержал упоминание 1763 изданий, включая периодические, в которых фигурировало слово «solidarité», чаще всего в заголовках или подзаголовках. Число этих публикаций неуклонно росло: 8 в 1840 г., 268 в 1900 г., 653 в 1950 г., 838 в 1980 г., 1479 в 2000 г.² Слово «солидарность» наиболее любимо во Франции и других франкоязычных странах, за их пределами аналогичные цифры не так велики, но также очень значительны. Так, на тот же момент немецкое «Solidarität» в каталоге Немецкой национальной библиотеки упоминается 1364 раза, а английский «solidarity» в Библиотеке конгресса США – 1193³.

Несмотря на столь впечатляющие цифры, свидетельствующие о громадной популярности идеи социальной солидарности, ее история в научном дискурсе оказалась далеко не простой. Выделившись из христианской идеи милосердия и оказавшись в мире секулярного, она отчасти сохранила свой религиозный характер, продолжая занимать важное место и в теориях религиозных мыслителей (Жозеф де Местр, Ламенне и др.), и в официальных документах католической церкви. Вместе с тем в связи с общим процессом секуляризации европейских обществ наряду и вместо идеи солидарности в Боге и через Бога стала развиваться идея солидарности без Бога. Она стала важным элементом светской морали, политических идеологий и движений. Наконец, она получила обоснование и интерпретацию в светской науке. Таким образом, идея оказалась на пересечении самых разных дискурсов, да и внутри каждого из них интерпретировалась очень по-разному, так что отдельные ее интерпретации зачастую подвергались резкой критике не только ее противниками, но и сторонниками.

Это сосуществование и смешение трактовок приобрело хронический характер. В итоге социальная мысль постоянно колебалась, можно даже сказать, металась между представлением о социальной солидарности как о религиозной добродетели, нравственном долге, политическом лозунге, элементе государственной политики, социальных и филантропических движений, с одной стороны, и представлением о солидарности как научном (физическом, химическом, биологическом, социальном, экономическом, юридическом) факте – с другой. Вовлеченность научного дискурса в остальные, его неотделенность от них в эпоху, когда статус и престиж науки были чрезвычайно высоки, вызывали серьезную озабоченность тех, кто хотел рассматривать социальную солидарность с научной точки зре-

¹ См., например, сборник текстов, посвященный истории и современному состоянию русского солидаризма: [35].

² См.: [58, с. 103].

³ См.: [58, с. 103].

ния, внести вклад в ее исследование и в то же время – в ее практическое осуществление.

Солидаризм и Третья республика во Франции

Характерна в этом отношении судьба идеи солидарности и солидаризма во Франции эпохи Третьей республики¹. Солидаризм в ней стал мощным социальным движением и, по выражению Селестена Бугле, выступал в качестве своего рода официальной философии². Наряду со сциентизмом, лаицизмом и антиклерикализмом он составлял один из главных идеологических символов Третьей республики, направленных, с одной стороны, против национализма, монархизма и клерикализма, с другой – против революционного марксизма [5]. (Впрочем, определенные варианты идеи солидарности присутствовали и в этих направлениях.) Вместе с тем в качестве «либерального социализма» он был направлен против индивидуализма либералов и коллективизма социалистов, стремясь одновременно примирить оба эти направления. Солидарность, рассматриваемая как высшее проявление социального начала в человеке, содержала в себе новое, светское, взамен традиционного христианского, обоснование морали – прежде всего, идеи морального долга. Теме солидарности было посвящено бесчисленное множество трудов, конгрессов, конференций, лекционных курсов и дискуссий. Солидарность стала лозунгом Всемирной выставки, проходившей в Париже в 1900 г. Используя выражение одного из видных солидаристов этой эпохи, философа Альфреда Фулье, можно сказать, что она стала влиятельнейшей идеей-силой (на марксистском языке – материальной силой).

Помимо Фулье среди тех, кто внес вклад, прямой или косвенный, в идеологию французского солидаризма этой эпохи, следует назвать, в частности, философов Шарля Ренувье, Шарля Секретана, Анри Мариона³, экономиста Шарля Жида, правоведов Леона Дюги и Мориса Ориу, социологов Альфреда Эспинаса, Жана Изуле⁴, Адольфа Коста, Рене Вормса, Гийома Дюпра, Габриэля Тарда и, конечно, Дюркгейма, а также его неортодоксального последователя Селестена Бугле. Правда, несмотря на то что понятие солидарности, как известно, занимает важное место в теории ран-

¹ На эту тему написано множество работ. Среди опубликованных в последние годы см., в частности: [57, гл. 3, 4; 79, гл. 13].

² См.: [61, с. 7].

³ Защитившего в 1880 г. в Сорбонне диссертацию на тему «О моральной солидарности: Опыт прикладной психологии». См.: [99].

⁴ «Солидарность есть факт позитивный, универсальный, фундаментальный, причем не только социологического порядка, но также биологического и даже химического порядка», – писал он в своей знаменитой в то время книге «Современный град: Метафизика социологии» (1890), своим названием перекликавшейся с другой знаменитой книгой – «Античный град» (1864) историка Фюстеля де Куланжа [80]. См.: [92].

него Дюркгейма, его вклад в формирование идеологии солидаризма носил главным образом академический и опосредованный характер.

Самую активную роль в разработке и пропаганде этой идеологии сыграл известный юрист, политический и государственный деятель, один из создателей Лиги Наций, лауреат Нобелевской премии мира (1920) Леон Буржуа. В своей небольшой книжке «Солидарность» (1896), неоднократно переиздававшейся и признанной «манифестом» солидаризма, он стремился соединить нравственный и научный аспекты идеи солидарности, выводя первый аспект из последнего [63]¹. При этом он практически не опирался на Дюркгейма, хотя его работа появилась через три года после выхода дюркгеймовской диссертации «О разделении общественного труда» [22], целиком посвященной теме солидарности. Во всяком случае, в его книге нет ссылок на Дюркгейма. Идеологию солидаризма он обосновывает, опираясь, в частности, на труды биологов Эдмона Перрье и Анри Мильн-Эдвардса, экономиста Шарля Жида, философов и социологов Секретана, Изуле, Фулье и даже на поэму Сюлли-Прюдома (первого нобелевского лауреата в области литературы) «Справедливость». У Фулье и у британского юриста и историка Генри Самнера Мейна он черпает представление об обществе как о «контрактом организме» и о «квазисоциальном контракте» между свободными индивидами, противопоставляя это представление взглядам Руссо, рассматривавшего общественный договор как отказ от свободы индивидов [63, с. 28, 39, 41, 51].

Согласно Буржуа, «закон солидарности является универсальным» [63, с. 23]. Из этого закона следуют права и обязанности индивидов по отношению друг к другу, и к современникам, и к предкам, и к потомкам. «Обязанность каждого по отношению ко всем происходит не из произвольного решения, находящегося вне природы вещей; она представляет собой просто возмещение тех выгод, которые каждый извлекает из общественного состояния, цену за услуги, которые ассоциация оказывает каждому» [63, с. 41], – утверждает автор. Поэтому с самого рождения индивид оказывается должником по отношению к другим: «Как только ребенок, отнятый от груди, окончательно отделяется от матери и становится отдельным существом, получающим извне продукты, необходимые для его существования, он оказывается должником; он не сделает больше ни одного шага, ни одного жеста, не обеспечит удовлетворение никакой потребности, не реализует ни одну из своих зарождающихся способностей, не черпая из громадного резервуара благ, накопленных человечеством» [63, с. 47].

Опираясь на взгляды Мариона, Буржуа доказывал, что моральная солидарность в человеческом обществе должна компенсировать неспра-

¹ В России книга была издана через три года после ее выхода во Франции. См.: [3]. Среди других его работ на эту же тему – книги «Опыт философии солидарности» (1902) и «Применения социальной солидарности», включающие его лекции, прочитанные в Высшей школе социальных исследований в 1901–1902 гг. См.: [64; 62].

ведливость и жестокость естественной солидарности. Отсюда необходимость активной социальной политики, развития институтов социальной поддержки, страхования и взаимопомощи. Собственно, данные институты впервые и возникают во Франции в это время благодаря политике республиканцев, опиравшихся на эти теоретические обоснования.

Необходимо подчеркнуть, что Буржуа, как и многие социальные мыслители, не проводит различия между обществом и человечеством, рассматривая последнее как расширенное до предела первое¹. Тем не менее в качестве теоретика и пропагандиста солидарности он, несомненно, имеет в виду прежде всего французское общество. При этом он всячески стремится избегать рассмотрения общества и государства как надындивидуальных сущностей, постоянно подчеркивая, что права и обязанности устанавливаются не по отношению индивидов к обществу, а по их отношению друг к другу. Он настаивает на том, что социальная солидарность – это отношения между свободными индивидами, и доказывает невозможность процветания социального целого за счет его частей.

Буржуа признавал различие между солидарностью-фактом и солидарностью-долгом, между научным подходом к этому явлению, с одной стороны, и нравственно-правовым, нормативным – с другой. Но он надеялся, что ему удалось преодолеть это различие и обосновать второй подход с помощью первого. Между тем в том, что данная проблема им решена, ему удалось убедить далеко не всех, и этот пункт оставался постоянным объектом критики и ахиллесовой пятой и для Буржуа, и для многих других теоретиков, ставивших социальную солидарность в центр своих теоретических конструкций. Многие, опираясь на «принцип Юма», подчеркивали, что из фактической солидарности совсем не вытекает соответствующая моральная обязанность. Так, известный литературный критик, приверженец католицизма и монархизма Фердинан Брюнетьер, сам побывавший среди активных сторонников солидаризма, а затем ставший его критиком, отмечал: «Если бы солидарность была тем, что называют фактом, фактом, научно установленным, от власти которого мы не могли бы уклониться... то зачем бы нам понадобилось ее проповедовать? Мы не должны были бы так возбужденно выступать против или за нее, так же как за или против кровообращения: мы бы ее просто констатировали»².

Помимо этого основного, во Франции Третьей республики существовали и другие пункты критики идеологии солидаризма, а вместе с ней и идеи социальной солидарности. Их характеризовали как пустопорожние рассуждения, как попытку создать чудодейственное лекарство от всех социальных болезней, как оппортунистический лозунг, соглашательство, мистическое понятие и т.д. Марксист Жорж Сорель, теоретик революционного синдикализма, буквально насмехался над книгой Буржуа, доказы-

¹ См. об этом: [10].

² Цит. по: [57, с. 248].

вая ее полную несостоятельность¹. Серьезным испытанием для солидаризма явилось дело Дрейфуса, потребовавшее основательного обновления доктрины и выдвижения в ней на первый план значения идей справедливости, права и индивидуализма².

***Понятие солидарности в социальной науке последнего столетия:
Маргинализация, исчезновение, возвращение***

Эпоху Третьей республики во Франции можно назвать золотым веком идеи солидарности. И именно тогда и там наиболее ярко было продемонстрировано, насколько сильно научный дискурс солидарности вовлечен во вненаучные (политические, моральные, религиозные) дискурсы и смешан с ними. Очевидно, промежуточное и неопределенное положение этой идеи, оказавшейся на границе научной, нравственной, религиозной, политической и других сфер, не могло не повлиять на отношение к ней социологов. Оно становится осторожным, можно сказать, настороженным, недоверчивым, скептическим. Судя по ряду признаков, можно утверждать, что к началу 1930-х годов понятие солидарности воспринимается как старомодное. Когда в 1932 г. был опубликован прочитанный в 1927–1928 гг. в Коллеж де Франс курс Шарля Жида, посвященный солидарности как экономическому явлению и подводивший итог его многолетним разработкам в данной области, он воспринимался уже как идейный анахронизм [81]. Несмотря на то что понятие солидарности во многом характеризует квинтэссенцию социальной жизни, несмотря на его использование рядом классиков и авторитетных социологов-теоретиков, его место среди социологических понятий до недавнего времени оставалось весьма скромным, даже маргинальным.

Среди упомянутых выше публикаций, посвященных теме солидарности, лишь немногие относятся к собственно социологическим. В истории социологии XX–XXI вв. наблюдается чередование оживления, ослабления и утраты интереса к этой теме. Периодически она оказывается в центре, на периферии или даже за пределами социологического знания. Обо всем этом свидетельствуют, в частности, старые и новые социологические энциклопедии и словари. Понятие «солидарность» в них то появляется, то исчезает; оно трактуется то как чисто оценочное и прикладное, то как достояние лишь истории социологической мысли, то как важнейшее социологическое понятие. Возьмем несколько изданий такого рода и посмотрим, что там пишется о социальной солидарности.

В широко известной 15-томной «Энциклопедии социальных наук» под редакцией Эдвина Селигмена и Алвина Джонсона, изданной впервые в 1930–1935 гг. и впоследствии многократно переиздававшейся, статьи о

¹ См.: [57, с. 236 и др.].

² См.: [57, с. 256–257].

солидарности, в том числе социальной, нет вообще¹. Вероятно, ее отсутствие свидетельствует о разочаровании, наступившем в то время в мировом социологическом сообществе после солидаристской эйфории рубежа XIX–XX вв.; возможно также, что здесь сыграло роль и торжество специфической солидарности в фашистских и коммунистических политических движениях и режимах.

То же многозначительное отсутствие мы наблюдаем во многих аналогичных изданиях вплоть до конца XX в. Мы не находим статьи о солидарности (социальной солидарности) в широко известной, авторитетной и всеохватывающей 16-томной (не считая дополнительных томов) «Международной энциклопедии социальных наук» (1968)². Нет ее и в многократно переиздававшемся «Словаре по социологии» под редакцией Дункана Митчелла, и в других известных словарях и энциклопедических справочниках³. И в фундаментальной 4-томной «Энциклопедии социологии» (1992), подготовленной международным коллективом авторов под редакцией Эдгара Боргатта и Марии Боргатта⁴, она тоже отсутствует.

Тем не менее на рубеже XX–XXI вв., судя по словарным и энциклопедическим изданиям, можно констатировать возвращение понятия солидарности в сферу социологического знания. Но происходит это, конечно, постепенно. Былой скептицизм в отношении социологического статуса этого понятия не исчез сразу и окончательно, о чем также свидетельствуют словарно-энциклопедические издания 1990–2000-х годов. В словаре «Современная западная социология» (1990) статью «Солидарность социальная» автор этих строк завершил следующими словами: «В современной западной социологии оно (понятие социальной солидарности. – А.Г.) применяется сравнительно редко, сосуществуя с такими близкими по смыслу и более употребительными понятиями, как “социальная сплоченность” и “социальное согласие”» [12]. В то время это утверждение соответствовало действительности.

Во французском «Словаре по социологии» (1993; 1995), изданном издательством «Ларусс», мы находим статью «Политики солидарности» [«Solidarité (politiques de)»], но не обнаруживаем статьи «солидарность» или «социальная солидарность» как таковые⁵. В другом, более обширном французском «Словаре социологической мысли» (2005), изданном под руководством почти тех же социологов, статья о солидарности есть, она носит основательный, но сугубо историко-социологический характер; в ней явно просматривается скептицизм автора, Массимо Борланди, относи-

¹ См.: [78].

² См.: [91].

³ См.: [48; 50; 49; 90; 75].

⁴ См.: [76]. Во втором, 5-томном издании этой энциклопедии 2000 г. статьи о солидарности также нет. См.: [77].

⁵ См.: [112].

тельно научной ценности этого понятия для современной социологии¹. Постепенно, однако, несмотря ни на что, скептическое отношение к нему сменяется гораздо более позитивным.

Если в первом издании «Международной энциклопедии социальных наук» 1968 г., как отмечалось, статьи о солидарности вообще не было, то во втором ее издании, осуществленном в 9-ти томах в 2008 г., такая статья появляется². Правда, она содержит некоторые фактические ошибки, неточности и носит довольно поверхностный характер, но даже само ее появление симптоматично. Автор отмечает, что «солидарность, часто называемая социальной солидарностью, является основополагающим понятием в научном изучении человеческих обществ, культур и социальных отношений» [106, с. 23]. Однако из текста статьи это в общем не следует, и можно сделать вывод, что без данного понятия вполне можно обойтись, используя те, которые автор рассматривает, по существу, как тождественные и взаимозаменяемые с «солидарностью», а именно «сплоченность» («cohesion»), «социальная идентичность» («social identity»), «сетевые структуры» («network structures»), «родственные отношения» («relational connections») и «социальный порядок» («social order»).

Зато в 26-томной «Международной энциклопедии социальных и поведенческих наук» (2001) под редакцией Нейла Смелзера и Паула Балтеса мы обнаруживаем сразу две статьи, посвященные рассматриваемой теме: «Солидарность: История понятия» и «Социология солидарности» («Solidarity, sociology of»)³. В обеих роль понятия «солидарность» оценивается как чрезвычайно важная. В первой из них подчеркивается, что оно «воплощает весь процесс, посредством которого социология утвердилась среди социальных наук» [108, с. 14585]; во второй – что солидарность «всегда была центральным понятием социологии», что она характеризует «связь, или слияние, индивидов в сплоченную группу или коллектив» и представляет собой «эмерджентное свойство групп, способствующее социальной координации и социальному порядку и составляющее предварительное условие любого неспонтанного коллективного действия» [89, с. 14588]. В первой статье подчеркивается отличие солидарности от исторически предшествующих ей категорий милосердия и братства, а также ее значение, в том числе сегодняшнее, для установления равновесия между принципами либерального индивидуализма и социализма.

Автор второй статьи, М. Гехтер, отмечает влияние на социологов дюркгеймовской точки зрения, согласно которой солидарность требует согласия, в смысле уступки (compliance), с совокупностью обязанностей, основанных на специфических ценностях и нормах. Однако, по его утверждению, такое согласие может вызываться не солидарностью, а иными причинами. Например, служащие фирмы выполняют свои обязанности

¹ См.: [60].

² См.: [106].

³ См.: [89; 108].

перед ней не из чувства солидарности, но потому, что получают зарплату. Гехтер выделяет три теоретических подхода к изучению солидарности. *Нормативный* подход (Толкотт Парсонс и др.) исходит из того, что солидарность обеспечивается общими интернализованными ценностями и нормами, усваиваемыми в процессе социализации и не требующими вознаграждений и санкций. *Структурный* подход к солидарности (Маркс и др.) подчеркивает значение общности материальных интересов в ее формировании и поддержании. С позиции теории *рационального выбора* (третий подход) солидарность возникает вследствие взаимной зависимости индивидов. Эта последняя теория представляется автору предпочтительной, хотя и несовершенной и неполной. В статье, которая носит довольно развернутый и содержательный характер, прослеживается известная непоследовательность и противоречивость. Судя по тексту, автор явно и, видимо, незаметно для самого себя, неявно отождествляет понятие солидарности с часто используемым им понятием согласия (compliance) (в смысле уступки, подчинения) с нормами и обязанностями, предписываемыми группой, или с совместной деятельностью, признавая местами, что подобные согласие и деятельность могут вызываться не «чувством солидарности», а иными причинами, например материальным вознаграждением.

С точки зрения Гехтера, эмпирическое изучение солидарности затрудняется отсутствием согласия относительно определения этого понятия. Будущие исследования в данной области, как он полагает, сосредоточатся на методологическом и предметном аспектах. В методологическом аспекте новые измерительные инструменты, как он надеется, сделают возможным не использовать поведенческое согласие (compliance) в качестве замещающего признака солидарности, а точно и непосредственно оценивать ее как интересубъективное состояние. В предметном отношении важной задачей для будущих исследований является взаимодействие солидарных групп в более широких социальных системах. В завершение статьи автор с удовлетворением констатирует, что «после длительного периода спячки в некоторых социально-научных дисциплинах интерес к солидарности возрос», и приводит несколько примеров исследований, свидетельствующих об этом [89, с. 14590].

Итак, мы можем констатировать тот факт, что судьба идеи солидарности в социологии и, шире, в социальных науках чрезвычайно сложна. В этом отношении, вероятно, мало с какой социологической идеей ее можно сравнить. Периоды подъема и упадка интереса к ней сменяют друг друга. Иногда ее интерпретируют как концентрированное выражение и (или) синоним социальной жизни, общества как таковых; иногда как пограничное понятие, находящееся на грани науки, морали, права или политики. Временами идея впадает в состояние своего рода летаргического сна, а сам термин «солидарность» вообще почти исчезает из словаря социальной науки.

В чем причины такой сложной судьбы рассматриваемого понятия, если вообще уместно говорить о причинности применительно к судьбе? Вероятно, одна из них заключается в фундаментальной полисемии самого слова «солидарность», в которой отразилась множественность интерпретаций идеи солидарности. С другой стороны, сама эта полисемия в свою очередь несомненно повлияла не только на повседневный, политический или моральный дискурсы солидарности; она (как это часто бывает в социальной науке, хотя и в разной степени) проникла в научный дискурс, оказывая на него существенное влияние. Это влияние прослеживается и в классических теориях, и в современных.

При всех нюансах, различные трактовки социальной солидарности сочетают в себе одновременно 1) объективную функциональную взаимозависимость, взаимодополнительность и общность интересов индивидов, групп, обществ; 2) субъективную взаимную симпатию, сочувствие, сопереживание, консенсус социальных акторов; 3) их приверженность одним и тем же нормам и ценностям; 4) их общую социальную (групповую) идентичность; 5) социальную связь в самом широком смысле; 6) социальную интеграцию; 7) общность взглядов и ответственности акторов; 8) совместную деятельность для достижения определенной цели; 9) альтруистическую помощь, взаимопомощь или поддержку социальных акторов; 10) моральную обязанность, основанную на ценности справедливости и предписывающую помощь другим людям (ближним, соратникам в общем деле, нуждающимся, обделенным судьбой); 11) различные формы социальной, экономической и политической поддержки, в том числе со стороны государства, направленные на улучшение положения определенных социальных групп и слоев, включая деятельность институтов социальной защиты и социального страхования; 12) совместную ответственность за что-либо (отсюда, например, характеристика солидарности как «круговой поруки» и применения принципа «один за всех и все за одного» в словаре Владимира Даля). И т.д.

Все перечисленное связывает индивидов, группы и общества между собой, но по-разному. В различных теоретических интерпретациях мы постоянно наблюдаем выдвигание на первый план одних форм, разновидностей или аспектов за счет других, их смешение и вместе с тем – многочисленные попытки их аналитического различения, сопоставления и противопоставления.

Солидарность сегодня: Пробуждение идеи

В последние годы в социологии наблюдается возрождение интереса к идее социальной солидарности. Хотя, конечно, полностью она никогда не исчезала из сферы социологии (достаточно вспомнить о том внимании, которое уделили ей Питирим Сорокин, Толкотт Парсонс или Никлас Луман), сегодня есть основания говорить не только о ее возвращении в социальную науку, но и о возрождении ее былой популярности. Об этом сви-

детельствует ряд признаков. Помимо отмеченных публикаций в словарно-энциклопедических изданиях последних лет, уже с конца 80-х годов прошлого века наблюдается постепенный рост числа монографий и статей по данной теме¹. «В поисках солидарности» – такова была тема международной конференции, организованной Британским центром дюркгеймовских исследований 10–12 октября 2008 г. в Оксфорде и посвященной 150-летию со дня рождения Дюркгейма².

В августе 2012 г. в Лас-Вегасе, США, на 106-й конференции Американской социологической ассоциации (АСА), прежде всего благодаря организационным и пропагандистским усилиям профессора Университета штата Калифорния (Нортридж) Винсента Джеффриса, была создана и получила официальный статус новая секция Ассоциации под названием «Альтруизм, мораль и социальная солидарность»³. Этому предшествовал ряд тематических публикаций, включая статью в официальном органе Ассоциации, журнале «*American sociologist*» и несколько выпусков бюллетеня «*Newsletter of the altruism, morality and social solidarity*», переименованного затем в «*Altruism, morality and social solidarity forum*» [52; 53]. Характерной чертой теоретической разработки темы солидарности в данном случае является ее связь с темами морали и альтруизма. В связи с этим наблюдается новое пробуждение интереса к трудам позднего Питирима Сорокина, посвященным проблематике альтруизма и любви⁴.

Внимание российских социологов в последние годы также направлено на изучение историко-социологических и теоретико-социологических аспектов социальной солидарности и смежных проблем, что неудивительно, так как в силу более или менее очевидных причин эта проблематика для России имеет не только теоретическое, но и чрезвычайно важное практическое значение⁵. В настоящее время группа российских социологов под руководством профессора Дмитрия Ефременко при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и в сотрудничестве с американскими коллегами из вышеназванной секции АСА разрабатывает проект, озаглавленный «Социальная солидарность в условиях обществен-

¹ См., в частности: [73; 88; 124; 118; 123; 115; 57; 109; 54].

² В качестве докладчика в ней принял участие и автор этих строк.

³ См. об этом: [7].

⁴ См., например, ряд глав в кн.: *Handbook of public sociology* [85]: Jeffries V. Redefining the nature and future of sociology: Toward a holistic sociology [85, гл. 1, с. 1–23]; Nichols L.T. Burawoy's holistic sociology and Sorokin's «integralism»: A conversation of ideas [85, гл. 2, с. 27–46]; Oliner S.P. Altruism, apology, forgiveness and reconciliation as public sociology [85, гл. 21, с. 375–390]; Tiryakian E.A. Global altruism: Some considerations [85, гл. 23, с. 409–427].

⁵ См.: [8; 15; 74; 40; 39].

ных трансформаций: Теоретические основания, междисциплинарные аспекты, российская специфика»¹.

В общем, можно с уверенностью утверждать, что сегодня, после достаточно длительного дремотного состояния, солидарность вновь возвращается на социологическую арену. Это факт безусловно положительный. Но вместе с ней возвращаются и те проблемы, с которыми сталкивались интерпретации этой идеи в прошлом и о которых мы отчасти упоминали выше. Эти проблемы никуда не исчезли, и с ними вновь предстоит столкнуться социологам.

Речь идет, прежде всего, о стремлении обосновывать этику солидарности из фактической солидарности, наиболее ярко проявившемся у Леона Буржуа. Согласно уже упоминавшемуся «принципу Юма» (называемому также «гилютиной Юма»), из фактуальных (дескриптивных) суждений вообще невозможно вывести нормативные (прескриптивные) суждения, от утверждений со связкой «есть» перейти к утверждениям со связкой «должен», поскольку речь идет о совершенно различных логиках, лежащих в разных плоскостях. Этот принцип обосновывал, в частности, современник Леона Буржуа Анри Пуанкаре, утверждавший, что из предложений в изъявительном наклонении невозможно логически выводить предложения в повелительном наклонении, а потому из научных суждений нельзя постулировать моральные предписания; и в эпоху Третьей республики его позицию разделяли многие². Впоследствии такую же позицию отстаивал Карл Поппер.

Исходя из «принципа Юма», следует признать: из того, что солидарность – универсальное и реальное явление, вовсе не следует, что она представляет собой нравственный долг и существует моральная обязанность быть солидарным. И остаются открытыми вопросы: с кем, когда, где следует солидаризироваться? К тому же данная моральная обязанность отличается, например, от обязанности быть честным, справедливым или милосердным: ведь все последние добродетели тесно привязаны к определенным ценностям, в данном случае – ценностям честности, справедливости и милосердия. Этого нельзя сказать о солидарности как таковой, поскольку сама по себе она не указывает на то, с кем, когда, где и почему надо быть солидарным; она обязательно предполагает добавление еще ка-

¹ См. раздел 2 «Социологического ежегодника» 2011 г., озаглавленный «Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии» и включающий статьи участников названного проекта, статьи Дж. Александра «Мораль как культурная система: О солидарности гражданской и негражданской» и В. Джеффриса «Социология добра и концепция добродетели», перевод главы П.А. Сорокина о социальной солидарности из его книги «Общество, культура и личность», а также рефераты нескольких работ по данной тематике, опубликованных недавно зарубежными коллегами: [38].

² Впрочем, во Франции в эту эпоху культ науки и многочисленных дискуссий о «морали без Бога» было немало интеллектуалов, включая писателей, которые доказывали возможность и необходимость создания морали исключительно и непосредственно на научных основаниях.

кой-то ценности (вроде названных) или сущности (например, таких, как Бог, общество или человечество), во имя которых или ради которых следует быть солидарными с другими. И если это факт, то почему тогда еще нужно его рассматривать как долг, если он и так существует?

Существует, однако, и другая принципиальная аргументация, основанная на иной, противоположной логике. Если солидарность – это факт, то разве «факт этого факта» не должен заставить индивида осознать свой долг перед другими, теми, кто ранее уже проявил свою солидарность по отношению к нему, долг перед предками и современниками? В данном случае апелляция к долгу, которую мы находим у Буржуа и других теоретиков солидаризма, выглядит вполне убедительно.

Уместно вспомнить в связи с этим знаменитые примеры, приводившиеся еще в середине XIX в. выдающимся теоретиком либерализма и солидаризма Фредериком Бастиа в «Экономических гармониях» (1850) [1]. Речь идет, в частности, о деятельности столяра, который строгает доски, делает столы и ящики, но в обмен за свой труд получает от общества огромное множество благ, которые созданы не им: одежду, еду, вымощенную и освещенную улицу, услуги юристов, возможность посещать церковь и библиотеку, пользоваться транспортом и т.д. «...В один день он потребляет такое количество предметов, которое сам не смог бы произвести и в 10 столетий» [1], – писал французский экономист. Или другой пример Бастиа: живущий в Париже студент, который потребляет множество предметов и услуг, предоставляемых обществом, но сам в обмен еще не оказывает ему никаких услуг. Все эти и другие подобные констатации фактической солидарности рассматривались в прошлом и могут рассматриваться теперь как достаточно убедительное обоснование социальной солидарности как моральной обязанности.

Такую же логику выведения нормативного из фактического мы встречаем не только в социологии и экономической науке, но и в других социальных и гуманитарных науках. Именно на ней основывался выдающийся немецкий правовед Георг Еллинек, говоря о «нормативности фактического», «нормативной силе фактического», «нормативном значении фактического», «нормативном характере фактического» применительно к возникновению и существованию права и государства¹. «То, что постоянно окружает человека, что он непрерывно воспринимает и делает, он рассматривает не только как факт, но и как норму, в соответствии с которой он оценивает, судит то, что от нее уклоняется» [26, с. 336], – писал он.

Аналогичную точку зрения в психологии и психиатрии мы находим и в трудах основателя гуманистической психологии Абрахама Маслоу, который доказывал реальность и необходимость «слияния фактов и ценностей» в психологии и психиатрии и утверждал, что «фактичность» порождает «долженствование» и «факты создают долженствование!» [29, с. 118].

¹ См.: [26, с. 336–341 и др.].

Если вернуться к соотношению солидарности-факта и солидарности-долга, то с последней точки зрения приводимое выше рассуждение Фердинана Брюнетьера, сравнивавшего солидарность и дебаты вокруг нее с проблемами кровообращения, выглядит не столь уж бесспорным и убедительным. Во-первых, история знает множество примеров не только ожесточенных дебатов, но и кровавых конфликтов и преследований, связанных с фактами, которые, по его выражению, достаточно было бы «просто констатировать». В данном случае уместно вспомнить трагическую судьбу Мигеля Сервета, который одним из первых «просто констатировал» факт кровообращения. Во-вторых, даже *факт* кровообращения, к которому апеллирует Брюнетьер, также содержит в себе нормативный элемент, и люди совсем не ограничиваются его «простой» констатацией. Ведь последняя (дескриптивные суждения) вполне влечет за собой определенные нормативные предписания (медицинского, диетического, поведенческого характера) относительно того, что мы должны делать (или не делать) для того, чтобы оно существовало и нормально функционировало. Почему же с солидарностью как фактом дело должно обстоять иначе?

Наконец, существует еще один подход, противостоящий двум предыдущим, основанным на «принципе Юма» и на принципе нормативности фактического. Это выведение реальной, фактической солидарности из морально, религиозно или политически предписанной. Из предыдущего видно, что такой подход к солидарности встречался и встречается постоянно и, можно сказать, буквально пронизывает всю историю этой идеи. В нем следует искать один из источников падения ее научного авторитета и почти полного исчезновения из научного дискурса. В науке такой подход в принципе несостоятелен, если только это наука и (или) если только сами эти «солидаризирующие» нормы не рассматриваются как факт, как объект изучения. В отличие от таких нормативных сфер, как религия, мораль или право, наука прежде всего говорит и должна говорить нам не о *должном*, а о *сущем*, не о том, что *должно быть*, а о том, что *есть* и почему. Иначе она изменяет самой себе, своему истинному предназначению и не может именоваться наукой. Выдавая себя за науку, но не являясь ею в действительности, она оказывается не только научно, но и этически несостоятельной. Именно об этом говорил в свое время Макс Вебер в своей знаменитой лекции о науке как призвании и профессии¹. Применительно к изучению социальной солидарности его позиция представляется особенно актуальной. Но и без представления о должном, о ценностях, об идеалах наука существовать не может. Ведь в таком случае наши представления о реальной ситуации, сложившейся на данный момент, могут обретать статус должного, идеального. Они могут приводить к выводу о том, что все, что в настоящее время имеет место, *должно* иметь место. В результате такой нормативизации и идеализации нынешнего статус-кво исчезают всякие

¹ Разумеется, позиция Вебера не имеет ничего общего с обоснованием аморализма, цинизма и беспринципности, как ошибочно трактуют ее некоторые российские социологи.

стимулы к изменению, развитию, инновациям. Таким образом, социальная наука, отделяя фактуальное представление о солидарности от нормативного, не может и не должна полностью освобождаться от представления о должном. Речь идет лишь о том, что в научном исследовании, во-первых, сущее необходимо отделять от должного, во-вторых, последнее основывать на первом, а не наоборот.

Все три выделенных подхода к социальной солидарности демонстрируют нам, что идея эта не так проста, какой она кажется при беглом или поверхностном взгляде на нее. Если речь идет именно о *социальной* солидарности, то, очевидно, имеется в виду солидарность с *обществом*. Но с каким именно? Тем, что существует сегодня? Но оно весьма несовершенно, и быть солидарным с ним в его нынешнем виде зачастую аморально: это значит делать его еще более несовершенно. Лизоблюдство и конформизм – традиции, издавна существующие не только в России. И наоборот, стремление усовершенствовать общество часто означает как минимум ослабление уз солидарности с ним теперешним ради будущего, «лучшего» общества.

И каковы рамки этого самого «общества»? Ведь то, к которому я непосредственно принадлежу, группа, которую я считаю своей, могут существенно расходиться или конфликтовать с более широким социальным образованием, к которому я тоже принадлежу и часть которого они составляют. Следовательно, индивиды оказываются перед нравственным выбором. Какую социальную солидарность выбрать и какую отвергнуть: ближайшую во времени и в пространстве и удобную или же более отдаленную и требующую самопожертвования?

К тому же, и это, к сожалению, слишком хорошо известно, существует «солидарность во зле», соединяющая индивидов для совершения заведомо аморальных, преступных, антисоциальных, античеловеческих действий. «Естественная», реальная зависимость различных существ друг от друга далеко не всегда означает их взаимную солидарность или же означает солидарность особого рода, основанную на несправедливости, принуждении или насилии. Давно было замечено, что охотник в определенном смысле солидарен со своей жертвой, поработоритель – с порабощаемым, так же как волк солидарен со своей добычей, но такого рода солидарность в мире людей вряд ли можно рассматривать в качестве нравственного долга.

Наконец, и это тоже хорошо известно, солидарность с кем-то и за что-то слишком часто означает одновременно солидарность против кого-то и чего-то. Соединяя с одними, она разъединяет с другими, вызывая или усиливая враждебность к тем, кто по каким-то причинам не оказывается объектом или участником процесса данной конкретной солидаризации. Очень часто чем выше солидарность в «мы-группе», тем сильнее ее отчужденность и враждебность по отношению к «они-группам», что на материале первобытных обществ вполне успешно доказывал еще Уильям Самнер. В связи с этим важнейшее значение всегда имела и имеет проблема

соотношения различных форм групповой солидарности (классовой, этнической, религиозной, клановой, родственной, корпоративной, мафиозной и т.д.) между собой, с более широкими социетальными солидарностями (гражданскими, общенациональными, государственными) и, наконец, с общечеловеческой солидарностью.

Сегодня эта проблема является особенно острой. Иногда замена и вытеснение более общих, универсальных солидарностей более частными происходит более открыто, явно и агрессивно, иногда – неявно. В последнем случае более частные солидарности выдают себя и представляют себя как более общие, партикуляризм выступает под маской универсализма.

Наконец, современная история вполне подтверждает также достаточно давно установленную истину о том, что единая и неделимая солидарность может составлять основу различных форм деспотизма, подавления личных и гражданских свобод. Об этой опасности в статье «О солидарности», опубликованной еще в 1854 г., писал либеральный экономист и публицист Анри Бодрийяр (Baudrillart): «Солидарность, когда она одна, ведет прямо к тирании»¹.

Следует еще раз подчеркнуть: из солидарности как нормы и долга невозможно непосредственно вывести реальную солидарность. Насильственно же заставить индивидов быть солидарными так же невозможно, как заставить быть свободными. Поэтому сама по себе идея солидарности, не базирующаяся на реальной взаимной заинтересованности, взаимном интересе, справедливости и индивидуальной свободе, невозможна, она не имеет ничего общего с принудительным и навязанным единством.

Таким образом, если солидарность и относится к так называемым «позитивным» явлениям социальной жизни, упомянутым в начале статьи, то такая квалификация требует серьезных оговорок, уточнений и теоретических добавлений. Как уже отмечалось, в качестве объекта изучения в социологии солидарность отличается чрезвычайной многозначностью и смешением с внеучными интерпретациями. Кроме того, использование этого понятия сопровождается постоянной конкуренцией со стороны близких ему понятий, научный статус которых часто представляется социологам более бесспорным. Среди них, в частности, такие, как «единство», «сплоченность» (cohesion), «согласие» (consensus), «связь» (bond), «интеграция», «ассоциация», «союз», «содружество», «товарищество», «общность», «кооперация», «сотрудничество», «объединение», «взаимопомощь», «обмен», «милосердие», «благотворительность» (assistance).

Несмотря на устойчивый скептицизм социальных ученых, притягательность, очарование и магическая сила идеи солидарности были и остаются огромными. Вопреки всем разочарованиям и критицизму в отношении этой идеи, социологи вновь и вновь возвращаются к ней, что

¹ Baudrillart H. De la solidarité. Цит. по: [58, с. 106].

заставляет задуматься над тем, не отвечает ли она некоей фундаментальной потребности, научной и практической.

Идет ли при этом речь о реальном явлении, с которым они постоянно сталкиваются, или о мечте, с которой они никак не могут расстаться и которая заставляет их снова и снова искать эту чашу Грааля? Для ответа на этот вопрос остановимся более основательно на воззрениях двух классиков, выступающих в рассматриваемой теме как явные антиподы: Эмиля Дюркгейма и Фридриха Хайека. Возможно, сравнительный анализ их теорий позволит нам извлечь некоторые полезные теоретические уроки.

Возвращаясь к Дюркгейму: Солидарность и правила

Об основах дюркгеймовской теории солидарности

Очевидно и общепризнано, что социальная солидарность в той или иной форме всегда находилась в центре внимания Дюркгейма. Собственно, для него она выступает как синоним нормального состояния общества, а ее отсутствие – как отклонение от него или социальная патология. Тема солидарности проходит красной нитью через все его творчество. Его первый лекционный курс в Бордоском университете, прочитанный в 1887–1888 гг., не случайно назывался «Социальная солидарность»¹, а докторская диссертация «О разделении общественного труда» (1893) [22] была посвящена этой же теме. Правда, Дюркгейм постепенно отказывается от слова «солидарность», по-видимому, вследствие его массового употребления вне социальной науки и нежелания ученого стать жертвой идолов площади и театра. Кроме того, оно практически не используется в научных текстах участников его школы. Не случайно и то, что его верный ученик и племянник Марсель Мосс в своих двух известных текстах 1931 и 1934 гг. («Социальная связь в полисегментарных обществах» [102] и «Фрагмент плана общей дескриптивной социологии» [101]) предпочитает говорить о «социальной связи», а не о «солидарности», лишь вскользь упоминая о дюркгеймовских двух ее типах во втором из этих текстов². Тем не менее вплоть до конца жизни, даже тогда, когда Дюркгейм не использовал слово «солидарность», он так или иначе исследовал и стремился обосновать этот феномен. Его можно с полным основанием назвать социологом социальной солидарности³.

Истоки дюркгеймовской теории солидарности в общем хорошо известны. Это взгляды Конта, духовным наследником которого (хотя и не-ортодоксальным) он себя считал, Спенсера, Тённиса, а также ряда французских солидаристов, о которых упоминалось выше. Среди тех, кто в какой-то мере предвосхитил дюркгеймовскую теорию солидарности, –

¹ См. вступительную лекцию этого курса: [19].

² На это обоснованно обращает внимание Борланди. См.: [58, с. 109].

³ Подробней об этом см., в частности: [8, с. 550–557, 561–563].

Анри Грегуар (аббат Грегуар), автор «Опыта о литературной солидарности ученых всех стран» (1824); упомянутый выше экономист Анри Бодрийяр; Огюстен Курно, который характеризовал человеческие общества как «организмы и механизмы одновременно», а «единую связь» или «гармонию функций и органов» явлений жизни – как «органическую солидарность»; Габриэль Тард, который отмечал самые различные виды солидарности (семейную, экономическую, политическую, религиозную и др.), вплоть до «органической солидарности», о которой он пишет в своей «Философии уголовного права» (1890), и др. [83; 117]¹.

В кратком изложении теория солидарности Дюркгейма, в том виде как она представлена в его классической работе «О разделении общественного труда», выглядит следующим образом. Все общества с необходимостью предполагают определенную форму и определенную степень социальной (групповой)² солидарности, или, иными словами, связи между индивидами и между индивидами и обществом (группой). В архаических («сегментарных») обществах, которые носят однородный, недифференцированный характер, существует «механическая» солидарность, или солидарность «по сходствам». В этом типе солидарности (и одновременно – типе общества) индивидуальные сознания растворены в «коллективном», или «общем» (сomptine), сознании, означающем «...совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества...» [22, с. 80]. Слово «механическая» в данном случае не означает, что солидарность производится искусственно. Данное обозначение используется «по аналогии со сцеплением, соединяющим между собой частицы мертвых тел, в противоположность тому, которое дает единство живым телам» [22, с. 127]. «В обществах, где эта солидарность очень развита... индивид не принадлежит себе; это буквально вещь, которую распоряжается общество» [22, с. 127].

В «организованных» обществах солидарность базируется на автономии индивидов, разделении функций, функциональной взаимозависимости и взаимообмене. Это «органическая» солидарность, или солидарность «по различиям». При этом в обществах с преобладанием подобного типа солидарности коллективное сознание (а вместе с ним и механическая

¹ См.: [58, с. 106, 108].

² Следует уточнить: для Дюркгейма «группа» – одна из разновидностей «общества»; часто он использует эти слова как взаимозаменяемые или же различающиеся лишь масштабом. Соответственно, прилагательные «групповой» и «социальный» в его истолковании выступают как однопорядковые или тождественные. Поэтому и выражения «групповая солидарность» и «социальная солидарность» обозначают для него одно и то же явление, обладающее тождественными признаками. Вообще, следует иметь в виду, что термином «общество» (и, соответственно, «социальный») он обозначает социальные сущности различного масштаба и длительности существования. Это и политическое общество (государство), и «частичная группа» («groupe partiel»), и конфессия, и партия, и соседство, и социальный круг, и семья, и толпа – иными словами, все те сущности, которые образованы ассоциацией индивидов. Подробнее об этом см.: [59, с. 258 и др.].

солидарность) не исчезает, хотя и претерпевает определенные изменения: оно становится более общим, неопределенным и действует в более ограниченной, хотя и важнейшей, центральной для общества сфере.

Общее представление о дюркгеймовской характеристике механической и органической солидарности в соответствии с определенными типами обществ дает схема, составленная британским социологом Стивеном Люксом¹.

Фактором, вызывающим переход от механической солидарности к органической, является разделение общественного труда, которое в свою очередь в конечном счете обусловлено ростом объема и плотности обществ.

Дюркгейм не ограничивается теоретическим анализом двух типов солидарности, но стремится найти их эмпирические индикаторы, через которые их можно обнаружить. В качестве таковых он рассматривает юридические правила, нормы, различая два их типа: 1) *с репрессивными санкциями*, которые заключаются в наказании за нарушение нормы, и 2) *с реститутивными санкциями*, которые требуют от нарушителя восстановления нарушенного порядка. Если в обществе преобладают первые, что является следствием большой величины, интенсивности и определенности состояний коллективного сознания, сильных коллективных чувств и выражается в господстве или повсеместном присутствии уголовного права, то это свидетельствует о преобладании механической солидарности. Если имеет место преобладание норм с реститутивной санкцией, что выражается в развитии кооперативного права, то это признак преобладания органической солидарности. В архаических обществах, где преобладает механическая солидарность, практически все право является одновременно уголовным и религиозным, так как оно выражает высокую степень интенсивности и силы коллективного сознания.

Хотя у Дюркгейма речь идет преимущественно о юридических правилах, он не рассматривает их как серьезно отличающиеся от нравственных и религиозных норм: и первые, и вторые, и третьи – все они в его истолковании, в сущности, явления одного порядка. Иногда он иллюстрирует свои утверждения кодексами обычного права (Пятикижие, Законы Ману и т.п.), т.е. теми, которые представляют собой совокупность одновременно религиозных, нравственных и правовых норм. Он подчеркивает условность границы между моралью и правом, нравственными и правовыми нормами, отмечая, что мораль – это то же право, носящее диффузный, неоформленный характер; и наоборот, право – это та же мораль, но кодифицированная². В принципе можно утверждать, что правовые, нравственные и религиозные правила, согласно Дюркгейму, пред-

¹ См.: [97, с. 158]. В русском переводе схема представлена в: [8, с. 553].

² «Нормально нравы не противоположны праву, но, напротив, суть основания его» [22, с. 67].

ставляют собой разновидности социальных правил, общей системы социальной регуляции, или регламентации.

Несмотря на то что теория Дюркгейма и в содержательном, и в стилистическом аспектах носит вроде бы вполне ясный и даже прозрачный характер (а он всегда стремился к ясности, логичности, убедительности и доказательности своих теоретических построений), его теория солидарности достаточно сложна, многозначна и породила множество разнообразных интерпретаций.

Дюркгейм стремился быть прежде всего теоретиком органической солидарности, обосновывая ее доминирующее значение в современных индустриальных обществах. Однако в его теории роль понятия органической солидарности в целом уступает той, которую он приписывает солидарности механической. Как отмечает Массимо Борланди, и с этим в общем можно согласиться, даже понятие разделения труда в диссертации Дюркгейма выступает скорее как *explanandum*, чем как *explanans* социальных фактов. Во всяком случае, ряд выводимых из него следствий невозможно объяснить без привлечения других причин. Тем более это следует отнести к органической солидарности, которая сама выступает как *explanandum* по отношению к разделению труда. Иное дело – механическая солидарность, или сходства между индивидами, их поглощенность социальными группами. Ими Дюркгейм объясняет следующие явления: происхождение религий и других коллективных верований, так же как и состояний коллективного возбуждения; обряды и их периодичность; поведение толп и политические революции; моральные системы разного рода, поскольку они основаны на привязанности к группам; насилие, в частности убийство, и сила социальной реакции на преступления. А то, что он не объясняет сходствами (механической солидарностью), он объясняет их отсутствием. С недостатком механической солидарности связана недостаточная интеграция семейных, политических и религиозных групп в современных обществах. Из того же источника проистекает и кризис самих этих обществ (о чем Дюркгейм пишет, в частности, в предисловии ко второму изданию книги «О разделении общественного труда», вышедшему в 1902 г.¹). Наконец, сам феномен ассоциации, лежащий, согласно ему, в основании социальных фактов вообще, также проистекает из механической солидарности². Вывод итальянского социолога, вероятно, чересчур категоричен, но в нем заключена значительная доля истины: «Нужно, конечно, остерегаться упрощений. Тем не менее если бы пришлось выбирать, то Дюркгейма следует признать скорее социологом механической солидарности, чем органической» [58, с. 112].

Роль, которую каждый из отмеченных типов солидарности играет в дюркгеймовской теории, невозможно считать однозначной и непротиво-

¹ См.: [21].

² См.: [58, с. 111–112].

речивой. С одной стороны, его субъективная интенция (прежде всего, в его докторской диссертации) изначально состояла в том, чтобы обосновать ведущее значение «органической» солидарности в современных индустриальных обществах, основанных на рациональности, взаимном интересе и «разделении общественного труда», иначе говоря, – на структурной и функциональной дифференциации, взаимодополнительности и взаимобмене между акторами, институтами и функциями. Хотя Дюркгейм склонен был рассматривать оба выделенных им типа как аналитические, а не просто расположенные на разных ступенях эволюционной лестницы, все же социально-эволюционистское начало в его теории сохранялось, а потому общая тенденция исторического развития в его интерпретации состояла в переходе от обществ с преобладанием механической солидарности к обществам с преобладанием органической.

С другой стороны, сам он явно и неявно признавал недостаточность своей дуальной схемы типов солидарности, поскольку вынужден был признать сохранение важного значения механической солидарности в обществах с преобладанием органической, а вместе с тем – «недоговорного» начала даже внутри договорных отношений: «Социальное действие дает себя знать не только вне договорных отношений, но и в самих этих отношениях. В договоре не все договорно» [22, с. 199]. Таким образом, оказывается, что если механическая солидарность и общества, основанные на ней, могут существовать без органической, то органическая и соответствующий ей тип общества без механической – не могут.

При всей важности различий между выделенными Дюркгеймом двумя типами, необходимо иметь в виду, что главные различия между ними коренятся все же *не только и не столько в солидарности как таковой, сколько в ее источниках и причинах*. Такого рода классификацию он характеризовал как «этиологическую» и впоследствии осуществлял ее и применительно к различным типам самоубийства, которые также различаются по их причинам (источникам)¹. В случае механической солидарности эти основания состоят в сходствах, в растворенности индивидуальных сознаний в коллективном; в случае органической – в индивидуальных, структурных и функциональных различиях, в дифференциации и взаимобмене. Тем не менее, вопреки различению механического и органического типов, представление о солидарности в единственном числе, как о чем-то едином, обладающем определенными общими признаками, у Дюркгейма всегда присутствовало. Точно так же выделение различных типов самоубийства у него не противоречило его представлению о самоубийстве как о едином социальном явлении и исследованию самоубийства как такового.

В целом в его истолковании социальная солидарность выступает как социальная связь, взаимодействие, соприкосновение между индивидами, между индивидами и обществом (группой), между группами, между ин-

¹ См.: [69, с. 141, 312].

ститутами («органами»), как он их обозначает вслед за Спенсером) и между функциями. Иногда она трактуется как «объективная» взаимосвязь и взаимозависимость индивидов и групп, иногда – как «субъективное» чувство единства между индивидами, симпатии, альтруизма, принадлежности к группе, групповая идентификация и самоидентификация. В качестве значимых характеристик солидарности Дюркгейм рассматривает соприкосновение (*contiguïté*), близость, частоту контактов, их интенсивность и длительность.

Солидарность и регуляция в теории Дюркгейма

Особого внимания в теории Дюркгейма заслуживает вопрос о *соотношении собственно солидарности, с одной стороны, и нормативной регуляции (правил, регламентации)*¹ – с другой. Ранее он уже рассматривался в социологической литературе, в частности, в связи с темой анонии, т.е. отсутствия или изъятия подобной регуляции. Речь идет не только о работе «О разделении общественного труда», в которой изложена теория механической и органической солидарности, но и о других работах, в частности о «Самоубийстве». Многие аналитики склонны считать, что солидарность и регуляция в последнем труде и в творчестве Дюркгейма в целом составляют разновидности одной и той же переменной или же сводятся одна к другой. Другие полагают, что это различные переменные. Среди последних – такие серьезные экзегеты творчества французского социолога, как Филипп Бенар, а также Филипп Штайнер, Мохамед Шеркауи, Жан-Даниэль Рейно и Марсель Фурнье². На наш взгляд, вторая точка зрения носит гораздо более обоснованный характер. Тем не менее общий вопрос о том, как Дюркгейм оценивал соотношение солидарности, с одной стороны, и регуляции – с другой, в целом по-прежнему нуждается в углублении, прояснении и уточнении.

Дюркгейм безусловно различал социальную солидарность и социальную регуляцию, рассматривая их как автономные и вместе с тем взаимосвязанные явления. Это различие «способа, которым индивиды привязаны к обществу», и «способа, которым оно их регламентирует» [69, с. 288], имеет для него принципиальное значение. «...Общество, – пишет он, – это не только объект, привлекающий к себе, с неодинаковой интен-

¹ В различных трудах Дюркгейм использует термины «правила», «регламентация», «регуляторный орган» («organe régulateur»), «регуляторная функция» («fonction régulatrice»), «регуляторная власть» («pouvoir régulateur»), «регуляторные центры» («centres régulateurs»), «регуляторное воздействие» («action régulatrice»), «регулирующее влияние». В американской социологической традиции для обозначения проблематики, близкой к социальной регуляции, начиная с книги Эдварда Росса (1901), чаще используется термин «социальный контроль». При этом отношение Росса к идее солидарности, отличаемой от идей симпатии и социальности (*sociability*), было весьма скептическим: он считал ее «иллюзией» и благим пожеланием моралистов. См.: [111, с. 306–310, 402–405].

² См.: [55, с. 62–74 и др.; 114, с. 44–63; 67; 110; 79, гл. 6 и др.].

сивностью, чувства и деятельность индивидов. Оно также представляет собой силу, которая их регулирует» [69, с. 264]. Оба эти явления всегда были предметом его исследовательского интереса, хотя, вероятно, анализ первого из них носил более основательный и развернутый характер, чем последнего¹. Оценки взаимодействия и взаимовлияния этих двух явлений не были одинаковыми в различных трудах и в разные периоды его творчества. Его внимание сосредоточивалось то на одних, то на других аспектах этого взаимодействия. На раннем этапе его научного творчества, в его докторской диссертации, взаимосвязь между отмеченными двумя сферами он интерпретирует как наиболее тесную. Здесь Дюркгейм рассматривает правила, нормы (правовые, нравственные, религиозные) прежде всего как внешнее выражение, отражение, индикатор социальной солидарности². Согласно ему, эти правила формируются как ее результат, как следствие интенсивных, частых и длительных связей. «Существуют определенные способы воздействия друг на друга, которые, оказавшись более сообразными с природой вещей, повторяются чаще и становятся привычками; привычки затем, по мере того как они становятся сильнее, превращаются в правила поведения... Правило, стало быть, не создает состояние взаимной зависимости, в котором находятся солидарные органы, но только выражает его определенным и ясным образом в функции данной ситуации» [22, с. 340].

Таким образом, правила сохраняют связь с породившей их солидарностью, выступая в качестве ее индикатора. Право выступает как «видимый символ» социальной солидарности, который «воспроизводит» в организованной, кодифицированной форме наиболее существенные нравственные нормы, т.е. нравы; если же последние такую форму не обретают, значит, они носят второстепенный характер [22, с. 65, 67]. С развитием договорных отношений, сопровождающим органическую солидарность, регуляция («регламентация») «расширяется и усложняется» [22, с. 339]. Согласно дюркгеймовской теории, даже конкуренция, без которой существование общества невозможно, может не препятствовать формированию достаточно устойчивых правил при «нормальном» состоянии разделения труда и солидарности, роль которой – «не уничтожение конкуренции, но ее укрощение» [22, с. 340].

Вместе с тем правила («регламентация») в свою очередь выступают как фактор солидарности, а их отсутствие (аномия) – как фактор и, одновременно, показатель отсутствия солидарности (одна из аномальных форм разделения труда). Регулятивный элемент, представленный, прежде всего в юридических нормах, сливающихся первоначально с нравственными и религиозными, существует и при механической солидарности, и

¹ См.: [55, с. 99; 114, с. 45].

² «...Мы можем быть уверены, что найдем отраженными в праве все существенные разновидности социальной солидарности» [22, с. 66].

при органической¹. При этом, согласно Дюркгейму, при органической солидарности по сравнению с механической происходит, во-первых, прогрессирующая дифференциация норм, в частности между юридическими, нравственными и религиозными; во-вторых, увеличение объема регулятивной сферы, иными словами, правил становится больше, хотя при этом их предписания носят более общий, менее детальный характер; в-третьих, постепенная автономизация регулятивной сферы, которая становится более независимой по отношению к порождающей ее сфере солидарности, даже продолжая оказывать на нее воздействие.

Вообще, дифференциация, увеличение и автономизация регулятивной сферы (регламентации), при одновременном уменьшении ее жесткости и детальности, в истолковании Дюркгейма выступает как своего рода закон социальной эволюции. Чем более развито общество, тем больше в нем потребность в разнообразных правилах, которая должна удовлетворяться. Приверженность определенным правилам в определенной мере замещает прямую, непосредственную привязанность индивида к своему обществу (группе) и его членам или, точнее, выступает как посредник и промежуточное звено между ним и обществом.

В сравнении с докторской диссертацией Дюркгейма, в его работе «Самоубийство» регулятивная сфера выступает как более автономная по отношению к сфере солидарности. И это не случайно, так как данное исследование в целом посвящено современным («развитым») европейским обществам. В этом труде, как уже отмечалось, сфера солидарности и сфера регуляции рассматриваются как независимые переменные, хотя, разумеется, также взаимодействующие между собой. Самоубийство выступает здесь как функция определенного состояния этих относительно автономных сфер. В данном случае автор разделяет симметричные понятийные пары-антиподы: «эгоизм – альтруизм», с одной стороны, и «аномия – фатализм» – с другой. Первая пара понятий у него располагается на одной оси, вторая – на другой. Первая ось характеризует социальную солидарность, вторая – нормативную регуляцию. Эгоистическое самоубийство вызывается низким уровнем солидарности, аномическое – низким уровнем регуляции. «Эгоизм» означает минимальную («недостаточную») степень социальной солидарности, наиболее характерную для современных индустриальных обществ; «альтруизм» – максимальную («избыточную») ее

¹ Ср.: О механической солидарности: «Сходство сознаний порождает юридические правила, которые под угрозой карательных мер налагают на всех однообразные правила и обычаи; чем оно резче выражено, тем полнее социальная жизнь сливается с религиозной, тем ближе экономические институты к коммунизму» [22, с. 214]. Об органической солидарности: «...Повсюду, где ее наблюдают, встречают в то же время достаточно развитую регламентацию, определяющую взаимные отношения функций. Для существования органической солидарности недостаточно, чтобы была система органов, необходимых друг другу и ощущающих в целом свою солидарность. Нужно еще, чтобы способ, которым они должны сотрудничать, был определен заранее если не для всех возможных случаев, то, по крайней мере, для наиболее распространенных» [22, с. 339].

степень; оптимальное соотношение того и другого – «нормальную» степень солидарности. Соответственно, «аномия» – это нулевая или минимальная («недостаточная») степень нормативной регуляции; «фатализм» – ее максимальная («чрезмерная») степень; оптимальное соотношение обоих означает «нормальный» уровень регуляции. Отсюда проистекает и определенный количественный уровень самоубийств. Данную интерпретацию можно представить в виде следующей таблицы.

Таблица

Социологическое объяснение самоубийств Дюркгеймом

Степень солидарности	Процент самоубийств
Чрезмерно низкая – Эгоизм	Высокий
Чрезмерно высокая – Альтруизм	Высокий
«Нормальная»	«Нормальный»
Степень нормативной регуляции	Процент самоубийств
Чрезмерно низкая – Аномия	Высокий
Чрезмерно высокая – Фатализм	Высокий
«Нормальная»	«Нормальный»

Приведенная таблица (и, соответственно, интерпретация) отчасти воспроизводит и продолжает те, которые ранее были представлены в работах Ф. Бенара, Ф. Штайнера и М. Шеркауи¹. Но в сравнении с ними в ней есть и отличия. Во-первых, в данной схеме-интерпретации присутствует отсутствующее у названных аналитиков понятие «нормальной» степени солидарности и регуляции, обуславливающей «нормальный» уровень самоубийств. Дело в том, что по Дюркгейму самоубийства сами по себе не являются следствием и индикатором социальной патологии; патологическим, с его точки зрения, следует считать лишь их чрезмерное количество, характерное для современных обществ. Он исходит из того, что в каждый исторический период существуют «нормальные пропорции индивидуализма и альтруизма, соответствующие современным народам...» [69, с. 418]. Более того, любое общество, с его точки зрения, предполагает определенное сочетание эгоизма (индивидуализма), альтруизма, аномии и – добавим мы, следуя его логике, – фатализма: «Не существует морального идеала, который бы не сочетал – в пропорциях, меняющихся сообразно обществам, – эгоизм, альтруизм и некоторую аномию... Нет народа, у которого бы не сосуществовали эти три позиции общественного мнения, склоняющие человека к трем различным и даже противоположным направлениям. Там, где они взаимно умеряют друг друга, моральный фактор находится в состоянии равновесия, которое оберегает индивида от всякой мысли о самоубийстве» [69, с. 363]. Опираясь на свое представление о «суицидогенных течениях» («courants suicidogènes»), он полагает, что во всех обществах всегда существует определенный уровень этих течений,

¹ См.: [55, с. 50 и др.; 114, с. 44–59; 67, с. 113–118].

выражающихся в некотором количестве суицидов, которое можно признать «нормальным».

Во-вторых, в отличие от названных авторов, использующих для обозначения первой дюркгеймовской оси термин «интеграция»¹, мы используем в данном случае термин «солидарность». Чаше всего Дюркгейм в «Самоубийстве» использует оба эти термина как взаимозаменяемые, синонимичные. Помимо них, в тексте книги встречаются и другие тождественные им по значению слова и выражения, в частности «сплоченность» («cohésion»), «плотность» («densité»), «коллективная сила» («force collective»), «чувства симпатии и солидарности, влекущие нас к другому», «социальные связи» («liens sociaux») [69, с. 171, 210, 223, 226, 229 и др.]. Использование термина «солидарность» в данном случае представляется нам предпочтительным, так как позволяет зафиксировать преемственность, связь данного исследования Дюркгейма с предыдущим и последующими.

Кроме того, судя по использованию им термина «интеграция» в работе «О разделении общественного труда», он склонен иногда трактовать его шире, чем «солидарность». Вот два примера, наглядно демонстрирующих это. Обсуждая вопрос о том, является ли разделение труда существенным фактором социальной жизни, автор ставит задачу «определить, в какой мере *производимая им солидарность способствует общей интеграции общества* (выделено нами. – А.Г.)...» [22, с. 65]. В другом месте он утверждает относительно механической солидарности, что «*доля ее в общей интеграции общества* (выделено нами. – А.Г.) зависит, очевидно, от объема социальной жизни, который охватывает и регламентирует общее сознание» [22, с. 108]. В обоих высказываниях понятие интеграции явно трактуется как большее по объему, чем понятие солидарности. К тому же такое словоупотребление соответствует тому, которое утвердилось в современной социологии, рассматривающей интеграцию, со времен Толкотта Парсонса, как фундаментальное свойство и необходимую функцию социальной системы, включающие в себя солидарность наряду с другими элементами². Судя по всему, в дюркгеймовской теории, как и в парсонсовской, социальная интеграция включает в себя и собственно солидарность, и нормативно-регулятивную сферу. Такая трактовка данных терминов представляется нам не только более распространенной, если не общепринятой, но и более убедительной и вполне соответствующей духу и букве дюркгеймовской мысли.

Но и в «Самоубийстве» солидарность и регуляция, выступая как относительно автономные по отношению друг к другу сферы, тем не менее рассматриваются автором как явления взаимозависимые и взаимодействующие. В частности, анализируя эгоистические самоубийства, вызываемые чрезмерно низкой степенью социальной солидарности, он сравнивает

¹ Филипп Штайнер, в частности, рассматривает «интеграцию» и «регуляцию» в дюркгеймовской теории как элементы и процессы «социализации» [114, с. 44–63].

² См.: [107, с. 27, 36, 83, 96–101].

три религиозные конфессии: протестантов, католиков и иудеев. В процессе сравнения он рассматривает не просто доктринальные различия между этими тремя религиозными группами, а такие, которые носят регулятивный характер (соотносительная роль индивидуализма в каждой из них), которые обуславливают различный образ жизни и различную степень внутригрупповой солидарности. Последняя, в свою очередь, обратно пропорциональна проценту эгоистических самоубийств: самая высокая степень солидарности (иудеи) порождает наименьший процент; средняя (католики) – средний; самая низкая – наибольший процент. Таким образом, причинно-следственная цепочка, выстраиваемая в данном случае Дюркгеймом, схематически выглядит так.

Правила (содержащиеся в соответствующих доктринах нормы, регулирующие степень индивидуализма) \Rightarrow определенная степень солидарности \Rightarrow определенный процент самоубийств

Схема

Причинно-следственная связь между конфессиональной принадлежностью и процентом эгоистических самоубийств по Дюркгейму

Несмотря на то что в «Самоубийстве», как было отмечено, регулятивная сфера в общем трактуется Дюркгеймом как более автономная по отношению к сфере солидарности, чем в «О разделении общественного труда», тем не менее она в конечном счете здесь также выступает как выражение, индикатор, «знак» последней: «...Эти правила (юридические и моральные. – А.Г.) сами по себе лишь выражают и составляют часть целой области жизни; они проистекают из нее, но не устраняют ее. В основе всех этих максим существуют живые, реально действующие чувства, которые эти формулы резюмируют, но для которых они – лишь внешняя оболочка. Они не вызывали бы никакого отклика, если бы не соответствовали конкретным эмоциям и впечатлениям, распространенным в обществе... Знак несомненно представляет собой нечто;.. мы знаем теперь, какую важную роль он играет в интеллектуальном развитии. Но в конце концов это только знак» [69, с. 356]. Итак, хотя в «Самоубийстве» взаимная автономия сфер регуляции, с одной стороны, и солидарности – с другой, выступает более отчетливо, Дюркгейм и здесь склонен отдавать приоритет последней, подчеркивая, что именно она лежит в основе регулятивной сферы, выступающей в конечном счете как ее выражение, проявление, «знак».

В этой работе, как и в своей докторской диссертации, Дюркгейм обосновывает необходимость такого свойства правил, как «справедливость», под которой, по существу, понимает их легитимность; кроме того, он подчеркивает, что в современном обществе правила должны быть гибкими и способными к изменениям¹.

¹ См.: [69, с. 416].

Различение сфер солидарности и регуляции, так же как и акцент на их взаимосвязи, взаимодействии и взаимовлиянии, мы находим и в других трудах Дюркгейма. Это относится, в частности, к его курсу лекций «Моральное воспитание», изданному в виде отдельной книжки его последователем Полем Фоконне в 1925 г.¹ В данном курсе Дюркгейм выделяет три элемента нравственности (*moralité*), в сущности, совпадающей в его интерпретации с социальностью как таковой: «дух дисциплины»; привязанность индивида к социальным группам, частью которых он является; автономия воли. В качестве особенности первого элемента он отмечает то, что все нравственные (социальные) действия «соответствуют предустановленным правилам. Вести себя морально значит действовать согласно норме, определяющей поведение, которое необходимо в данном случае, даже до того как мы вынуждены принять решение. Область морали – это область долга, а долг – это предустановленное действие» [71, с. 22]. Специальное внимание в этих лекциях Дюркгейм уделяет рассмотрению альтруизма у ребенка, который он, в противовес давней традиции, оценивает как явление отнюдь не таинственное, иррациональное или сводимое к эгоизму, а как вполне фундаментальное и «естественное», во всяком случае, ничуть не менее укорененное в природе человека, чем эгоизм.

Солидарность и регуляцию в качестве автономных и взаимосвязанных явлений Дюркгейм рассматривает и в своем известном курсе лекций, опубликованном впервые в 1950 г. под названием «Лекции по социологии»².

В последнем крупном труде Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) [72] эти две сферы также в центре его внимания. В сущности, все его исследование приводит к выводу о том, что две главные функции религии, включая и светские культы, состоят, во-первых, в поддержании и укреплении социальной (групповой) солидарности, во-вторых, в создании и воссоздании правил, воплощенных в идеалах и традициях, превращающихся друг в друга. В данном труде эти две сферы вновь сближаются, что вполне объяснимо, так как в обществах австралий-

¹ См.: [71]. Долгое время считалось благодаря Фоконне, что в данном случае речь идет о курсе лекций, впервые прочитанном Дюркгеймом в Париже в 1902–1903 гг. Но эта датировка работы сомнительна, а точная затруднительна. По-видимому, речь идет о смеси разных лекций, читавшихся в разные годы. По утверждению Бенара, Дюркгейм в разные годы шесть раз читал курс с таким названием и, вероятно, впервые стал читать его еще в 1898–1899 гг. в Бордо. См.: [55, с. 124]. См. также: [79, с. 570, прим. 3].

² В сведения относительно места и времени данного курса лекций в последнее время также были внесены некоторые уточнения. Турецкий социолог и правовед Хусейн Навиль Кубали, издавший этот курс, утверждал, ссылаясь на информацию, полученную им от Марселя Мосса, который передал ему рукопись, что курс был прочитан Дюркгеймом в Бордоском университете между 1890 и 1900 гг., затем повторен в Сорбонне в 1904 и 1912 гг., а незадолго до смерти изложен в нескольких лекциях [95, с. 5]. Согласно Марселю Фурнье, в действительности речь в данном случае идет о курсе, прочитанном Дюркгеймом в Бордо с ноября 1898 г. по июнь 1900 г. [79, с. 275, прим. 4].

ских аборигенов, изучению которых он посвящен, согласно его теории, господствует «механическая» солидарность. А в обществах такого типа регулятивная сфера почти слита с ней, групповые представления, нормы и ценности почти растворены в коллективном сознании, под которым Дюркгейм понимает «совокупность коллективных верований и чувств». Особенно важное значение здесь он придает символическому аспекту регуляции.

Аномия и гетерономия: От Дюркгейма к Мертону и обратно

Один из аспектов темы регуляции у Дюркгейма – проблема ее отсутствия, нарушения или слабости, т.е. аномии. Некоторые аналитики считали, что аномия – центральное понятие его социологии. Но после фундаментального исследования теории аномии, проведенного Филиппом Бенаром или, точнее, благодаря ему¹, сторонников данной точки зрения сейчас найти довольно трудно. У самого Дюркгейма это понятие, занимавшее важное место в его ранних трудах, исчезает после 1902 г., когда он использовал его в предисловии ко второму изданию книги «О разделении общественного труда» [21]. Участники дюркгеймовской школы его не использовали; исключение составляет лишь Франсуа Симиан, который в одной из рецензий, опубликованной в 9-м томе «Социологического ежегодника», употребил выражение «экономическая аномия» для обозначения свободной конкуренции².

Но неиспользование понятия аномии Дюркгеймом не означало отказа от него. Так же как исчезновение термина «солидарность» из его трудов не означало исчезновения этого понятия, полностью сохранившего свое значение и лишь приобретшего другие терминологические обличья, аномия как тема и исследовательская проблематика продолжала волновать его до конца его жизни³. В свою очередь, данная тема составляла для него лишь часть, или аспект, более широкой темы, а именно темы социальной регуляции. Именно то значение, которое он придавал последней, обусловило и значение аномии в его теории. Иными словами, *отсутствие правил важно прежде всего потому, что важны сами правила*.

Согласно Дюркгейму, социальная регуляция, проистекающая из социальной солидарности, в свою очередь, предназначена главным образом для обеспечения этой солидарности. В самом общем виде правила – это определенные «способы мышления, деятельности и чувствования» [20, с. 413]. Они регулируют и социально-морфологические факты, относящиеся к структуре и размерам социальных групп, и социально-физиологические факты (институты, их структура, функции, взаимодействие), и поведение индивидов, групп и масс. Соответственно, аномия, т.е. отсутствие,

¹ См.: [55, с. 127–130 и др.].

² См.: [114, с. 62].

³ «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились» – так формулировал проблему аномии в своем последнем фундаментальном труде Дюркгейм [72, с. 610–611].

ослабление авторитета или воздействия правил, является фактором дезинтеграции и разрушения общества как такового. Особенно опасна она тем, что усугубляет проблемы, вызываемые быстрыми социальными изменениями, даже если они необходимы. Вместе с тем она чревата тем, что в подобном состоянии все, что связано с биопсихической природой человека, его потребностями, желаниями, страстями, импульсами, эмоциями и т.п., не находя вне себя никакого регулирующего, ограничивающего, обуздывающего начала, оказывает разрушительное воздействие и на индивидов, и на общество.

По Дюркгейму, самоубийцы аномические, так же как и эгоистические, страдают от того, что можно перевести как «болезнь беспредела» («le mal de l'infini») [69, с. 324]¹. Но если у последних это главным образом болезнь, затрагивающая интеллект, то у первых – «беспредель желания» («l'infini du désir») [69, с. 324]², меланхолии, возбуждения. Как и у Фрейда, у Дюркгейма биопсихическая природа человека выступает как мустанг, как дикая необузданная лошадь, которая без всадника в лице общества и культуры несется вскачь куда попало, навстречу своей гибели.

Своей популярностью понятие аномии после Дюркгейма в значительной мере обязано работам американских социологов, прежде всего – широко известным трудам об аномии Роберта Мертон³. Но относились ли они собственно к теории аномии? На этот вопрос, вероятно, следует ответить отрицательно. Филипп Бенар в упомянутом историко-социологическом исследовании данного явления вполне убедительно доказал, что понятие аномии у Мертон (а вслед за ним – и у ряда других исследователей) туманно и (или) бесполезно⁴.

В самом деле, в трактовке Мертон это понятие становится гораздо более неопределенным, чем у Дюркгейма, а необходимость и уместность его использования в теории американского социолога вызывают большие сомнения. Мертон с сожалением констатирует расширение объема и одновременно усиление неопределенности понятия аномии, но при этом сам вносит вклад и в то и в другое. Иногда он ссылается на дюркгеймовский смысл термина как на безнормность, что несомненно соответствует тому смыслу, который ему придавал французский социолог, и вроде бы соглашается с ним. Иногда же он трактует его как синоним девиантного поведения или как близкий к последнему. Однако девиация, например преступность, может вполне сочетаться с «нормальным» нормативным регулированием и может даже укреплять его, вызывая сильную реакцию со стороны «коллективного сознания». (Одно дело – вакуум в норматив-

¹ Следует отметить, что вопреки некоторым неточным интерпретациям эта «болезнь беспредела», по Дюркгейму, – не сама аномия, а ее *следствие*.

² Дюркгейм использует также выражение «страсть беспредела» («la passion de l'infini») [69, с. 287].

³ См.: [30, гл. 6, 7].

⁴ См.: [55, с. 18; гл. 3].

ной системе, другое – отклонение от нее.) Мертон признает возможность подобной ситуации, но это ничего не меняет в его базовых положениях.

Основное внимание Мертона направлено на анализ рассогласования и конфликта между нормативными системами. Более конкретно, речь идет о конфликте между нормативно предписанными целями, с одной стороны, и нормативно же регулируемые средствами достижения этих целей – с другой. Это явление Мертон констатирует в современных ему США, в которых нормы, предписывающие в качестве цели успех каждого члена общества, сталкиваются с нормами, ограничивающими достижение этой цели лишь социально одобряемыми, законными средствами. Эту проблему индивиды решают (или на нее реагируют) одним из пяти описанных им и ставших хрестоматийными способов, а именно посредством «конформности», «киновации», «ритуализма», «ретретизма» и «мятежа»¹. Но к чему именно адаптируются в данном случае индивиды, в какой сфере имеют место расхождения, описываемые американским социологом? Эту сферу он обозначает по-разному: то как «социальную структуру», то как «культурную структуру», то как «регулирующую структуру» («regulatory structure»), то как «культурные образцы» («culture patterns»), то как «образцы культурных ценностей» («patterns of cultural values»)². Иногда он говорит о расхождении между «культурными целями» и «институционализированными нормами» или «институционализированными средствами» их достижения, рассматривая и те и другие как элементы «социальной структуры»³.

Сама эта ситуация, на которую индивиды реагируют одним из пяти выделенных Мертоном способов, в его интерпретации выглядит то как аномия, то как «ведущая» к ней, «создающая» ее или как «предрасположенность к аномии» («strain toward anomie») (и заодно – к девиантному поведению)⁴. Иногда, как уже отмечалось, он, вслед за Дюркгеймом, трактует состояние аномии как синоним безнормности, но в других случаях последняя выступает у него как «компонент» аномии⁵.

Тем не менее, несмотря на отмеченные туманность, расплывчатость и противоречивость данной теории Мертона, она сыграла важную позитивную и стимулирующую роль. Она явилась существенным вкладом в развитие социологической теории нормативных систем и девиантного поведения. Но не аномии! В известных его трудах, заголовки которых содержат слово «аномия», речь вообще о ней почти не идет. Да и особой нужды в этом понятии в них нет.

Последние два утверждения в полной мере относятся не только к широко известным классическим трудам Мертона, формально посвящен-

¹ См.: [30, с. 254–277]. Ср.: [105, с. 193–211].

² См.: [30, с. 245–248, 254, 277–278 и др.]. Ср.: [105, с. 186–188, 193, 211 и др.].

³ См.: [30, с. 246–247 и др.]. Ср.: [105, с. 187–188 и др.].

⁴ См.: [30, с. 277–278, 307 и др.]. Ср.: [105, с. 211–212, 236 и др.].

⁵ См.: [30, с. 292]. Ср.: [105, с. 223].

ным аномии и вошедшим, в частности, в его книгу «Социальная теория и социальная структура», но и к его статье 1995 г. в книге, посвященной «Роберту Мертону, живой легенде» и озаглавленной «The legacy of anomie theory». Первую часть книги, включающей только эту статью, редакторы назвали «Мертон размышляет о теории аномии». Но в самом тексте, который носит характер интеллектуальной автобиографии, автор ни формально, ни содержательно почти *не размышляет о теории аномии*. Он озаглавил ее «Структура возможности: Возникновение, распространение и дифференциация социологического понятия, 1930–1950-е годы». И в самом деле, помимо вынесенной в заголовок «структуры возможности», речь в статье идет о таких понятиях, как «дифференциальный доступ к возможностям» («differential access to opportunities»), «социально структурированные возможности» («socially structured opportunities») и т.п., но понятие аномии почти не встречается¹. Правда, мы находим в ней упоминание ранее использовавшегося автором осторожного выражения «предрасположенность к аномии» («strain toward anomie»), а также довольно туманной категории «парадигма аномии-и-структуры-возможности» («paradigm of anomie-and-opportunity-structure»)². Кроме того, Мертон ссылается на некоторые известные работы об аномии, вышедшие уже после его известных трудов о ней, включая посвященную им статью Филиппа Бенара 1978 г. [56]³ (хотя содержание ее, так же как и упомянутая выше книга Бенара с критическим анализом мертоновских воззрений, остаются вне его внимания и рассмотрения). Конечно, можно указать на то, что сюжеты, которых касается автор, *связаны* с проблематикой аномии, но с не меньшим основанием можно увидеть их связь с рядом других проблемных областей. Знакомство со статьей позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на присутствие (редкое) в тексте статьи слова «аномия» или выражений, включающих это слово, как и в предыдущих работах Мертона, посвященных аномии, содержательно речь в статье идет не о ней.

А что же в действительности анализирует Мертон, если не аномию? На самом деле, объектом его анализа является *не аномия*, т.е. *безнормное* состояние, а ситуация *гетерономии*. Причем последний термин здесь следует понимать не в кантовском смысле, не в качестве антонима автономии⁴, а скорее в качестве антонима *гомомии*, т.е. нормативной однородности. В данном случае гетерономия означает разнообразие, разнородность и противоречивость нормативных систем.

¹ См.: [104].

² См.: [104, с. 10–11, 15, 30].

³ То же вызывающее удивление невнимание к действительно серьезному анализу его взглядов на аномию, осуществленному Бенаром, обнаруживается и в предисловии Мертона к книге «Будущее теории аномии» (1997). См.: [103, с. IX–XII].

⁴ Кстати, именно кантовской автономии противопоставил понятие аномии Жан-Мари Гюйо, первым использовавший его в социальной науке, хотя и в значении, совершенно отличным от того, которое затем ему придавал Дюркгейм. См.: [84, с. 230].

В этом смысле термин «гетерономия» в свое время использовал Габриэль Тард, рассматривая ее как результат того, что он называл «модернизацией морали». «...Мораль всегда будет гетерономной или ее не будет вообще» [117, с. 25], – предсказывал он. Таким образом, мертоновский анализ рассогласований и конфликта нормативных систем подтверждает предсказание Тарда. Именно гетерономия, а не аномия является объектом этого анализа. Помимо прочего, Мертон продемонстрировал, что гетерономия действительно чревата девиантным поведением, и это в определенных пределах «нормально». Любые нетрадиционные, нетоталитарные, плюралистические, индустриальные и постиндустриальные общества оказываются в определенной степени и форме гетерономными, что, впрочем, не означает отсутствия в них общего ценностно-нормативного ядра.

Расширение объема понятия «аномия» было связано и с тем, что после Дюркгейма в определенный период оно стало модным; отчасти поэтому и самого французского социолога в течение определенного времени стали зачастую рассматривать как теоретика именно этого явления. Постепенно аномию стали трактовать как синоним не только девиации, но и социальной дезорганизации, социальной патологии, дезинтеграции, кризиса и т.п. В нее стали включать что угодно, так что она превратилась в понятие без определенных границ. Все соглашались с тем, что это что-то нехорошее, но расходились в том, что именно оно собой представляет. Аналитики нередко смешивали собственно аномию, т.е. явление, относящееся к регулятивной сфере (культурным образцам, правилам, нормам, ценностям), с одной стороны, и сопровождающие ее явления, ее причины, источники и последствия – с другой. Все это порождало специфический семантический хаос и снижение эвристической ценности данного понятия. В лучшем случае оно оказывалось бесполезным, в худшем – вредным, и в любом случае – требующим применения «бритвы Оккама». Правы, на наш взгляд, те, кто утверждает: «Полезность понятия (аномии. – А.Г.) для изучения общества лучше всего сохраняется тогда, когда его развитие совместно с его исходным определением» [68, с. 167].

Во многих постдюркгеймовских интерпретациях, включая интерпретацию Мертона, оказывается, что неаномических обществ и (или) ситуаций не бывает, что вся социальная жизнь – сплошная аномия, и фактически любое «нормальное» современное общество содержит в себе ту или иную форму и степень «аномии». Подлинное значение этого понятия неотделимо от его включенности в теорию социальной регуляции, или нормативной системы, каковым оно и было у Дюркгейма. Без осознания того, что аномия – феномен, относящийся к регулятивной сфере, именно к ней, и только к ней, это понятие лишено смысла. Кроме того, всегда важно отличать аномию от гетерономии: хотя и та и другая относятся к сфере регуляции, это разные явления.

Правила, традиции и идеалы

Регулятивная сфера в дюркгеймовской трактовке выступает в двух формах. Первая – это правила (нормы, ценности, символы), которые уже сложились и приобрели традиционный характер; вторая – те, которые находятся *in status nascendi*, которые только формируются и заключены в *идеалы*; последние, даже не будучи реализованными, играют важную регулирующую роль¹. Ритмическое чередование этих двух регулятивных форм – *традиций* и *идеалов* – выступает у Дюркгейма в качестве своего рода закона социальной эволюции.

В своем докладе на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) он утверждал, что в историческом развитии наблюдается чередование двух типов сменяющих друг друга периодов: «креативных», или «новаторских», с одной стороны, и «обычных» – с другой². «Креативные» периоды – это те, в которые создаются великие идеалы, стимулирующие развитие обществ. В истории Европы таковыми, в частности, были «...великий христианский кризис; движение коллективного энтузиазма, толкавшее в XII–XIII вв. в Париж любознательных европейцев и породившее схоластику; Реформация и Возрождение; революционная эпоха (имеется в виду эпоха Великой Французской революции. – А.Г.); великие социалистические потрясения XIX в.» [25, с. 305]. Это время интенсификации социальной жизни, коллективного эмоционального «возбуждения» («effervescence») и более тесного сближения между людьми. Эгоистические и повседневные заботы отступают на второй план. Индивиды забывают о собственных интересах, полностью растворяясь в жизни общества (группы). Идеальное в такие периоды почти сливается с реальным, и «у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой земле» [25, с. 305]. Затем коллективная экзальтация проходит, социальные связи становятся менее интенсивными, и индивиды возвращаются к обычной жизни. Все, что было сказано, сделано, продумано, прочувствовано в предыдущий период «плодотворной бури» (выражение Дюркгейма), сохраняется, но уже в качестве воспоминания. Идеалы уже не смешиваются с реальностью, а отдаляются от нее. Они бы быстро угасли, если бы время от времени не оживлялись. Этому служат разного рода публичные праздники, церемонии, религиозные и светские ритуалы, манифестации и т.п. Происходит традиционализация идеалов, их перенесение из близкого будущего в более или менее отдаленное прошлое. Со временем идеальное вновь оживляется, актуализируется в той или иной форме, приближается к реальному, затем опять отдаляется от него и т.д.

¹ «Общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала», – писал Дюркгейм [72, с. 603].

² См.: [25, с. 304–307]. Подробней об этом см. в наших работах: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

Регулятивная роль традиций и идеалов, по Дюркгейму, чрезвычайно важна. Они составляют фактически две разновидности единого регулятивного механизма и изолированно друг от друга не могут быть поняты. Они близки между собой в ряде аспектов. И те и другие – носители, воплощение, вместилище правил, норм, ценностей и символов. И те и другие содержат в себе элемент священного. И те и другие опираются на чувства уважения и морального долга. И те и другие имеют общий источник – общество. Наконец, они могут превращаться и превращаются друг в друга.

Необходимо отметить, что указанное чередование «новаторских» и «обычных» эпох у Дюркгейма не совпадает с описываемыми им регулярными ритмами концентрации и дисперсии в жизни австралийских аборигенов (этот момент специалисты обычно упускают из виду), у которых периоды обычной повседневной жизни, когда люди живут малыми группами, рассеянно и изолированно друг от друга, сменяются периодами общих собраний, празднеств и церемоний, в том числе знаменитых праздников *коррбори*, в которых коллективное волнение и страсти носят бурный, безудержный характер¹. Дело в том, что последние периоды у австралийцев совсем не относятся, в дюркгеймовской терминологии, к «креативным», или «новаторским»; в данном случае речь идет не о создании идеалов, а о коллективном воспоминании о них и их регулярном ритуальном *воссоздании*. Это идеалы ритуализованные, традиционализированные, превращенные в традиции. Согласно дюркгеймовской логике, их уместно уподоблять европейским традиционным религиозным или гражданским праздникам и ритуалам, но не «креативным» периодам и ситуациям. Коллективное волнение, «возбуждение» имеет место и при *создании* идеалов, когда они выступают в качестве регулятивных инноваций, и при их *воспроизведении*, когда они выступают в качестве традиций, хотя интенсивность этого возбуждения в последнем случае меньше, а последствия не столь значительны.

Сказанное позволяет лучше понять дюркгеймовскую трактовку соотношения регуляции, солидарности и социального «возбуждения» («effervescence»), которая нередко становилась предметом рассмотрения². В реконструированном виде логика Дюркгейма в данном вопросе, на наш взгляд, выглядит следующим образом.

1. В целом существует три разновидности «возбуждения» («effervescence»): а) «новаторское», «креативное» («créatrice») в новаторские периоды, когда происходит формирование новых идеалов; б) «обычное», традиционное, в «обычные» периоды, когда происходит воспроизведение этих идеалов (ритуалы, праздники, церемонии и т.п.); в) связанное с «болезнью беспредела» («mal de l'infini»), разгулом неконтролируемых стремлений, страстей и желаний, упадком регуляции и солидарности.

¹ См.: [72, с. 307 и др.]. Последователь Дюркгейма Марсель Мосс описывал подобные процессы в жизни эскимосских обществ. См.: [100].

² См., например: [115, с. 59–63; 113].

Все три разновидности «возбуждения» потенциально чреваты аномическим состоянием, поскольку эмоциональная сфера сама по себе способна к ослаблению и разрушению регулятивных механизмов. Но только третья из них непосредственно связана с этим состоянием, вызывается им и в свою очередь влияет на него.

2. «Креативные» периоды наступают тогда, когда регулятивная и солидаризирующая роль прежних правил, заключенных в традиции, ослабевает. Возникающее при этом «возбуждение» может оказывать негативное воздействие на регуляцию, но, следует уточнить, главным образом на ту, которая основана на прежних, традиционных правилах. Напротив, именно отказ от последних в такие периоды может способствовать поддержанию и укреплению социальной солидарности, а следование им – подрывать ее.

3. Коллективное «возбуждение», основанное на отказе от прежних, традиционных правил и вдохновляемое новыми, заключенными в идеалах, может позитивно влиять на поддержание и укрепление и социальной солидарности, и регуляции, которая ее обеспечивает.

Такая «антисипаторная», предвосхищающая регуляция посредством нереализованных идеалов, будучи вполне реальной и эффективной, чревата все же аномическим состоянием, так как на какое-то время прежние правила уже перестают действовать, а новые, приходя им на смену, в течение некоторого времени действуют в режиме потенциальном, или виртуальном.

4. В «обычные» периоды эмоциональное «возбуждение», сопровождающее разного рода регулярно повторяемые ритуалы, праздники, церемонии, религиозные или гражданские, – все то, что составляет элементы традиционализированных идеалов, идеалов воссоздаваемых, опрокинутых в прошлое, – выполняют и солидаризирующую, и регулятивную функции, в той мере, в которой они пользуются авторитетом и уважением индивидов. При этом сила и размах такого «возбуждения» не столь значительны, как в «новаторские» эпохи формирования идеалов.

5. Аномия и кризис в современных европейских обществах заключаются не в переходе от традиционализма (который нежизнеспособен) к рационализму и индустриализму (сам по себе этот переход необходим, «нормален» и плодотворен), а в затянувшейся пустоте, неопределенности регулятивной сферы, отсутствии эффективной замены традиционных норм и ценностей иными, заключенными в идеале. Не «возбуждение» вызвало падение традиций: оно скорее следствие, чем причина. Наоборот, упадок последних вызвал разгул страстей (как эгоистических, так и альтруистических) и потребность в этой замене.

Солидарность социальная и солидарность человеческая

Каковы, по Дюркгейму, границы того общества, которое солидаризирует и регулирует? В принципе для него в качестве обществ выступают

социальные и групповые образования самого разного масштаба: от малой группы и семьи до глобальных обществ и человечества. Различия между ними – лишь в степени и не носят принципиального характера; все они составляют ступени социальности человека. Он утверждает: «Семья, общество, человечество представляют различные фазы социальной и моральной эволюции, которые подготовили друг друга; следовательно, соответствующие группы могут располагаться друг над другом, не исключая друг друга. Так же как каждая из них играет свою роль в ходе исторического развития, они взаимно дополняют друг друга в настоящее время; каждая выполняет свою функцию... Человек морально неполноценен, если не подчинен этому тройственному воздействию» [71, с. 56].

Тем не менее, согласно Дюркгейму, человечество в сравнении с отечеством имеет тот недостаток, что оно не является «сформированным обществом», т.е. обладает менее высокой степенью реальности. Человечество – это скорее идеальное образование, *«desideratum»*, «абстрактный термин, которым мы обозначаем совокупность государств, наций, племен...» [22, с. 57]. Отсюда вывод, отчасти противоречащий тому, который сформулирован в предыдущем абзаце: «...Поведение морально только тогда, когда его цель – общество, имеющее свой собственный облик и индивидуальность. Как человечество сможет обладать этим качеством и выполнять эту роль, если оно не является сформированной группой?» [22, с. 58].

Таким образом, хотя человечество и представляется Дюркгейму обществом, но лишь идеальным, желаемым, не реальным и даже не гарантированным. Соответственно, такой же он видит и общечеловеческую солидарность. И человечество, и его солидарность выступают в его трактовке скорее как идеал, чем как реальность.

Тем не менее Дюркгейм признает существование и важное значение надгрупповых, общих, универсальных норм, ценностей и соответствующих обязанностей, которые он характеризует как «общие обязанности, не зависящие ни от какой социальной группировки»¹. «Я должен уважать жизнь, собственность, честь себе подобных даже тогда, когда они не являются ни моими родственниками, ни моими соотечественниками. Это наиболее общая сфера всякой этики, поскольку она не зависит ни от каких локальных или этнических условий» [70, с. 142], – пишет он. Таким образом, утверждая, что солидарность ограничена более или менее узкими рамками отдельных групп и обществ, Дюркгейм признает существование универсальных правил, в которых человечество выступает как фундаментальный регулятивный принцип, действующий в различных обществах с их собственными, отдельными солидарностями.

В процессе социальной эволюции Дюркгейм констатирует рост универсализма в регулятивной сфере, расширение сферы действия надгруп-

¹ См.: [70, урок 10 и др.].

повых моральных правил и обязанностей. В «низших» обществах они не только не составляют кульминационный пункт, но находятся лишь «на пороге этики». Наоборот, мораль в них целиком и полностью сводится к групповой морали и тождественна ей. Нарушение групповых норм сурово подавляется: «Подлинные преступления тогда – это те, которые направлены против семейного, религиозного, политического порядка. Все, что угрожает политической организации общества, всякая оплошность по отношению к публичным божествам, являющимся не чем иным, как символическими выражениями государства, всякое нарушение семейных обязанностей караются наказаниями, которые могут быть ужасными»¹.

С развитием цивилизации, особенно после возникновения и утверждения христианства, происходит «настоящая перестановка (intersion), переворот (renversement) в иерархии обязанностей» [70, с. 143]. В наиболее развитых, цивилизованных обществах нормы, ценности, обязанности и чувства, относящиеся к индивиду, человеческой личности, человеку как таковому, занимают ведущее место. «Дело в том, – пишет Дюркгейм, – что те чувства, объектом которых является человек, человеческая личность, становятся очень сильными, в то время как те, что связывают нас непосредственно с группой, отходят на второй план. Группа сама по себе и для самой себя больше не кажется нам обладающей ценностью. Это лишь средство реализовать и развить человеческую природу, как того требует идеал времени. Это главным образом та цель, по отношению к которой все остальные носят второстепенный характер. Вот почему человеческая мораль возвысилась над всеми другими» [70, с. 144].

Таким образом, человек и человечество как норма, ценность, регулятивный принцип оказываются, по Дюркгейму, гораздо более реальными и действенными, чем общечеловеческая солидарность, чем общество-человечество. Это вместе с тем означает, что в *его теории универалистский потенциал регулятивной сферы (правил) оказывается более высоким, чем тот, что присущ социальной солидарности*.

Несмотря на то что теория регуляции у Дюркгейма разработана менее основательно, чем теория солидарности, значение, которое он придавал регулятивной сфере, ничуть не меньше того, которое он приписывал солидарности. Именно эта сфера, представленная в правилах: эффективных, справедливых, пользующихся уважением, гибких и универсальных, возвышающих индивида над его группой и превращающая его из кланового существа в человека, – определяет высокое место общества на лестнице социальной эволюции.

Тезис об органической солидарности у Дюркгейма вряд ли можно считать доказанным, так же, впрочем, как и опровергнутым. Что касается механической солидарности, то она характерна для всех обществ, включая общества животных, и дюркгеймовская теория еще раз это подтверждает.

¹ См.: [70, с. 143].

Хотя позиция Дюркгейма в целом носит противоречивый характер, все же следование правилам оказывается у него не менее, а возможно, и более важным фактором социального поведения, чем принадлежность к группе и солидарность с ней.

Фридрих Хайек: Абстрактные правила и конкретные солидарности

Фридрих Хайек – антирационалистический рационалист

Фридрих Август фон Хайек был, как известно, выдающимся экономистом, лауреатом Нобелевской премии по экономике 1974 г. Кроме того, он автор многочисленных трудов в области социологии, эпистемологии социальных наук, философии, политической науки, психологии и т.д. Его вклад в развитие этих дисциплин, их принципиальных теоретико-методологических оснований чрезвычайно значителен и требует еще серьезного осмысления, анализа и оценки.

Хайек был убежденным и последовательным приверженцем либерализма, обоснованию которого в социальных науках и в социальной практике он посвятил свой дар мыслителя и ученого. Основной принцип либерализма в его истолковании сводится к тому, что, «организуя ту или иную область жизнедеятельности, мы должны максимально опираться на спонтанные силы общества и как можно меньше прибегать к принуждению» [41, с. 21].

Опираясь на этот принцип, Хайек постоянно и неустанно, на протяжении многих лет, доказывал, во-первых, преимущество спонтанной социальной эволюции, неразрывно связанной с рыночной экономикой и основанной на спонтанно формирующихся традициях, во-вторых, пагубный характер веры в возможность радикального преобразования мира, независимо от того, какими рациональными или нравственными намерениями оно мотивируется. Эту ложную и губительную веру он обозначает как «конструктивизм». «Конструктивизм» в его истолковании выступает в самых различных теоретических и практических формах, но главной из них является социализм в марксистской и нацистской версиях. Необходимо подчеркнуть, что Хайек всю жизнь шел «против течения»: в эпоху, когда широкие массы интеллектуалов во всем мире были очарованы верой в социалистический идеал, обоснование и пропаганда его взглядов требовали немалого интеллектуального мужества, честности и упорства.

Выступая против «конструктивизма», Хайек обосновывает спонтанность социальной эволюции, непреднамеренный характер большинства возникших в ее ходе ценностей и институтов, а отсюда – тщетность и пагубность попыток их тотального и рационального проектирования и переустройства. На институты можно рационально воздействовать, но только частично, в ограниченной мере, а самое главное – только опираясь на заложенные в них спонтанные тенденции.

Эти положения Хайек обосновывает в самых разных своих трудах и с помощью самых разнообразных аргументов. Он постоянно апеллирует к разуму для того, чтобы доказать ограниченность возможностей разума в его попытках перестроить, спроектировать заново социальную реальность. Он пишет, в частности: «На любой стадии нашей эволюции система ценностей, в которой мы родились, поставляет нам цели, которым наш разум должен служить. Эта данность ценностной системы координат означает, что, хотя мы всегда должны стараться улучшать наши институты, мы никогда не можем ставить своей целью перестроить их в целом, и в наших усилиях улучшить их мы должны согласиться с тем, что многого не понимаем. Мы всегда должны действовать в рамках тех ценностей и институтов, которые созданы не нами» [86, с. 63]. Сама длительность существования определенных институтов означает, что они являются результатом, хотя и не окончательным и безусловным, своего рода естественного отбора в данной области: «Отнюдь не допуская, что те, кто создавал институты, были мудрее, чем мы, эволюционная точка зрения основана на понимании того, что результат экспериментирования многих поколений может заключать в себе больше опыта, чем тот, которым может обладать одно» [86, с. 62].

Вместе с тем, выступая против чрезмерных претензий, «высокомерия» разума, присущих социалистам, Хайек никоим образом не выступает против разума, «примяемого должным образом». Под последним он понимает такой разум, который учитывает собственную ограниченность, умеющий самого себя подчинять законам разума и осознающий, что «порядок, возникающий независимо от чьего бы то ни было замысла, может намного превосходить сознательно вырабатываемые людьми планы» [42, с. 18]. Кроме того, разум, хотя и осторожно и постепенно, может исследовать, критиковать и обосновывать отказ от традиционных принципов и институтов.

Конечно, его антирационалистские высказывания, многократно повторяемые утверждения об ограниченности возможностей разума не должны вводить нас в заблуждение. Они направлены против онтологического рационализма, основанного на представлении о человеке как о существе исключительно или преимущественно разумном, способном сознательно управлять социальной реальностью и проектировать ее по своему разумению. Их радикализм в значительной мере объясняется полемикой с «конструктивистским рационализмом», утопизмом и «пагубной самонадеянностью» социалистов, уверовавших в возможность и необходимость тотального дизайна, проектирования и перепроектирования социальных институтов.

Основываясь на разуме, Хайек демонстрирует ограниченность возможностей разума в сравнении со спонтанно формирующимися традиционными культурными формами. Он стремится преодолеть традиционную дихотомию разума и традиции, доказывая, что подлинный и «должным

образом» применяемый разум предполагает опору на традиционные институты и ценности. Несомненно, сам Хайек также является *рационалистом, но эпистемологическим*: его методология рациональна и даже ультра-рациональна, настолько, что *он средствами разума стремится доказывать ограниченность познающего разума и рационально объяснить иррациональный характер социальной жизни*.

Точно так же до него Фрейд, демонстрируя иррациональность человеческой природы, был ультра-рационалистом в объяснении этой иррациональности; таким же образом он стремился рационально объяснять все аспекты человеческого поведения, включая даже простые оговорки. В связи с этим следует подчеркнуть, что, обосновывая преимущество традиции перед разумом, Хайек, разумеется, никоим образом не является сторонником традиционалистской идеологии. Он подчеркивает изменчивость традиций, значение рациональной критики традиции, хотя и предполагающей последнюю в качестве одного из критериев этой критики.

Общество солидарности и общество правил

С точки зрения Хайека, слова «общество» и «социальное» отличаются столь большой многозначностью и запутанностью, что отравляют язык и приносят большой вред науке и практике. Именно поэтому в определенный момент он дал себе зарок никогда не употреблять их [42, с. 189]¹; правда, ему это все же не удалось. Прилагательное «социальное», утверждает он, «вероятно, стало самым бестолковым выражением во всей нашей моральной и политической лексике» [42, с. 197]². Что касается существительного «общество», то оно сделалось удобной этикеткой для обозначения любой группы людей. Главный его изъян, по Хайеку, состоит в том, что оно скрывает фундаментальное различие между двумя разными и даже противоположными типами социальных образований.

Первый тип – это малая группа, родственная или семейная группа, клан, племя и т.п. Их деятельность регулируется взаимосогласованными целями и волей их членов и основана на солидарности. Общие цели полезны только для совместных действий в группах такого рода или в чрезвычайной ситуации. Другой тип Хайек часто называет «расширенным порядком человеческого сотрудничества» или просто «расширенным порядком». Он основан на том, что его участники, «преследуя разные индивидуальные цели, соблюдают одинаковые правила поведения» [42,

¹ Правда, он все равно не смог обойтись без использования этих слов, причем не только при обсуждении их изъянов, но и во многих других случаях. Тот же результат наблюдается и у более поздних теоретиков, призывающих отказаться от понятия «общество»: во-первых, к их призывам не спешат прислушиваться, во-вторых, они сами не могут часто от него избавиться, рассуждая, в частности, примерно так: «В современном *обществе* нужно отказаться от понятия “общество”».

² См. о том же: [43, с. 247–248].

с. 196]¹. Величайшая социальная трансформация, знаменовавшая вступление собственно в эру, или состояние, цивилизации, «состоит в переходе от общества личных контактов (или по крайней мере от общества малых групп, где все могли опознать друг друга) к открытому абстрактному обществу², скрепленному не общими целями, а подчинением общим для всех абстрактным правилам» [43, с. 485].

Хайек резко противопоставляет общество, основанное на правилах, обществу, основанному на солидарности. Общая иерархия ценностей, единство целей не являются необходимыми для интеграции индивидуальных усилий в общий порядок. «Великое общество не имеет ничего общего и, фактически, несовместимо с “солидарностью” в собственном смысле слова, т.е. с единством в достижении признанных общих целей» [43, с. 278], – пишет Хайек.

Для того чтобы общий порядок существовал, правила должны обладать определенными свойствами. Одним правилам индивиды подчиняются вследствие одинакового понимания требований ситуации, другим они следуют стихийно, так как они являются частью их общей культурной традиции, третьи навязываются им принудительно. При этом стихийный характер складывающегося порядка необходимо отличать от стихийного происхождения правил, на которые он опирается; а потому вполне возможно, что порядок, который в принципе следует считать стихийным, базируется на правилах, являющихся целиком результатом обдуманного замысла. Последняя разновидность соблюдаемых индивидами правил, а именно только некоторые (хотя и далеко не все) нормы права, занимает незначительное место, тогда как большинство правил – это результат спонтанного развития³.

Как видно из предыдущего, взгляды Хайека на правила, главным образом основанные на традиции, неразрывно связаны с его теорией культурной эволюции⁴, точнее, составляют ее элемент. Акцент в этой теории делается на том, что социокультурные явления: ценности, нормы, институты и т.п., – представляют собой не результат целенаправленного проектирования, а результат выживания наиболее эффективных из них в процессе конкуренции между ними. Составной частью теории эволюции, по

¹ Термин «общество» Хайек все же согласен использовать, но только применительно к социальным образованиям, макросоциальным структурам, составляющим «всеобъемлющий стихийный порядок» и отличающимся, с одной стороны, от включенных в него менее масштабных организованных групп, с другой – от таких сравнительно малочисленных групп, как орда, клан или племя. См.: [43, с. 65].

² Понятие абстрактного общества Хайек заимствует у Поппера.

³ См.: [43, с. 63–64].

⁴ В числе предшественников и приверженцев этой теории он называет ряд мыслителей, хотя, вероятно, недооценивает в данном отношении значение трудов Герберта Спенсера, Уильяма Самнера (прежде всего, его труда «Народные обычаи», 1906 [116]) и Торстейна Веблена; вероятно, это связано с тем, что к их идеям нередко и необоснованно прилагался компрометирующий ярлык «социального дарвинизма».

Хайеку, должна стать «эволюционная теория развития моральных традиций»¹. Культурная эволюция не тождественна биологической (отсюда его критическое отношение к социобиологии), но в ряде пунктов аналогична ей. Маловероятно, что культура передается генетически; люди осваивают культурный опыт «через освоение определенных традиций» [42, с. 32].

В отличие от биологической, культурная эволюция наследует приобретенные признаки. Благоприобретенные правила поведения, которым индивиды следуют по привычке и почти так же бессознательно, как биологически унаследованным инстинктам, все больше вытесняют последние. Отношения между ними носят конфликтный характер. Но при этом мы не можем четко разделить эти два фактора поведения, так как они сложно взаимодействуют и переплетаются друг с другом. Нормы, усвоенные в младенчестве, становятся такой же частью нашей личности, как и те, что управляли нашим поведением, когда усвоение норм только начиналось.

Среди врожденных признаков, способствовавших вытеснению других природных инстинктов, важнейшее значение имела способность перенимать опыт соплеменников, особенно путем подражания. Человеческое сознание – это то, что на основе существующего генетического потенциала (мозга определенной величины и структуры) каждый индивид по мере взросления перенимает от своей семьи, старших, впитывая генетически не передаваемые традиции. Сформированное средой сознание индивида в свою очередь действует так, чтобы сохранять, развивать, обогащать, разнообразить существующие традиции. Через него проходит множество потоков различных традиций, и каждый новый член определенного сообщества может погрузиться в любую из них. Подобно тому как инстинкт древнее обычая и традиции, последние древнее разума; они «находятся между инстинктом и разумом в логическом, психологическом и временном смысле» [42, с. 44].

Традиции не являются следствием ни бессознательной интуиции, ни рационального понимания. Они проистекают не из способности рационально интерпретировать наблюдаемые факты, а из привычных способов реагирования, подсказывающих человеку, что он должен делать в данных обстоятельствах. Хотя они формировались в ходе культурной эволюции и базировались на человеческом опыте, это происходило не благодаря рациональным выводам или пониманию каких-то общих закономерностей. Руководствуясь в своем поведении тем, чему мы научились, мы часто просто не знаем, почему мы действуем так, как мы действуем².

Вытеснение врожденных реакций благоприобретенными традициями происходило не потому, что люди разумом понимали их преимущество. «Просто благодаря им преодолевалась ограниченность непосредствен-

¹ Подробней о взглядах Хайека на традицию см.: [11].

² В данном случае, как и во многих других, идеи Хайека прямо перекликаются с идеями Поппера, в частности со вторым тезисом его работы «Логика социальных наук»: «Наше незнание безгранично и отрезвляюще» [34, с. 299].

ного восприятия отдельного человека, развивался расширенный порядок, а более эффективное сотрудничество давало его участникам (как бы безрас- судны они ни были) возможность поддерживать существование большего числа людей и выпеснять другие группы» [42, с. 44].

Хайек подчеркивает, что определенные продукты традиции могут быть одновременно объектом и критерием критики. Он не утверждает, что традиция – это нечто священное и закрытое для критики. Но эта критика должна осуществляться только в рамках и с учетом этой самой традици- онной системы: «Мы никогда не сможем свести систему правил или цен- ностей в целом к целесообразной конструкции, а потому должны прекра- щать нашу критику перед лицом того, что имеет право на существование лишь потому, что является признанной основой данной традиции» [43, с. 193].

Большинство достижений в развитии культуры – результат деятель- ности индивидов, которые порывали с традиционными правилами поведе- ния и внедряли новые. «Они делали это не потому, что понимали преимущ- ество нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если принявшие их группы преуспевали и росли, опережая про- чие» [43, с. 482].

И все же любые инновации, согласно Хайеку, могут быть действен- ными и успешными только при условии, что они носят частичный, посте- пенный характер и так или иначе базируются на традиции: «...Именно по- тому, что мы обязаны нашим общественным порядком традиции неких лишь отчасти постигаемых нами правил, *всякий прогресс должен основыв- аться на традиции*. Все, что мы строим, мы должны строить на традиции и можем только пытаться поправить то, что она нам предоставляет» [43, с. 488].

Главное и наиболее опасное заблуждение социальных ученых и практиков состоит в перенесении тех принципов, на которых основана жизнь малых («племенных», «телеократических») обществ, объединенных общими целями и солидарностью, на те социальные образования («Вели- кое», «номократическое», открытое общество), которые базируются на «расширенном порядке», на следовании общим абстрактным правилам, в рамках которых и благодаря которым индивиды и группы добиваются своих собственных целей. Хайек постоянно и последовательно боролся против этого заблуждения.

Хайек против Дюркгейма, правила против солидарности?

Хайек несомненно является теоретическим противником Дюркгейма и не упускает случая подвергнуть критике его взгляды. В его глазах фран- цузский социолог представляет собой идеолога «солидаризма», а послед- ний – даже в качестве «либерального социализма», не говоря уже о других вариантах солидаристской идеологии, – для Хайека, убежденного и после- довательного теоретика «либерального либерализма», представляет собой

одну из форм отвергаемого им «конструктивизма». «Именно в требовании социальной “солитарности” с наибольшей отчетливостью проявляется конструктивистский подход к социологии Огюста Конта, Эмиля Дюркгейма и Леона Дюги» [43, с. 576, прим. 163], – пишет он.

Как уже отмечалось, Хайек скептически относится к столь дорогому для Дюркгейма понятию общества. Он упрекает французского социолога в том, что, по крайней мере в современную эпоху, он способствовал путанице, состоящей в распространении принципов жизнедеятельности племенных обществ, основанных на солитарности, на общества, основанные на расширенном порядке сотрудничества и абстрактных правилах. Согласно Хайеку, «прославленная работа» Дюркгейма, посвященная разделению общественного труда, «не содержит ни малейшего понимания» того, каким образом правила поведения его обеспечивают. Наконец, он утверждает, что «подобно социобиологу», французский социолог ошибочно «склонен называть “альтруистическим” всякое действие, приносящее пользу другим, независимо от того, стремится к этому действующее лицо или даже не знает об этом» [43, с. 608, прим. 163]¹.

Из вышеизложенного в самом деле можно сделать вывод о том, что Хайек и Дюркгейм – теоретики-антиподы. Разумеется, в теории каждого из этих выдающихся социальных ученых можно найти уязвимые места. Положение Дюркгейма, согласно которому разделение социальных функций и возникающие в результате взаимозависимость и взаимообмен приводят к солитарности и (или) тождественны ей, – это скорее пожелание или утопия, во всяком случае, одна из возможностей, но не более того. Функциональная дифференциация и обусловленные ею объективная взаимозависимость и обмен сами по себе не тождественны солитарности. Более того, они могут не создавать ее и даже сопровождаться конфликтами.

Французский социолог явно и неявно исходит из предположения, давно сформулированного, но все же не доказанного, Юмом: «...Я приступаю оказывать другому человеку услугу, даже не чувствуя к нему истинного расположения, потому что предвижу, что он ответит мне тем же, тоже ожидая ответной услуги и рассчитывая на поддержание взаимного обмена услугами со мной и другими людьми. Следовательно, если я оказал ему услугу и он воспользовался выгодой, проистекающей из моего поступка, он вынужден внести и свою долю [в обмен услугами], так как предвидит последствия своего отказа» [47, с. 289]. А если не предвидит? А если подобные предвидения и расчеты отсутствуют у обоих участников

¹ Перевод данного фрагмента нами уточнен и исправлен. Судя по всему, в английском оригинале допущена неточность, искажающая смысл данного высказывания. Вот как оно выглядит в изначальной английской версии: «This confusion stems in modern times at least from Emile Durkheim, whose celebrated work “The division of labour in society”... shows no comprehension of the manner in which rules of conduct bring about a division of labour and who tends, like the sociobiologist, to call all action “altruistic” which benefits others, whether the acting person intends or even knows it» [88, с. 205, прим. 52].

обмена? А если кому-то из участников обмен покажется неэквивалентным или несправедливым? Эти проблемы, по Юму, разрешимы благодаря солидарности как изначальному свойству человека: несмотря на свой скептицизм в отношении человеческой природы, он верил в присущие человеку чувства альтруизма, «симпатии» и «благожелательности».

Аналогичным образом Дюркгейм, постулируя возникновение обществ с «органической» солидарностью, основанной на разделении труда, вынужден был признать сохранение в них «коллективного сознания», лежащего в основе «механической» солидарности, и идеи «недоговорного начала» в договоре, заставляющего индивидов соблюдать его без внешнего принуждения. Слабым звеном оказался как раз постулат об «органической» солидарности, доказательству существования которой, собственно, и была посвящена его докторская диссертация.

Укрепить это звено призвано было другое, более прочное, а именно тезис о «механической» солидарности. В результате принципиальная аналитическая схема – «от механической солидарности – к органической», оказывалась не просто «разбавленной», но и в значительной мере подорванной. Более того, Дюркгейм был вынужден дополнить эту схему еще одним звеном: необходимостью создания (точнее, воссоздания) «механических» солидарностей профессиональных групп, или корпораций. Последние, по его замыслу, были призваны преодолеть аномию и способствовать тому, чтобы разделение труда осуществляло свое подлинное предназначение – формирование «органической» солидарности. Правда, трудно себе представить, каким образом она могла бы складываться из совокупности отдельных корпоративных («механических») солидарностей, если до того такое не происходило с аналогичными классовыми и другими группами.

Тем не менее разрабатывавшаяся Дюркгеймом идея регуляции, нормативного порядка, правил, существующих наряду с солидарностью и составляющих другую форму социальной интеграции, позволила ему внести существенный вклад в теорию этой последней. Как отмечалось выше, в его теории правила вырастают из солидарности, являются ее отражением и продолжением. Они проистекают даже из конкуренции. Они свойственны всем обществам, от самых примитивных до наиболее развитых. В первых они почти растворены в групповой солидарности, в последних они увеличиваются в объеме, отделяются от солидарности, дифференцируются и становятся более универсальными, выходя отчасти за групповые пределы.

Если Дюркгейм усматривает преемственность (историческую и аналитическую) между сферами солидарности и регуляции, то Хайек, наоборот, резко противопоставляет их. И в этом его большая заслуга. Дело здесь не в том, что он прав, а Дюркгейм нет. Просто благодаря радикализации этого противопоставления он смог по-настоящему обосновать то, что у французского социолога носило непоследовательный или неявный характер, а именно то огромное и самостоятельное значение, которое имеет

следование абстрактным надгрупповым правилам в современных обществах. В трактовке Хайека *эта форма социальной интеграции не просто «отражает» и «продолжает» солидарность, а в значительной мере замещает ее*. Более того, ее существование и успешное функционирование составляет важнейшее условие выживания обществ, вышедших из племенного состояния. Именно эффективные абстрактные правила позволяют сосуществовать и плодотворно взаимодействовать в рамках больших социальных образований самым различным группам со своими собственными солидарностями и идентичностями¹. По существу, «расширенный порядок» у Хайека – это не что иное, как «органическая» солидарность у Дюркгейма. Но этот порядок означает не простое расширение сферы солидарности, а возникновение совершенно нового типа социальной интеграции, требующего иного концептуального осмысления. В данном случае солидарность оказывается в определенной мере подчиненной абстрактным правилам (причем не только их нормативным, но и ценностным, и символическим аспектам), а не создающей эти правила.

Несомненно, взгляды Хайека также оказываются уязвимыми в ряде аспектов. Перенос принципов «солидарных», племенных обществ на общества «расширенного порядка», свойственный сознанию не только «конструктивистов», но и самих социальных акторов, вероятно, имеет достаточно глубокие корни и сам составляет важную традицию. Хайек в общем признает это, но считает возможным рассматривать и опровергать этот перенос как фундаментальное заблуждение, как губительную ошибку. Между тем сама основательность и значительные масштабы этого явления должны были бы заставить видеть в нем нечто большее, чем простое заблуждение. Здесь он допускает ту самую рационалистическую ошибку, которую усматривает в ряде других теорий.

Что делать с нравственными и прочими традициями, которые, несмотря на всю их ущербность, противостоят рыночному капитализму, основанному на конкуренции, и при этом все-таки включены в «расширенный порядок»? Чем объяснить их живучесть? Вряд ли источник следует искать в ошибках и популярности «рационалистического конструктивизма», в его апелляции к инстинктивным влечениям людей. Вероятно, они сами составляют элемент этого порядка. Да и сам этот «конструктивизм» формируется и развивается достаточно спонтанно, поэтому недостаточно оценивать его только как результат ошибок и чрезмерной самонадеянности теоретиков, уверовавших в безграничные потенции разума: сам по себе он нуждается в более глубоком объяснении и анализе.

Можно ли в наше время уповать только на стихийно сформировавшиеся традиции свободной конкуренции без целенаправленных и систематических рациональных воздействий, в том числе направленных на

¹ В последние десятилетия подобную точку зрения отстаивает и развивает другой нобелевский лауреат, виднейший представитель неонституционализма в экономической науке Дуглас Норт. См., в частности: [31; 32].

формирование и поддержание правил, лежащих в основе самой этой конкуренции? Еще на рубеже XIX–XX вв., когда впервые появилось антимонопольное, «антитрестовское» законодательство, даже сторонниками свободной конкуренции было осознано, что ее необходимо регулировать, обуздывать (не ликвидировать, а именно регулировать), в том числе ради нее самой; иначе она оборачивается монополизмом. Что считать подлинными традициями, как их выявлять, интерпретировать и, тем более, опираться на них в огромном и противоречивом социокультурном наследии современных обществ, сочетающем в себе множество неоднозначных и противоречивых традиционных правил, ценностей, институтов? И можно ли при этом обойтись без помощи не смиренного, а достаточно энергичного разума, без рационально принимаемых и осуществляемых решений, в том числе стратегического характера? На все эти вопросы Хайек, при всей обоснованности и глубине его аргументации, не дает достаточно убедительных ответов. Напротив, по крайней мере некоторые из них можно найти в дюркгеймовском наследии.

Общие цели, которые Хайек решительно противопоставляет правилам, сами могут выступать в качестве правил, выполняя ценностно-нормативную функцию. Именно эту идею мы находим в теории идеала, разработанной французским социологом.

И все же, несмотря на все реальные расхождения между теориями Дюркгейма и Хайека, они не так велики, как казалось последнему и как может показаться современному аналитику при беглом взгляде на них. Каждый из них придает большое значение обеим сферам социальной интеграции – солидарности и регуляции, – хотя и по-разному оценивает их взаимодействие и удельный вес в различных типах обществ.

Хайек предполагает, что, возможно, религиозно-мифические и мистические представления служат одним из факторов сохранения, устойчивости и передачи благотворных традиций. Более того, возможно, представления людей о Боге – это всего лишь персонификация традиционных моральных норм и ценностей, поддерживающих жизнь их сообщества, поскольку не исключено, что «большинство людей способно воспринимать абстрактные традиции только как чью-то личную Волю» [42, с. 240]. Не могут ли люди в таком случае, в условиях секуляризации и отрицания веры в сверхъестественное, усматривать эту волю в «обществе»?

По мнению Хайека, от ответа на этот вопрос может зависеть выживание нашей цивилизации. Это его рассуждение, по-видимому, противоречит ряду других его важных постулатов, представленных выше. Но оно же сближает его с Дюркгеймом, который еще в начале XX в. задавался тем же самым вопросом и давал на него очень похожий ответ¹.

¹ «Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преобразованное и осмысленное символически», – говорил Дюркгейм [23, с. 264].

Можно найти и другие черты сходства и точки соприкосновения во взглядах этих двух выдающихся мыслителей. Вообще, история социологии демонстрирует нам множество случаев, когда при ретроспективном анализе теорий, по прошествии времени, обнаруживается, что даже между вроде бы непримиримыми теоретическими противниками гораздо больше единства во взглядах, чем это казалось им самим и их современникам.

Идеи обоих мыслителей остаются чрезвычайно актуальными для понимания и практического решения современных проблем социальной интеграции. Это касается и множества деталей, и принципиальных положений, которые отчасти были изложены выше и из которых современная социология может извлечь важные теоретические уроки. Будучи во многом идейными теоретическими антиподами, Дюркгейм и Хайек сегодня могут рассматриваться как мыслители, чьи теории взаимно дополняли друг друга, позволяя нам использовать преимущества каждой из них, развивая их, обогащая и применяя.

Солидарность, правила и современный мир

Возвращение племенной солидарности?

Может показаться, что дихотомия солидарности и расширенного порядка у Хайека продолжает целую линию аналогичных предшествующих дихотомий в истории социологической мысли, которые в той или иной мере и форме выражают ту же противоположность. Это различие «статусных» и «контрактных» обществ (Генри Самнер Мейн); «воинственных» («militant») и «индустриальных» обществ (Герберт Спенсер); «общины» («сообщества») и «общества» (Фердинанд Тённис); «мигранты» и «они-группы» (Уильям Самнер); «первичных» и «вторичных» групп (Чарльз Кули); «традиционных» и «рациональных» обществ (Макс Вебер) и т.п. В дюркгеймовском противопоставлении «механического» и «органического» мы также находим подобную дихотомию, хотя она у него отчасти смягчена общим понятием солидарности, охватывающим оба члена этой дихотомии.

Тем не менее отмеченные противопоставления не носили радикального характера. Дюркгейм, как и ряд других социологов-классиков (Конт, Маркс, Спенсер и др.), исходил из представления, которое я назвал идеей «расширяющихся социальных вселенных»¹. Согласно ей, исторически общества непрерывно увеличиваются, с тем чтобы в будущем соединиться в едином человечестве. Идея «расширяющихся социальных вселенных» включала в себя представление о том, что между обществами различного масштаба, в которые включен человек, существуют различия лишь в степени. Благодаря этому путем расширения того социального целого, к которому принадлежит человек: семья – род – племя – гражданская община –

¹ См.: [10].

нация – государство и т.д., – можно постепенно прийти к человечеству как обществу, расширенного до предела, универсального общества обществ, или общества-человечества. Соответственно, согласно подобному представлению, реально и потенциально расширяется и социальная солидарность, а вместе с тем универсализируются мораль и альтруизм человека. На таком представлении, явно или неявно, вообще основывается социологическая мысль.

Против этой идеи выступил Анри Бергсон. В своей знаменитой книге «Два источника морали религии» (1932) он подчеркнул, что между «закрытыми» обществами, «закрытой» моралью и «статической» религией, с одной стороны, и «открытым» обществом, «открытой» моралью и «динамической» религией – с другой, существует фундаментальная противоположность¹. Правда, он полагал, что закрытыми могут быть не только «малые», но и «большие» общества, но крупными в таких случаях являются только их «тела», но не «души».

В противовес социологической традиции, Бергсон считал, что путем простого расширения того социального целого, к которому индивид принадлежит, с которым себя идентифицирует и на которое распространяется его альтруизм, к человечеству прийти невозможно. В связи с этим он резко противопоставлял солидарность социальную, свойственную закрытым обществам, и солидарность человеческую, свойственную открытому обществу, т.е. человечеству. Он не отрицал важное значение социальной солидарности, привязывающей индивида к своему обществу (группе), как клетку к организму или муравья к своему муравейнику, но подчеркивал ее неизбежную ограниченность. Переход от нее к человеческой солидарности возможен, но он требует специальных усилий, «открытой» морали и «динамической» религии, которые были бы способны выводить индивидов за пределы их собственного, ограниченного социального (группового) круга.

Радикально противопоставляя общества, основанные на солидарности, обществам расширенного порядка сотрудничества, Хайек в определенном смысле движется именно по пути, проложенному Бергсоном, хотя речь у него идет не о человечестве, а о глобальных («Великих», «абстрактных») обществах. Гораздо дальше по этому же пути идет Ричард Рорти. Он, по существу, противопоставляет социальную (групповую) солидарность как нечто реальное, хотя и достаточно случайное, человеческой солидарности как чему-то нереальному, как образцу «сильной риторики». С его точки зрения, групповая солидарность – главный фактор, формирующий картины мира, в том числе научную. Рорти не согласен с попытками «распространить смысл нашего “мы” на людей, о которых мы думали как об “они”» [36, с. 243]. При этом он считает, что нравственный прогресс существует и направлен на достижение большей солидарности.

¹ См.: [2].

Но такую солидарность он не мыслит как нечто, проистекающее из сущности человеческого, свойственного всем людям. В его представлении она выступает как способность «рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения – со способностью считать “нашими” людей, имеющих с нами колоссальные различия» [36, с. 243].

Такую позицию Рорти считает более реалистичной и действенной, чем «человеческую солидарность» с другими, основанную на идее общности людей, на том, что, несмотря на все различия, все мы люди. Подобная точка зрения нам представляется не более «реалистической», чем идея и мотив солидарности на основе общей человеческой идентичности; во всяком случае, она весьма проблематична.

Необходимо отметить, что позиции Рорти в последние годы противостоят, причем довольно убедительно, взгляды других теоретиков солидарности, в частности, таких, как Дж. Дин (концепция «рефлексивной солидарности» позднего модерна) и А. Хоннет (концепция солидарности, основанной на социальном признании)¹.

Во взглядах Рорти отражается характерная для нашего времени тенденция, которую констатируют и другие аналитики. Речь идет о возвращении, возрождении и выдвигании на первый план племенного сознания. Эта тенденция проявляется в самых разнообразных областях и формах. И во всех наблюдается присутствие специфической партикулярной солидарности, которую Дюркгейм называл «механической», Тённис считал присущей общинному типу, или сообществу (*Gemeinschaft*), Бергсон – «закрытым» обществам, а Хайек – племенным.

Этот процесс включает в себя уменьшение значения ценности индивида и человечества. Он идет рука об руку с такими процессами, как архизация ряда сторон социальной и культурной жизни, рост популярности иррационализма и традиционализма, очередное оживление идеологий «крови и почвы», усиление значения этничности, развитие националистического и религиозного фундаментализма и экстремизма и т.д.² Вместо «стальной клетки» рациональности, о которой писал Макс Вебер, современный человек все чаще сталкивается с *опасностью каменного мешка иррациональности* или даже оказывается внутри него.

Французский социолог Мишель Маффезоли еще в конце 1980-х годов констатировал наступление «времени племен», нового трибализма и

¹ Анализ этих концепций см. в статье: [93]. См. реферат этой работы, выполненный Е.В. Якимовой: Юл С. Солидарность и социальное сплочение в эпоху позднего модерна: К вопросу о социальном признании, справедливости и контекстуальном суждении // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – С. 226–233.

² См., в частности: [45].

«эмоциональной общинности»¹. Крупнейший американский социолог-теоретик Эдвард Тиярякян отмечает «второе возвращение» дюркгеймовской «механической солидарности». С его точки зрения, первое ее возвращение наблюдается в творчестве самого Дюркгейма, в качестве объекта исследования: речь идет о труде «Элементарные формы религиозной жизни». Второе же возвращение относится к современному миру после 1968 г. и 11 сентября 2001 г. в таких обликах, как гендерная, расовая, религиозная и националистическая солидарности².

От племенной солидарности – к гражданской

Наряду с отмеченными проявлениями архаической, антимодерной солидарности в сегодняшнем мире наблюдаются разнообразные новейшие ее формы. Некоторые из них связаны, в частности, с современными технологиями коммуникации и информации. Гениальное предвидение Маршалла Маклюэна относительно мира как глобальной деревни сегодня постоянно находит многочисленные подтверждения. Благодаря Интернету широкое распространение получили различные виды виртуальных сообществ и социальных сетей со своими собственными солидарностями. Вместе с тем наблюдаются разнообразные их переплетения с традиционными формами, такими как дружеские, политические, религиозные, фанатские и пр. Широкую популярность в них приобретают, в частности, такие средства формирования и поддержания солидарности, как флеш-мобы: арт-мобы, полит-мобы, экстрим-мобы и т.п.

Важную роль идея солидарности играет в различных социальных теориях и движениях коммунитаристского и ассоцианистского толка, которые достаточно популярны в разных точках земного шара. Они отстаивают значение гражданского общества, основанного на активной деятельности местных сообществ и неправительственных организаций, в которых различные формы локальной солидарности взаимодействуют и объединяются в солидарность гражданскую.

На взаимоотношения гражданской и других видов солидарности обращает особое внимание один из ведущих социологов-теоретиков сегодняшнего дня Джеффри Александер. Он вновь формулирует фундаментальную проблему солидарности, с которой неизбежно сталкивались и сталкиваются социологи и о которой шла речь выше: «Индивиды могут быть альтруистичными по отношению к своим друзьям и семье и аморальными по отношению к другим, менее близким и интимным кругам. На каких других среди бесчисленного множества других, которых затрагива-

¹ См.: [98, с. 21–45, 93–117].

² Теме «второго возвращения механической солидарности» были посвящены доклад Тиярякяна на упомянутой выше оксфордской конференции 2008 г. «В поисках социальной солидарности» и его публикация в сборнике статей. См.: [122].

ет сфера наших действий, мы распространяем зону наших личных моральных принципов?» [51, с. 182], – задает он вполне правомерный вопрос.

Признавая важность идеи солидарности в социологической теории, Александер справедливо призывает не трактовать ее как «легкую идею». Необходима, с его точки зрения, макротеория, которая бы дифференцировала различные виды морали и солидарности и постаралась понять их взаимодействие, от отдельных фрагментов обществ, каждый из которых рассматривает себя как моральный, а другие – нет (провинциальная мораль) до космополитической. Опираясь на общее представление о морали как культурной (семиотической) системе, американский социолог утверждает, что чем шире круг «других», которые общество делает значимыми, тем более широкой, универсальной и инклюзивной является наша мораль. Какова природа символического дискурса, циркулирующего в обществе? Как моральные означающие распространяются на различные классы социальных означаемых? Достаточно вспомнить о расовых и гендерных, цивилизационных и религиозных шовинизмах, чтобы увидеть, что подобные символические дискурсы являются заведомо ограничительными; они обесценивают солидарность, сужая сферу ее действия [51, с. 182–183]. Мы видим, что средствами разрабатываемой им культурсоциологии Александер стремится решать ту же проблему, которую ранее поставил и пытался решить Бергсон.

В русле социологического солидаризма находится и «парадигма дара», которую развивают представители «Анти-утилитаристского движения в социальных науках» (*Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales*); аббревиатура – *MAUSS*), опирающиеся на идеи Марселя Мосса (Mauss) и объединенные вокруг журнала *«Revue du MAUSS»*¹. Ведущие представители этого движения, его основатель французский социолог Ален Кайе и канадский социолог Жак Годбу, исходят из идеи дара как квинтэссенции социальной жизни, как «третьей парадигмы», призванной решить дилемму двух предыдущих парадигм социологической теории: холизма и индивидуализма.

Годбу и Кайе различают две формы социальности: «первичную» и «вторичную» [82; 65]. «Первичная» – это отношения «лицом к лицу», «вторичная» носит в принципе безличный характер: это социальность рынка, государства или науки. Таким образом, они как будто воспроизводят старую дихотомию, о различных формах которой шла речь выше. Однако они не считают, что различие между названными формами носит существенный характер, так как в обеих действует принцип дара, о котором писал Мосс, а именно обязанность давать, брать и возвращать. Социальная связь базируется прежде всего не на рациональном интересе или некоем всеохватывающем и вечном законе, не на индивидуалистском или холистском фундаменте, а на логике союза и ассоциации, в основе которой лежит

¹ Об этом движении см.: [6].

дар. Помимо прочего, дар имеет политическое и религиозное измерения и сегодня воплощен в демократическом идеале, представляющем собой его наиболее развитую форму.

В целом дар рассматривается как фундаментальный принцип солидарности и социальности как таковой¹. Помимо прочего, этот принцип призван преодолеть или, по крайней мере, ослабить старую оппозицию «общины» («сообщества») и «общества», с которой мы постоянно сталкиваемся и в социальной жизни, и в социологической теории. Сторонники парадигмы дара продолжают и развивают идеи коммунитаристского и ассоцианистского движения, тесно связанные и отчасти совпадающие с традициями солидаризма, о котором шла речь выше².

Сходную тенденцию мы обнаруживаем и в подходе к социологии как «науке жить вместе в мире», который разрабатывает видный французский социолог Лоран Тевено³. Опираясь на ранее выдвинутые идеи относительно различных «градов» и «порядков величин», представленные в известной книге «De la justification» (1991), написанной совместно с Люком Болтански [121], он обосновывает теорию различных «режимов вовлеченности» («régimes d'engagement») в мир индивидов и их среды. Эти режимы представляют собой различные формы коммуникации, понимаемой как «совмещение» или «осуществление совместности» («mise en commun»). Последние выстраиваются в определенный континуум расширения совместной жизни и вовлеченности, от связей самых тесных, интимных, близких, пересекающихся с «режимом тесной вовлеченности» («liens de proche», «régime d'engagement de familiarité»), до публичного пространства⁴. Преимущество такого деления перед старым делением «община / общество» Тевено видит, в частности, в том, что они способствуют более глубоким историко-культурным сравнениям различных сообществ. Кроме того, с его точки зрения, «разделение (décomposition)» сообщества на режимы вовлеченности помогает нам понять пути, которые нужно проложить, чтобы юридическое правило или политика применялись как можно ближе к конкретным людям, и, в обратном направлении, требования продвижения одной вовлеченности к другой, которым должна удовлетворять личность, чтобы заставить услышать свой голос публично» [120, с. 242].

Здесь не место анализировать теорию Тевено, которая представляет весьма значительный интерес и для проблематики солидарности, и для социологии в целом. Отметим только, что хотя ее автор и признает суще-

¹ Близкие идеи развивает голландская исследовательница Аафке Комтер. См.: [94].

² См., в частности: [66; 96].

³ Творчество Тевено, как и его соавтора Люка Болтански, довольно хорошо известно российским социологам благодаря его многочисленным выступлениям на различных российских научных конференциях и публикациям в научных изданиях. О его теоретических воззрениях см.: [44; 28].

⁴ См.: [119].

ствование определенного «напряжения» между различными «режимами вовлеченности», взаимоотношения между ними, на наш взгляд, выглядят в его интерпретации слишком гармоничными и бесконфликтными, а расширение от «близких» связей к публичным – несколько идиллическим даже для зрелых демократий, не говоря уже о псевдодемократических и авторитарных обществах. Вероятно, зачастую речь здесь должна идти не просто и не только о «напряжениях», а о серьезных разрывах и противоречиях между ними. «Режимы вовлеченности», которые анализирует Тевено, все-таки базируются на неявном предположении, что существуют более или менее зрелое гражданское общество, некое исходное общее «мы», «общая воля», если использовать выражение Руссо, или «коллективное сознание» в дюркгеймовском смысле. *Conditio sine qua non* в данном случае состоит в том, что индивидуальные и групповые акторы должны считать общество своим, других акторов – союзниками или партнерами и иметь возможность реально влиять на решения локального и глобального масштаба. Если же этого нет, то расширение «режимов вовлеченности» может оказываться лишь благим пожеланием, носить иллюзорный или декоративный характер, скрывая за всякого рода псевдодемократическими ширмами и ритуалами принудительное воздействие государственной бюрократии, реально подавляющей, поглощающей или искажающей любые спонтанные инициативы. Именно это мы постоянно наблюдаем в сегодняшней России.

Конкретные солидарности, абстрактные правила и современная Россия

Современная социология пришла к выводу о том, что социальная интеграция не может базироваться только на взаимном интересе и взаимной зависимости, каким бы мощным объединительным потенциалом они ни обладали. Сравнительный анализ взглядов Дюркгейма и Хайека демонстрирует, насколько важную роль играют две другие формы социальной интеграции: солидарность и регуляция (символическая, нормативная и ценностная)¹. Несомненно, между ними существуют многообразные взаимосвязи, взаимодействия и взаимовлияния. При этом значение каждой из этих форм различно в различных типах обществ. В малых, простых, неформальных обществах, первичных, родственных, семейных группах преобладающую роль играют отношения солидарности; в больших, сложных,

¹ Говоря о регулятивной сфере, следует уточнить (об этом нередко забывают социологи), что нормы и ценности не существуют отдельно друг от друга; они составляют два нераздельных аспекта правил, или культурных образцов (моделей, паттернов и т.п.). Желаемый аспект правил (культурных образцов) мы называем ценностями, обязательный – нормами. Интериоризованные нормы выступают как ценности, а утвердившиеся в более или менее значительном масштабе ценности – как нормы. Исторически они постоянно превращаются друг в друга или сосуществуют как две стороны одной медали; при этом в различных социальных контекстах на первый план может выступать либо нормативный, либо ценностный аспект правила.

дифференцированных обществах – регулятивная сфера. Можно сформулировать своего рода закон: чем больше и сложнее общество, тем большее значение в нем имеют правила и тем меньшее значение – солидарность, и наоборот. Таким образом, современные большие, глобальные, индустриальные и постиндустриальные общества интегрируются главным образом признаваемыми и выполняемыми правилами, а входящие в них общества меньшего масштаба – солидарностями. Успешное существование и тех и других зависит от эффективного взаимодействия между этими двумя интегрирующими сферами.

Тем не менее отношения между этими сферами в современном мире зачастую носят конфликтный характер. Отдельные групповые солидарности и идентичности с их партикуляризмом вступают в конфликт не только между собой, с «другими», но и с «абстрактными», общими, универсальными правилами, призванными регулировать, примирять, гармонизировать взаимоотношения между частными солидарностями. Некоторые из них нередко стремятся подавить, вытеснить другие, представляя себя как воплощение универсальных принципов. И наоборот, некоторые действительно универсальные интегративные и регулятивные принципы, признанные международным сообществом как всеобщее благо и стремление людей самых разных обществ, всего человечества, сегодня иногда отвергаются под предлогом их неуниверсального, частного характера. Так, например, даже Всеобщая декларация прав человека, принятая в 1948 г. Генеральной Ассамблеей ООН, сегодня некоторыми объявляется документом, отражающим исключительно ценности «западной» цивилизации или даже происки зловредных либералов. При таком подходе падение авторитета, легитимности и эффективности ООН становится неизбежным, и сегодня мы уже наблюдаем процесс этого падения.

Понимание различия между двумя выделенными интегративными сферами и соотносительной роли каждой из них чрезвычайно важно. В условиях плюрализма правила могут и должны действовать не только внутри обществ и групп, объединенных и разделенных разнообразными солидарностями, идентичностями и альтруизмами, но и «над» ними и «сквозь» них, в том числе в тех случаях, когда между ними не существует солидарности или даже простой толерантности. Они позволяют различным солидарностям сосуществовать и плодотворно взаимодействовать. Альтернативой такому положению являются разрушительные войны между обществами и группами, в которых негативные аспекты солидарности и идентичности выходят на первый план, не имея никакого регулирующего начала в виде общих правил. Распространение морали малых обществ на большие несет с собой серьезную опасность для выживания последних. Большие общества не могут существовать, придерживаясь морали маленьких, – в этом Хайек безусловно прав, и в этом состоит один из главных выводов упомянутых выше «Двух источников морали и религии» Бергсона. Прав он и в том, что, будучи либералом, так же как и многие другие

либералы, от Герберта Спенсера до Карла Поппера, подчеркивает основополагающую роль традиций в социальном развитии¹.

Вместе с тем очевидно, что действие правил, традиционных или иных, предполагает определенный уровень солидарности и консенсуса, благодаря которому эти правила будут соблюдаться. Собственно, правила, если они действующие, могут считаться таковыми только в том случае, если они вырастают из солидарности, контрактов, конвенций или конкуренции, которая, в отличие от конфликта, предполагает определенный уровень единства и сотрудничества. Они выступают как следствие признания акторами правил и необходимости следования им, что предполагает готовность подчинить им в определенных условиях свои собственные групповые солидарности, идентичности и интересы. Они предполагают принципиальную возможность предпочесть конформность и подчинение по отношению к ним, чем конформность и подчинение по отношению к людям, даже если это «свои». Но, следует еще раз подчеркнуть, это возможно только при условии, что это действительные правила, а не то, что ими кем-то называется.

В свое время Толкотт Парсонс справедливо подчеркивал важность «генерализованных универсалистских норм» для поддержания социального порядка. В качестве аналога понятий «*Gemeinschaft*» у Тённиса и «механической» солидарности у Дюркгейма он рассматривал «социетальное сообщество» («*societal community*»), которое формируется «структурированным нормативным порядком», составляющим ядро общества и организующим «коллективную жизнь населения». С его точки зрения, «для выживания и развития социетальное сообщество должно придерживаться единой культурной ориентации, разделяемой в целом (хотя и не обязательно единообразно и единодушно) его членами в качестве основы их социальной идентичности» [33, с. 12]. Легитимация нормативного порядка общества всегда базируется на ценностном основании, которое носит сакральный характер.

В качестве такого ценностного основания, в частности, выступают традиции. Традиции – это не мистические «архетипы», о которых, ссылаясь на Юнга, так часто любят сегодня говорить в России. Это и не мистический культурный «код», который представляет собой некий «шифр», оставленный далекими предками, чтобы мы, подобно персонажам Дэна Брауна, искали его разгадку². Традиции – это не что иное, как определен-

¹ Эта позиция, разумеется, не тождественна идеологии традиционализма. Вместе с тем распространяемый некоторыми российскими идеологами миф о том, что либерализм отвергает значение традиции в социальном развитии, к действительному либерализму отношения не имеет и существует главным образом в их собственных головах и текстах. Подробнее о реальных воззрениях реальных, а не мифических либералов на традицию см.: [11].

² Поисками этого мистического «кода» в современной России занимаются многие, но не очень успешно: их результаты совершенно различны или даже противоположны; часто они носят более или менее банальный или, что еще хуже, фантазматический характер.

ные культурные образцы или правила, которые в определенном обществе или группе носят устойчивый характер, а потому особенно важны. Будучи культурно унаследованными, они оказывают существенное воздействие на последующее социокультурное развитие. Вместе с тем в условиях индустриализма, постиндустриализма, урбанизации и глобализации они являются объектом разнообразных интерпретаций и выбора, осуществляемого из разнородного культурного наследия, поэтому каждое поколение всегда выбирает не только свое настоящее и будущее, но и прошлое¹. Как и другие правила, они содержат в себе нормативный, ценностный и символический аспекты.

Существуют, разумеется, и менее устойчивые правила, чем традиции. Но в качестве правил выступают не только образцы, воспринятые из прошлого. В этом же качестве выступают и коллективные цели и идеалы. Хайек был неправ, когда противопоставлял цели правилам и исключал первые из последних. Дюркгейм же, напротив, понимал регулятивное (нормативное, ценностное, символическое) значение коллективных целей, выступающих, в частности, в форме идеалов. Будучи ориентированными в будущее, они выступают в качестве правил уже в настоящем. Более того, как мы видели выше, Дюркгейм анализировал взаимопревращение идеалов в традиции, и наоборот.

Для российского общества проблема интеграции всегда была и остается чрезвычайно острой. Общая причина такого положения очевидна и хорошо известна. Она состоит в слабости спонтанной преемственности в развитии и чрезвычайной разнородности российского общества: региональной, этнической, религиозной, классовой, культурной и т.д. Огромные масштабы страны делают названную проблему еще более острой. Поэтому все силы государства в России всегда были направлены на сохранение социальной интеграции и, шире, порядка: «Земля у нас богата, порядка только нет» (Алексей Константинович Толстой). В качестве средств поддержания порядка, а вместе с тем целостности и управляемости, власть, помимо военной силы, традиционно использует такие средства, как сверхцентрализация и сверхконцентрация социально-экономической, политической и культурной жизни; подавление экономических, политических и гражданских прав и свобод; антизападничество (антиевропеизм, антиамериканизм); культивирование образа врага, внешнего и внутреннего; насаждение параноидальных настроений в массовом сознании. С исторической точки зрения все эти меры имели и имеют определенный эффект, но лишь краткосрочный; в долгосрочной перспективе и ретроспективе они оказываются несостоятельными. В прошлом они регулярно заканчивались социально-политическими катаклизмами, ставящими страну на грань катастрофы и распада.

¹ Подробней об этом см.: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

Между тем главная и наиболее эффективная форма социальной интеграции – это «жизнь по правилам», «абстрактным», универсальным, находящимся над отдельными конкретными солидарностями, правилами, формируемым, одобряемым и разделяемым всеми социальными субъектами. Именно этой интегративной формы российскому обществу не хватает сегодня, так же как не хватало и в прошлом. Для современного российского общества следование абстрактным правилам, будь то нравственные и юридические нормы, нормы этикета или правила дорожного движения, представляет собой особенно сложную проблему, в сравнении как с «западными», так и с «восточными», как с «северными», так и «южными» обществами. Даже самые простые ситуации повседневной жизни часто не поддаются однозначной интерпретации и оценке ее участниками; в результате конфликты постоянно возникают буквально из ничего, «на голом месте». Тем более сложной является ситуация с фундаментальными нормами и ценностями.

Ряд специалистов характеризуют нынешнюю ситуацию как очередной раскол российского общества. Оно разделено, разорвано, расколото самыми разнообразными групповыми солидарностями со своими собственными нормами и представлениями о том, «что такое хорошо и что такое плохо». Уровень доверия людей к государственным институтам, к самым разнообразным «другим», «не своим», выходящим за пределы ближайших родственных, дружеских или клановых группировок, чрезвычайно низок¹. Напротив, как показывают результаты многих исследований, уровень ксенофобии, основанной на «негативной солидарности», очень высок. Легитимация нормативного порядка сегодня настолько слаба, что никакая общая «негативная идентичность», никакой общий враг, никакое параноидальное сознание, как бы ни старались формировать его обслуживающие власть политтехнологи, этому помочь не смогут, особенно если речь идет о более или менее длительной перспективе: опыт СССР и его финала в данном случае в высшей степени показателен. Это ситуация, в которой состояние острой аномии на социальном уровне сочетается с высокой степенью гетерономии на всех участках социального пространства. Для более или менее устойчивой социальной интеграции, помимо подлинных, а не декоративных, институциональных реформ и для их осуществления необходимы позитивная солидарность и позитивная идентичность, а их в настоящее время катастрофически не хватает.

Правда, на это можно возразить, что какие-то общие правила все же существуют и действуют в различных областях, и даже привести ряд соответствующих примеров и деклараций. Но это будут не более чем отдельные примеры и декларации. В действительности значительная часть пра-

¹ «...Фрагментация социальных связей, изоляция узких кругов своих сопровождается в России массовым недоверием к социальным институтам» [18, с. 30]. См. также: [17]. С этими выводами перекликаются и во многом совпадают результаты многолетних исследований российских политологов-институционалистов. См., в частности: [27; 16].

вил не является результатом каких-то общих соглашений, договоров, конкуренции или, тем более, общей гражданской солидарности, а потому не могут считаться подлинными правилами. Они носят вполне частный характер и навязываются обществу отдельными властными группировками под видом общих. К тому же они постоянно изменяются в угоду текущей политической конъюнктуры¹. Но правила, которые часто меняются, – это не правила. Частая смена правил в сочетании с несменяемостью или псевдосменяемостью власти создает обширный простор для произвола со стороны последней.

Прежде всего, речь идет, разумеется, о правилах юридических. Несмотря на существование солидной школы юристов и давних правовых традиций, отношение к праву со стороны государственной власти и интеллигенции в российском обществе традиционно было пренебрежительным: об этом еще более 100 лет назад с горечью писали авторы знаменитого сборника «Вехи». Сегодня ситуация с правом остается чрезвычайно тяжелой. Реформы в этой сфере проводятся, причем постоянно, но чем больше она реформируется, тем больше она нуждается в реформировании. Вообще, на смену так называемым «радикальным» реформам 1990-х годов пришли реформы декоративные, «понарошку», в результате чего все происходит по французской поговорке: «Чем больше изменяется, тем больше остается самым собой».

Серьезными проблемами остаются качество законов, часто принимаемых наспех и в угоду сиюминутным конъюнктурным интересам правящего класса; их туманные формулировки, дающие простор для произвольных толкований; всемогущее государственное бюрокра́тии, не подчиняющейся законам, ставящей их себе на службу; правоприменительная практика, в частности невыполнение или выборочное применение законов; проблема равенства перед законом; независимость судебной системы; «казачьи» политические и коррупционные процессы и т.д.

«Ручное управление», характерное для российской бюрократии начала ХХI в., – не что иное, как эвфемизм для обозначения управления без правил. В СМИ циркулирует фраза о том, что глава государства «своих не сдает»; это выглядит как весьма сомнительный комплимент. Круг тех, для кого «закон не писан», в России очень широк. Отсюда чрезвычайно низкий уровень доверия населения к законодательным, судебным и другим правовым институтам². Соотношение рынка, гражданского общества и

¹ В результате «вместо игры “по правилам” актеры ведут “игру с правилами”...» [46, с. 68–69].

² По данным Левада-Центра, представленным его директором Львом Гудковым, большинство населения России (от 50 до 70%) на протяжении последних двух десятилетий считает, что в стране невозможно жить, не нарушая закона. Оно не чувствует себя под защитой закона (68% в 2006 г., 52% в 2010 г.), а потому не доверяет судебной системе. В течение многих лет ответы респондентов на вопрос «Почему вы не чувствуете себя под защитой закона?» оставались почти неизменными, так же как и их распределение: «Потому

бюрократического государства пока таково, что первые два участника взаимодействия подавляются и поглощаются последним, что воспроизводит советскую модель с ее уже известным печальным итогом.

Юридические нормы, как и вообще правила, часто оказываются подчиненными отдельным партикулярным солидарностям. Речь идет, в частности, о четырех слишком широко известных в России формах солидарности, четырех *к*: это кумовство, куначество, клановость, клиентелизм. Отсюда еще одно фундаментальное *к* российской жизни – коррупция. Борьба с ней, конечно, ведется, но чем больше с ней борются, тем больше ее становится. При существующих методах, по крайней мере на ближайшие пятьсот лет работы с этой многоголовой гидрой хватит.

Отдельные группы с их частными солидарностями сегодня нередко стремятся придать правовой статус тем нормам, которые им представляются наиболее предпочтительными, т.е. своим собственным. Это относится и к правящей бюрократии, и к различным этническим, религиозным и другим группам. Так, например, время от времени появляются предложения ввести в России законы шариата. Любопытно, что такое предложение встретило одобрение со стороны некоторых высокопоставленных деятелей РПЦ. Легко себе представить, какой правовой хаос наступит в стране, если каждая конфессия начнет осуществлять правосудие по своим собственным нормам.

Важное интегративное значение в связи с этим приобретают *светские институты*, объединяющие в едином правовом поле приверженцев различных конфессий. Вообще, необходимо осознать, что в нормальном демократическом обществе, основанном на соблюдении прав человека, индивид может выбрать себе по вкусу любое политическое, научное, религиозное или эстетическое мировоззрение, если оно не нарушает права других. Но соблюдать или не соблюдать Закон, Конституцию и другие правовые кодексы и нормы – это уже не может быть объектом выбора. Правда, при условии, что Закон действительно является Законом.

Некоторые идеологи в современной России рассматривают в качестве источника общих правил для всего общества православие. Идея была бы хороша, если бы все россияне были православными. Пока же, как известно, дело обстоит иначе, несмотря на то, что православие – безусловно доминирующая религия в стране. Можно было бы, конечно, пренебречь энным количеством миллионов неправославных христиан, мусульман, представителей других религий, а также большим количеством неверующих (атеистов, агностиков и / или верующих в иные сакральные ценности). Но что делать с этим многомиллионным «меньшинством»? Рассчи-

что законы написаны не для всех» (они защищают только тех, у кого власть или деньги) (45%); «Потому что законы вольно трактуются теми, кто у власти» (36–37%); «Потому что все коррумпировано и люди не надеются на объективное рассмотрение своего дела в суде» (30–42%); «Потому что нет законных средств, чтобы отстоять свои законные права в суде» (20% в 2006 г., 28% в 2010 г.). См.: [4, с. 70–72].

тивать на то, что они в ближайшей или отдаленной перспективе тоже станут православными или куда-нибудь денутся, вместе со своими территориями или без них? На эти вопросы сторонники данной позиции внятного, убедительного ответа не дают и в принципе дать не могут.

Между тем потребность в нормах, ценностях, символах, которые бы носили сакральный характер и объединяли все российское общество, вопреки всем религиозным, этническим, региональным и прочим солидарностям и «над» ними, чрезвычайно велика. Если она не удовлетворяется, то общество существовать не может. Существуют ли такие ценности сегодня? На этот вопрос, на наш взгляд, следует ответить утвердительно. Надо только не пытаться подавлять, вытеснять, поглощать их отдельными частными солидарностями. Признавая значение каждой из них, необходимо осознавать включенность своего группового «мы» в более широкое социальное целое, так же как и историческую включенность в него различных «они». Это социальное целое называется Россия. Оно, разумеется, многогранно и противоречиво. Кому-то в нем может нравиться одно, кому-то другое. Но в нем безусловно есть и единство. Единство этого целого следует трактовать не как исходный пункт истории, «разбавляемый» различными инородными элементами (это фундаментальное историческое заблуждение или обман), а, наоборот, как совместный исторический результат многовековой деятельности, стремлений и волевых усилий самых разных групп, воздействовавших и влиявших друг на друга, смешивавшихся в самых различных комбинациях и формировавших российское общество в том его виде, какой оно приобрело к началу третьего тысячелетия.

Любое общество, в том числе российское, испытывает фундаментальную потребность (и так или иначе ее удовлетворяет) в определенной совокупности ценностей, более или менее общепринятых на социальном уровне, составляющих ценностное ядро социальной системы и носящих в известной мере сакральный характер для индивидов в данном обществе. Они представлены и воплощены в общих национальных традициях, обычаях, нравах, исторических событиях и людях, сохраняющихся в коллективной памяти, в общих праздниках, ритуалах, целях, идеалах, в том, что можно назвать общей исторической судьбой. Они могут и не осознаваться индивидами как важные и, тем более, сакральные, выступая в качестве «естественных», нерелексивуемых и интериоризованных культурных образцов, повседневных эталонов и правил, воспринимаемых как единственно возможные.

В социологии эти ценности нередко обозначаются как гражданская религия определенного общества. В современной России ее не надо изобретать, надо лишь культивировать и развивать те ее компоненты, которые уже существуют¹. Именно она может лежать в основе гражданского

¹ См.: [13, с. 84–107].

общества, объединяющего индивидов и различные группы с их собственными, частными солидарностями. Помимо прочего, она может способствовать позитивному взаимодействию государственных и рыночных институтов, регулируя и умеряя их собственные интересы и аппетиты.

Гражданское общество не может существовать без веры в него. Эта вера предполагает не просто «лояльность», не только «диалог» и «толерантность», о которых часто говорят в сегодняшней России. Все это необходимо, но этого совершенно недостаточно для нормального существования общества. Толерантность — лишь один из элементов целого континуума или шкалы социальных чувств, на которой, помимо взаимного интереса и взаимозависимости, находятся и справедливость, и совместная ответственность, и альтруизм, и взаимная симпатия, и дружба, и любовь.

Все это объединяется гражданской солидарностью, лежащей в основе социальной интеграции. В сегодняшней России часто смешиваются понятия гражданской солидарности, с одной стороны, и преданности государственной бюрократии, активно внедряющей подобное смешение, — с другой. Наблюдается тенденция к преобладанию различных форм партикулярных, «эксклюзивных» (исключающих другие), нередко враждующих между собой солидарностей, групповых эгоизмов, и недостаток инклюзивной, универсальной солидарности даже в масштабах страны, не говоря уже о более широких социокультурных, социально-экономических и социально-политических образованиях. Все партикулярные солидарности — политические (включая государственно-бюрократическую), семейно-родственные, национально-этнические, религиозные, классовые, корпоративные, профессиональные и т.п. — имеют и могут иметь позитивное значение только при их включенности в солидарность гражданскую. Без нее, какими бы мощными и всеохватывающими они ни казались, они несут с собой огромный потенциал дезинтеграции и разрушения. Все эти партикуляризмы без универсального начала в пределах гражданской нации и более широких социокультурных ареалов и сообществ несут деструктивный характер и неизбежно ведут страну к распаду.

В этом состоит один из главных уроков распада Советского Союза, который в России пока не усвоен. Но он обязательно должен быть усвоен, чтобы страна не повторила судьбу такого мощного государства, каковым вроде бы был СССР. Никакие силовые методы, так же как и верноподданнические заявления корыстолюбивых бюрократов и лизоблюдов, не могут быть основой прочности государственных институтов. Укрепить государство, не укрепляя гражданское общество и гражданскую солидарность, невозможно.

Именно на гражданской солидарности может базироваться другая интегративная форма, способная успешно соединять в рамках общества его ценностное ядро, универсализм и плюрализм партикулярных солидарностей. Наряду с общими интересами и взаимозависимостью эта форма состоит в общих социальных правилах, совместно вырабатываемых (в том

числе и через конкуренцию и даже конфликты), признаваемых гражданами, эффективных и справедливых. Эти правила, в свою очередь, формируют общую гражданскую солидарность, на нее воздействуют, ее укрепляют.

Список литературы

1. *Бастия Ф.* Естественная и искусственная организация // Бастия Ф. Экономические гармонии. – Режим доступа: <http://ek-lit.narod.ru/bast202.htm>
2. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: КДУ, 2010. – 288 с. – 1-е рус. изд. 1994.
3. *Буржуа Л.* Солидарность. – М.: Т-во А.А. Левенсон, 1899. – 92 с.
4. Возможно ли в России правовое государство? Материалы VII Старовойтовских чтений, НИУ–ВШЭ, 23 ноября 2010 г. // Вестник Института Кеннана в России. – М., 2011. – Вып. 19. – С. 57–84.
5. *Гофман А.Б.* Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А.Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. – С. 456–462.
6. *Гофман А.Б.* Живой Мосс: Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество: Международный журнал социальных и гуманитарных наук. – М., 2009. – Т. 11, вып. 4. – С. 500–505.
7. *Гофман А.Б.* Лас-Вегас как центр социологической мысли: Заметки российского участника ежегодного собрания Американской социологической ассоциации 2011 г. // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ–ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – С. 173–179.
8. *Гофман А.Б.* О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 558–566.
9. *Гофман А.Б.* От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков // Традиции и инновации в современной России: Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 9–62.
10. *Гофман А.Б.* От «малого» общества к «большому»: Классические теории социального роста и их современное значение (1998) // Гофман А.Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. – С. 597–610.
11. *Гофман А.Б.* Рационализм, либерализм и традиция: Карл Поппер и Фридрих Хайек // Давыдовские чтения: Исторические горизонты теоретической социологии: Сб. научных докладов симпозиума, 13–14 декабря 2011 г. / Под ред. И.Ф. Девятко, Н.К. Орловой. – М.: Институт социологии РАН, 2011. – С. 166–180.
12. *Гофман А.Б.* Солидарность социальная // Современная западная социология: Словарь / Под ред. Ю.Н. Давыдова, М.С. Ковалева, А.Ф. Филиппова. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 314.
13. *Гофман А.Б.* Социология и гражданская религия в современной России // Социология и современная Россия / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: ГУ–ВШЭ, 2003. – С. 84–107.
14. *Гофман А.Б.* Теории традиции в социологической традиции: От Монтескье и Бёрка до Вебера и Хальбвакса // Традиции и инновации в современной России: Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 63–112.
15. *Гофман А.Б.* Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. – М.: ГУ–ВШЭ, 2001. – С. 18–39.

16. Граждане и политические практики в современной России: Воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С.В. Патрушев. – М.: РОССПЭН, 2011. – 318 с.
17. Гудков Л. «Доверие» в России: Смысл, функции, структура // Вестник общественного мнения. – М., 2012. – Т. 112, № 2. – С. 8–47.
18. Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А. Постсоветский человек и гражданское общество. – М.: Московская школа политических исследований, 2008. – 96 с.
19. Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – С. 167–198.
20. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 391–532.
21. Дюркгейм Э. Несколько замечаний о профессиональных группах: Предисловие ко второму изданию // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 5–35.
22. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 3–390.
23. Дюркгейм Э. Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 244–275.
24. Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – 400 с.
25. Дюркгейм Э. Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 304–307.
26. Еллинек Г. Общее учение о государстве. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2004. – 752 с. – Ориг. изд. 1900.
27. Институциональная политология: Современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С.В. Патрушева. – М.: ИСП РАН, 2006. – 586 с.
28. Ковенева О.В. Французская прагматическая социология: От модели градов к теории множественных режимов вовлеченности // Социологический журнал. – М., 2008. – № 1. – С. 5–21.
29. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. – С. 424. – Ориг. изд. 1971.
30. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: Хранитель, 2006. – 880 с.
31. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. – 180 с. – Ориг. изд. 1990.
32. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгайт Б. Насилие и социальные порядки: Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2011. – 480 с. – Ориг. изд. 2009.
33. Парсонс Т. Понятие общества: Компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология / Под ред. С.П. Баньковской. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 3–39.
34. Поппер К. Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д.Г. Лахути, В.Н. Садовский, В.К. Финн; Общ. ред. В.Н. Садовского. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 298–313.
35. Портрет солидаризма: Идеи и люди / Сост. В.А. Сендеров. – М.: Посев, 2007. – 320 с.
36. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с. – Ориг. изд. 1989.
37. Современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С.В. Патрушева. – М.: ИСП РАН, 2006. – 586 с.

38. Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – Ч. 2. – С. 48–242.
39. Филиппов А.Ф. Мобильность и солидарность: Статья вторая // Социологическое обозрение. – М., 2012. – Т. 11, № 1. – С. 19–39.
40. Филиппов А.Ф. Мобильность и солидарность: Статья первая // Социологическое обозрение. – М., 2011. – Т. 10, № 3. – С. 4–20.
41. Хайек Ф.А. Дорога к рабству. – М.: Экономика: МП «Эконов», 1992. – 175 с. – Ориг. изд. 1944.
42. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. – М.: Новости, 1992. – 304 с. – Ориг. изд. 1988.
43. Хайек Ф.А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с. – Ориг. изд. 1973–1979.
44. Хархордин О.В. Прагматический поворот: Социология Л. Болтански и Л. Тевено // СоцИс. – М., 2007. – № 1. – Режим доступа: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-01/Harhordin.pdf>
45. Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: Архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. – М.: Academia, 2009. – 292 с.
46. Хлопин А.Д. Социум клик как российский тип социальной организации // Граждане и политические практики в современной России: Воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С.В. Патрушев. – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 68–75.
47. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М.: Канон, 1995. – Т. 2, кн. 2: Об аффектах; кн. 3: О морали. – 416 с. – Ориг. изд. 1739.
48. A dictionary of sociology / Ed. by G.D. Mitchell. – N.Y.: Aldine, 1968. – VIII, 224 p.
49. A new dictionary of sociology / Ed. by G.D. Mitchell. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1985. – VIII, 244 p.
50. A new dictionary of the social sciences / Ed. by G.D. Mitchell. – N.Y.: Aldine, 1979. – VIII, 244 p.
51. Alexander J. Morality as a cultural system: On solidarity civil and uncivil // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – С. 180–185.
52. Altruism, morality a. social solidarity forum: Forum for scholarship a. newsletter of the AMSS section of ASA. – Wash., 2011. – Vol. 3, N 1.–70 p.
53. Altruism and social solidarity: Envisioning a field of specialization / Jeffries V., Johnston B.V., Nichols L.T., Oliner S.P., Tiryakian E., Weinstein J. // American sociologist. – N.Y., 2006. – Vol. 37, N 3. – P. 67–83.
54. Audier S. La pensée solidariste. – P.: PUF, 2010. – VII, 340 p.
55. Besnard Ph. L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. – P.: PUF, 1987. – 424 p.
56. Besnard Ph. Merton à la recherche de l'anomie // Rev. française de sociologie. – P., 1978. – Vol. 19, N 1. – P. 3–38.
57. Blais M.-C. La solidarité: Histoire d'une idée. – P.: Gallimard, 2007. – 347 p.
58. Borlandi M. Deux siècles de solidarité (s) // Durkheimian studies / Etudes Durkheimiennes. – N.Y.; Oxford, 2008. – Vol. 14, N 1. – P. 103–113.
59. Borlandi M. L'individuel et le social // Durkheim d'un siècle à l'autre: Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique» / Sous la dir. de Ch.-H. Cuin. – P.: PUF, 1997. – P. 249–265.

60. *Borlandi M.* Solidarité // Dictionnaire de la pensée sociologique / Sous la dir. de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade. – P.: PUF, 2005. – P. 656–657.
61. *Bouglé C.* Le solidarisme. – 2^{me} éd. – P.: Giard, 1924. – 204 p. – 1^{re} éd. 1907.
62. *Bourgeois L.* Les applications de la solidarité sociale. – P.: Bureaux de la Revue politique et parlementaire, 1902. – 16 p.
63. *Bourgeois L.* Solidarité. – P.: Colin, 1896. – 156 p.
64. *Bourgeois L., Croiset A.* Essai d'une philosophie de la solidarité: Conférences et discussions. – P.: Alcan, 1902. – XIV, 287 p.
65. *Caillé A.* Anthropologie du don: Le tiers paradigme. – P.: La Découverte, 2007. – P. 86–92. – 276 p. – 1^{re} éd. 1992.
66. *Chanial P.* Justice, don et association: La délicate essence de la démocratie. – P.: La Découverte, 2001. – 380 p.
67. *Cherkaoui M.* Suicides et formes anormales de la division du travail // Le suicide: Un siècle après Durkheim / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P.: PUF, 2000. – P. 109–123.
68. *Crutchfield R., Bates K.A.* Anomie // Encyclopedia of sociology: In 5 vol. / Ed. by E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery. – 2nd ed. – N.Y.: Macmillan, 2000. – Vol. 1. – P. 164–167.
69. *Durkheim E.* Le suicide: Etude de sociologie. – P.: PUF, 1960. – 461 p. – 1^{re} éd. 1897.
70. *Durkheim E.* Leçons de sociologie. – P.: PUF, 1997. – 281 p. – 1^{re} éd. 1950.
71. *Durkheim E.* L'éducation morale. – P.: Alcan, 1925. – III, 326 p.
72. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. – P.: Alcan, 1912. – 647 p.
73. *Duvignaud J.* La solidarité: Liens de sang et liens de raison. – P.: Fayard, 1986. – 232 p.
74. *Efremenko D., Evseeva Y.* Studies of social solidarity in Russia: Tradition and modern trends // American sociologist. – N.Y., 2012. – Vol. 43, N 4. – P. 349–365.
75. Encyclopedia of sociology. – Guilford (CT): Dushkin publishing group, 1974. – VI, 330 p.
76. Encyclopedia of sociology: In 4 vol. / Ed. by E.F. Borgatta, M.L. Borgatta. – N.Y.: Macmillan, 1992.
77. Encyclopedia of sociology: In 5 vol. / Ed. by E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery. – 2nd ed. – N.Y.: Macmillan, 2000.
78. Encyclopaedia of the social sciences: In 15 vol. / Ed. by E.R.A. Seligman, A. Johnson. – 15th ed. – N.Y.: Macmillan, 1963. – Vol. 14. – 1st ed. 1934.
79. *Fournier M.* Emile Durkheim, 1858–1917. – P.: Fayard, 2007. – 940 p.
80. *Fustel de Coulanges N.D.* La Cité antique. – 9^{me} éd. – P.: Librairie Hachette, 1881. – 478 p. – 1^{re} éd. 1864.
81. *Gide Ch.* La solidarité: Cours au Collège de France, 1927–1928. – P.: Presses universitaires de France, 1932. – XV, 214 p.
82. *Godbout J.T.*, en collab. avec A. Caillé. L'esprit du don. – P.: La Découverte: Syros, 2000. – 356 p. – 1^{re} éd. 1992.
83. *Grégoire H.* Essai sur la solidarité littéraire entre les savants de tous les pays. – P.: Les principaux libraires, 1824. – 23 p.
84. *Guyau J.-M.* Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. – P.: Alcan, 1885. – 254 p.
85. Handbook of public sociology / Ed. by V. Jeffries. – Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2009. – VII, 496 p.
86. *Hayek F.A.* The constitution of liberty. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1960. – X, 569 p.
87. *Hayek F.A.* The political order of a free people // Hayek F.A. Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy. – L.: Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979. – Vol. 3. – XV, 244 p.
88. *Hechter M.* Principles of group solidarity. – Berkeley: Univ. of California press, 1987. – XV, 219 p.
89. *Hechter M.* Solidarity, sociology of // International encyclopedia of the social & behavioral sciences / Ed. by N.J. Smelser, P.B. Baltes. – Amsterdam: Elsevier, 2001. – Vol. 21. – P. 14588–14591.

90. *Hoult T.F.* Dictionary of modern sociology. – Totowa (NJ): Littlefield, Adams & co, 1969. – XVIII, 408 p.
91. International encyclopedia of the social sciences: In 19 vol. / Ed. by D.L. Sills, R.K. Merton. – N.Y.: Macmillan: Free press, 1968.
92. *Izoulet J.* La Cité moderne: Métaphysique de la sociologie. – 2 e éd. – P.: Alcan, 1895. – XXIX, 691 p. – 1 re éd. 1894.
93. *Juul S.* Solidarity and social cohesion in late modernity: A question of recognition, justice and judgment in situation // *European j. of social theory.* – L., 2010. – Vol. 13, N 2. – P. 253–269.
94. *Komter A.E.* Social solidarity and the gift. – Cambridge; N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – XI, 234 p.
95. *Kubali H.N.* Avant-propos de la première édition // *Durkheim E. Leçons de sociologie.* – P.: PUF, 1997. – P. 5. – 1 re éd. 1950.
96. *Laville J.-L.* Histoire et actualité de l'associationnisme: L'apport de Marcel Mauss // *Rev. du MAUSS.* – P., 2010. – N 36: Marcel Mauss vivant. – P. 197–209.
97. *Lukes S.* Emile Durkheim: His life and work: A historical and critical study. – N.Y.: Harper & Row, 1972. – XI, 676 p.
98. *Maffesoli M.* Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. – P.: Méridiens Klincksieck, 1988. – 226 p.
99. *Marion H.F.* De la solidarité morale: Essai de psychologie appliquée. – P.: Baillière, 1880. – 336 p.
100. *Mauss M.* Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale / Av. la collab. de H. Beuchat (1906) // *Mauss M. Sociologie et anthropologie.* – 8 me éd. – P.: PUF, 1983. – P. 389–477. – 1 re éd. 1950.
101. *Mauss M.* Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. – Mode of access: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T4_fragments_plan/fragments_plan.pdf
102. *Mauss M.* La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires. – Mode of access: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T5_cohesion_sociale/cohesion_sociale.pdf
103. *Merton R.* Foreword // *The future of anomie theory* / Ed. by N. Passas, R. Agnew. – Boston (MA): Northeastern univ. press, 1997. – P. IX–XII.
104. *Merton R.K.* Opportunity structure: The emergence, diffusion and differentiation of a sociological concept, 1930s–1950s // *The legacy of anomie theory* / Ed. by F. Adler, W.S. Laufer with an introd. by R.K. Merton. – New Brunswick; L.: Transaction publishers, 1995. – P. 3–78. – (Advances in criminological theory. – Vol. 6).
105. *Merton R.K.* Social theory and social structure. – Enl. ed. – N.Y.; L.: Free press: Collier Macmillan, 1968. – XXIII, 702 p.
106. *Osa M.* Solidarity // *International encyclopedia of the social sciences* / Ed. by W.A. Darity jr. – 2 nd ed. – Detroit (MI): Thomson & Gale, 2008. – Vol. 8. – P. 23–25.
107. *Parsons T.* The social system. – L.: Routledge, 1991. – XVIII, 575 p. – 1 st ed. 1951.
108. *Procacci G.* Solidarity: History of the concept // *International encyclopedia of the social & behavioral sciences* / Ed. by N.J. Smelser, P.B. Baltes. – Amsterdam: Elsevier, 2001. – Vol. 21. – P. 14585–14588.
109. Repenser la solidarité: L'apport des sciences sociales / Sous la dir. de S. Paugam. – P.: PUF, 2011. – 1 re éd. 2007. – XXI, 980 p.
110. *Reynaud J.-D.* La formation des règles sociales // *Division du travail et lien social: La thèse de Durkheim un siècle après* / Sous la dir. de Ph. Besnard, M. Borlandi, W.P. Vogt. – P.: PUF, 1993. – P. 295–317.
111. *Ross E.* Social control: A survey of the foundations of order. – Cleveland (OH); L.: Press of Case Western Reserve univ., 1969. – LX, XII, 463 p. – 1 st ed. 1901.

112. Solidarité (politiques de) // Dictionnaire de la sociologie / Sous la dir. de R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui, B.-P. Lécuyer. – P.: Larousse, 1995. – P. 213–215.
113. *Steiner Ph.* Crise, effervescence sociale et socialisation // Le suicide: Un siècle après Durkheim / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P.: PUF, 2000. – P. 63–85.
114. *Steiner Ph.* La sociologie de Durkheim. – P.: La Découverte, 1994. – 123 p.
115. *Stjernø S.* Solidarity in Europe: The history of an idea. – Cambridge; N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – XIII, 392 p.
116. *Sumner W.G.* Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals. – Boston (MA): Ginn, 1906. – VII, 692 p.
117. *Tarde G.* La philosophie pénale. – 4 me éd. rev. et corr. – P.: Maloine, 1905. – 578 p. – 1 re éd. 1890.
118. The problem of solidarity: Theories and models / Ed. by P. Doreian, T.J. Fararo. – Amsterdam: Gordon & Breach, 1998. – X, 414 p.
119. *Thévenot L.* Faire entendre une voix: Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux // Mouvements. – P., 1999. – N 3. – P. 73–82.
120. *Thévenot L.* L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement. – P.: La Découverte, 2006. – 310 p.
121. *Thévenot L., Boltanski L.* De la justification: Les économies de la grandeur. – P.: Gallimard, 1991. – 483 p.
122. *Tiryakian E.* Modernity and the second return of mechanical solidarity // Raymond Boudon: A life in sociology / Ed. by M. Cherkaoui, P. Hamilton. – Oxford: Bardwell press, 2009. – P. 1–22.
123. *Turner B.S., Rojek Ch.* Society and culture: Principles of scarcity and solidarity. – L.: SAGE, 2001. – X, 249 p.
124. *Van Parijs Ph.* Refonder la solidarité. – P.: Cerf, 1996. – 108 p.

В.Г. Федотова

**О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ДОСТИЖЕНИЯ
ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ КОНСОЛИДАЦИИ
И СОЛИДАРНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ**

Консолидация (от лат. *consolidate*, где *con* – вместе и *solido* – уплотнять, сращивать) в ее повседневном значении в русском языке означает «упрочение, укрепление, объединение для достижения общих целей». Солидарность – однокоренное с «консолидацией» слово, означающее в повседневной речи «общность ценностей, сходный образ жизни, активное сочувствие убеждениям или действиям других людей».

В данной статье мы рассмотрим консолидацию как понятие одного из вариантов модернизационной теории – транзитологии, составляющее ее центральное звено, а также рассмотрим понятия *солидарность* и *среда согласия*, проанализируем некоторые солидаристские практики.

**Транзитология как вариант модернизационной теории,
ориентированный на демократическую консолидацию**

Классическая и догоняющая теории модернизации подверглись серьезной критике по ряду параметров. Прежде всего, эти теории воспринимаются как признание линейности и одновариантности развития, постоянной устремленности к развитию, которую называют девелопментализмом. Их обвиняют в излишне жесткой увязке факторов, которые подлежат трансформации при переходе от традиционного общества к современному. Подчеркиваются такие негативные их стороны, как излишний детерминизм, телеологичность, резкое противопоставление традиции и современности, отсутствие анализа рисков подобной трансформации и интереса к положению нижних слоев общества, которые могут оказаться жертвой изменений. К списку их недостатков добавляется признание за историей непреложной логики и закономерностей развития, лишаящее общества возможностей выбора, отказ от плюрализма рациональностей и ориентация на рациональность Запада, требование рекультивации, которое предъявляется незападным народам в процессе модернизации. Поскольку

в ходе западной модернизации произошло формирование наций, сегодняшнее применение классической теории модернизации рассматривается как реанимация этноцентризма и источник этнических конфликтов. Особой критике подвергаются догоняющая модель развития, используемая незападными странами, и попытка приблизиться к уровню развития западных стран.

На модернизационную теорию возлагается ответственность за неудачи модернизаций в ряде стран, а также за то, что ни одна из осуществляемых модернизаций не удовлетворяет требованиям теории, на которую они изначально были ориентированы. Особое неудовлетворение вызывает тезис о линейности хода истории и жестких требованиях деволюционализма, ориентирующего любое общество на позитивные изменения в соответствии с западной моделью развития. Нелинейность развития является сегодня признанным фактом, создающим возможности для изменения траектории развития как человечества в целом, так и каждого отдельного общества. Синергетика описала процессы, которые меняют направленность своего развития в точках бифуркации, изучены механизмы накопления предпосылок для подобных перемен и вместе с тем выявлен вероятностный, непредзаданный характер их осуществления. Появились новые модели развития, которые учитывают фактор нелинейности и рассматривают неравномерность развития не как преходящий и преодолимый феномен, а как своего рода судьбу. Так, И. Валлерстайн отмечает наличие центральной, полупериферийной и периферийной зон, различие которых не может быть преодолено посредством гарантированного развития периферии [3]. У. Бек [1; 2; 17] считает достаточно стабильным и не относящимся к переходному процессу разделение стран, производящих знание (Запад), новых индустриальных стран (Азия) и сырьевых стран, к которым относится и Россия. При этом он констатирует постоянное ухудшение положения сырьевых стран даже и в том случае, если в них осуществляется модернизация по догоняющей модели.

Признавая, что модернизационная теория со временем начинает встречаться с обстоятельствами, которые она не в состоянии объяснить и предвидеть, а значит, превратить в факты в своих теоретических рамках, отметим, что ее критика отличается, с нашей точки зрения, тремя недостатками – *онтологизацией теоретических конструктов, антиисторизмом и презентизмом как разновидностью последнего.*

Недопустимо онтологизировать идеальные типы, принимать их за реальность. Они выступают в качестве методологических регулятивов, направленных на понимание различающихся по сущностным параметрам обществ, логики перехода, драматизм которой очевиден именно из-за противоположности черт традиционных и современных обществ, а не из этических соображений. Мы имеем в виду упрек Б.Г. Капустина теориям модернизации в том, что они неспособны подняться до этического сочувствия и размышления о тех слоях, которые станут жертвой модерни-

зации [6; 7; 8]. Теория модернизации ясно указывает на коренной характер слома старых структур в случае модернизации и на связанную с этим неизбежность жертв. Но не теория, а элиты, решившиеся на модернизацию, должны осмыслить ее цену и взять на себя этическую и политическую ответственность за тех, кто пострадает в ходе модернизации.

Антиисторизм критики состоит в том, что 500-летняя история Запада была историей прогресса и модернизации как самого Запада, так и последовавших за ним западных стран. Несовпадение целей и результатов модернизации было замечено. Его причины – и в утопизме модернизационной мобилизации, и в невозможности онтологизировать теорию. Но регулятивные функции этой теории осуществлялись успешно там, где были предпосылки для модернизации, или там, где была проявлена способность реформаторов к модернизации даже в неподходящих для этого условиях. В России 1990-х годов революционаристская формула «иного не дано» овладела политическим классом и на первых порах – массами, сохраняя неконсолидированность демократии и ожесточение в обществе, отсутствие в нем солидарности.

Появившиеся сегодня постэволюционистские и постпрогрессистские концепции реагируют на опыт неудачного применения модернизационной теории к случаям постколониального и посткоммунистического развития, на теоретические изменения в видении развития – признание его нелинейности и негарантированности в связи с появлением нового мегатренда – глобализации, которая перевела модернизацию на локальный уровень и лишила ее единого образца.

Ответом на глобализацию и на неуспешность ряда локальных модернизаций был ряд новых модернизационных теорий. Среди них – **транзитология**, считающая излишне сложной задачу модернизации. Транзитология требовала достижения только двух параметров модернизации: *демократизации* и *маркетизации*. На двух российско-южнокорейских конференциях по проблемам модернизации проф. Ин Сук Ча на примере Кореи и автор настоящей статьи на примере России показали, что задача демократизации не является простой и легкодостижимой. Ее выполнение так же зависит от культурных предпосылок, как и осуществление модернизации. Многие модернизации осуществились в условиях отсутствия демократии. То же относится и к рынку.

Доклад проф. Ин Сук Ча «Корея и реформированный либерализм» [5] был чрезвычайно важен для понимания не только корейской ситуации. Он позволил в ином свете взглянуть и на некоторые особенности российских реформ. И Россия, и Корея, – западные страны, шедшие по пути догоняющей модернизации. Некоторые трудности, которые они испытали в ходе данного процесса, оказались сходными. Причем основная проблема состояла в трудностях политической модернизации и перехода к демократии, демократической консолидации и демократической солидарности нации.

Сравнительный анализ некоторых тенденций российского и корейского развития показывает, что модернизация и контрмодернизация в обеих странах осуществляются одновременно вследствие противоречия между рационализацией производительных сил и традиционными национальными ценностями. Политика «транзита» была не в состоянии преодолеть ни южнокорейские, ни российские традиционные ценности. Традиционализм как форма контрмодернизационной идеологии действовал и во многом действует в обеих странах. В Южной Корее персоналистская интерпретация конфуцианства помогает индустриализации и экономическому развитию, но создает процветание только небольшой элитарной группе. Сходные процессы происходят в России. Архаизация в ходе модернизации и вызываемое ею непонятное движение общества являются привычными на всех витках российской модернизации.

Радикальному либерализму в России противостоят две группы традиционалистских ценностей – российские и советские. Последние во многом представляют собой модификацию первых и включают в себя такие ценности, как коллективизм, справедливость, патриотизм и др. Тезис о связи традиций и контрмодернизационных тенденций может быть усилен и конкретизирован на примере традиционного понимания в России свободы как своеволия, свободной воли. 1990-е годы не были десятилетием демократии в России, а были десятилетием свободы. Если быть более точным, – десятилетием свободной воли, негативной свободы (свободы «от»), как определял И. Берлин, т.е. от внешних ограничителей и внутренних «тормозов»), а не позитивной свободы (свободы для чего-то, по его же определению [3]). Утвердившийся тип свободы был социально неорганизованным и ничем не ограниченным. Некоторые аналитики (И. Клямкин, Л. Шевцова) называли сложившийся социальный порядок «бессистемной системой». Это неплохая метафора, но все же лишь метафора. Многие ученые говорили о российском хаосе. Но это слишком категоричное определение: хаос не может быть типом порядка и основой стабильности. По нашему мнению, в России 1990-х сложился анархический порядок, анархия как тип порядка. Есть несколько признаков такого порядка: слабость центральной власти; нехватка демократических институтов; отсутствие коллективных представлений как институтов; самопомощь и кооперация (анархия, согласно представлениям русского анархиста П.А. Кропоткина); люмпенизация масс, аномия (разрушение ценностей или их рассогласование) в масштабах общества (анархия этого типа ассоциируется с именем другого классика анархизма – М.А. Бакунина, который полагал, что подлинная цель свободы – бунт простых людей против чуждой им интеллигентской культуры).

Первые три черты анархии присутствуют в международной системе, две другие являются российским продуктом, получившим и наиболее яркое практическое воплощение. Анархия была результатом негативной мобилизации масс в ельцинском социальном контракте, реконструируемом

как «делайте что хотите, но голосуйте “за”». Не политическая манипуляция, а тождество архетипов народа и правящей элиты 1990-х годов привели к этому соглашению. Количество людей, вовлеченных в неформальную экономику, составило 30–40 млн. человек. Они поддержали Ельцина на выборах 1996 г. только за то, что им дали возможность не иметь дела с государством. Анархически настроенные люди не согласны на легитимацию любого авторитета или власти, включая демократическое государство. Анархизм есть негативная форма индивидуализма, отрицающая не только власть, авторитет, но и интересы другого. Это идеология жизни на уровне базового выживания, которая до определенной степени допускает прямую демократию (коллективные решения, но не демократическое государство), мелкую собственность и прямые действия. Эти люди в 1998 г. стали жертвами анархической игры верхов, приведшей к дефолту. Дефолт имел и некоторое позитивное значение: он показал ошибочность позиций радикальных реформаторов; люди из секторов серого и черного рынка были вынуждены вернуться в сферы реального производства. Из ста «челноков» (торговцев, которые закупают товар в Турции, Китае, Венгрии, других странах и продают их в России) в 1998 г. сохранили свой бизнес только восемь.

Это подтверждает вышеупомянутый тезис об одновременном действии модернизационных и контрмодернизационных тенденций в западных странах. В России радикальный вариант модернизации привел к демодернизации, стремление немедленно рекультивировать массы – к оживлению глубоко лежащих архаических начал, демократизация – к анархическому порядку, рыночные тенденции – к неформальной экономике, которая не является ни рыночной, ни государственно регулируемой [11].

Транзитологическая упрощенная версия модернизации заменяет всю полноту модернизационного развития, включающую преобразование общества и культуры, двумя параметрами: демократической консолидацией, которая рассматривается в этой статье, и рынком. Транзитология разделяет демократический процесс на ряд ступеней: появление демократических идей, лидеров и движений; раскол элит и общества по вопросу о необходимости демократии; либерализация; пакт (соглашение) между противоборствующими силами; консолидированная демократия или демократическая консолидация. Каждый из этих процессов сопровождается конфликтами, связанными с установлением демократии, противоборством масс и элит, расколом в элитах. Только пакт между противоборствующими силами, т.е. соглашение, к которому их вынуждают обстоятельства, ведет к демократической консолидации. Не касаясь пока возможности объективно и четко выделить эти этапы, отметим, что освоение демократических идей и институтов западными странами не обязательно ведет к демократии. Эта констатация предстает как подтвержденный факт, с которым нельзя не согласиться. Даже успешная демократическая институционализация часто приводит к созданию специфических квазидемократий.

И наоборот – успешная модернизация не обязательно ведет к демократии (Сингапур, Малайзия).

Наблюдается расширение спектра стран, называющих себя демократическими. Как отмечает И. Мени, в отношении демократии складывается «радикально новая картина, происходит экспоненциальный рост демократий: 1790-е годы: две или три так называемые демократические системы, относительно которых могло быть много вопросов; 1920-е годы: десяток несовершенных, некачественных, часто хрупких демократий; 1950-е годы: примерно двадцать стран могли бы претендовать на то, что они – демократии, при условии, что качество этих демократий не слишком точно обозначено; 1990-е годы: “этикетка” демократии стала настолько доминирующей, что только несколько стран отрицают форму и установления западной модели. Все произошло так, как если бы больше не было другой альтернативы» [20, с. 259]. Таким образом, по мере расширения демократий происходили серьезные отступления от западного образца, упрощающие смысл демократии иногда просто до «отсутствия диктатуры» или «наличия избирательного процесса».

Вернемся теперь к поставленному выше вопросу о возможности четко выделить фазы демократического развития и **демократическую консолидацию** как одну из них, что является ключевым пунктом для транзитологии.

Широко известна концепция нескольких *волн демократии* С. Хантингтона [19] и других авторов. *Первая волна демократии* началась в США в начале XIX в. и продолжалась до окончания Первой мировой войны. Идея Лиги Наций В. Вильсона консолидировала западные демократии. *Вторая волна* поднялась после поражения фашизма, способствовала появлению демократий в Европе (в Германии, Италии и пр.), а также в ряде деколонизированных стран. *Третья волна* связана с посткоммунистической модернизацией.

Анализ демократического процесса выявил некоторые закономерности: *необходимость особых фаз демократизации, консолидации демократии, зависимости ее успехов от экономического роста* и т.д.

В истории Южной Кореи, которая в данной статье рассматривается в порядке сравнения с российскими процессами, рядом авторов отмечается наличие этих фаз. Вторая волна демократизации коснулась Южной Кореи. Но она оборвалась в середине 1960-х годов с появлением авторитарного режима как реакции на демократическую перспективу. Согласно описаниям западных авторов, в Южной Корее переход к демократизации занял определенное время.

• Июнь 1983 г. принято характеризовать как *начало демократического процесса* в Южной Корее. Это случилось после студенческих волнений и гибели одного из студентов от рук полиции. Общественное недовольство ускорило начало демократизации.

• Период между 1987 (после президентских выборов) и 1992 гг. (следующие президентские выборы) обозначается как *период демократического транзита*. Выступления профессиональных рабочих и «белых воротничков» после выборов 1987 г. стимулировали создание демократических союзов и организаций. Начался подъем новых социальных движений, либеральные идеи стали более популярными и значимыми.

• Период с 1993 г. до наших дней оценивается как становление *консолидированной демократии в Южной Корее*. После перехода власти к президенту Ким Ён Саму, избранному в конце 1992 г., были проведены серьезные реформы (отстранены от управления и наказаны представители прежней военной элиты, расследованы факты политической коррупции, произведены изменения в финансовой системе). Позже президент возвратил многих наказанных им политиков и военных даже из тюрем и снова привлек их в правительство. Такое маятниковое движение его политики в конечном итоге способствовало внутреннему единству, солидаризации верхнего эшелона власти [15]. Несмотря на совершенно недемократический способ преодоления раскола в стране – путем наказания, прощения и возвращения во власть членов предшествующего кабинета (весьма азиатский метод, который был бы слишком изощренным даже для России), – западные транзитологи трактуют этот период как составляющую перехода к демократии, обозначаемую как пакт.

Солідный источник, по которому мы даем периодизацию южнокорейской демократизации, не выделяет достаточно очевидных критериев отличия одного периода от другого. Ощущается подгонка под теоретическую схему, распространенную в политологической литературе. Согласно этой схеме, повторим и уточним, демократический транзит включает вначале раскол элит на консерваторов и реформаторов, появление лидера-реформатора, либерализацию, систему соглашений между разными политическими силами (пакт), демократизацию, развитие электорального процесса, консолидацию демократии [10, с. 44]. Не приходится ожидать, чтобы какая-нибудь теоретическая схема воплотилась в реальность в форме, адекватной теории. Но данная схема от реальности максимально далека. Ни в Южной Корее, ни в России не были реализованы ее основные этапы.

Гораздо более убедительным выглядит мнение профессора Ин Сук Ча: «При жестком милитаристском режиме, который характеризует политическое развитие Южной Кореи вплоть до 90-х, был слишком маленький шанс влияния демократических практик на модернизационный процесс в южнокорейском обществе. Принимая это во внимание, можно сказать, что корейский экономический дефолт 1997 г. произошел из-за неудачи попытки начать развитие с демократических преобразований... первая реально демократическая смена правительства произошла в конце 1997 г., когда разразился печально известный азиатский кризис» [5]. Что касается России, то ее демократический процесс оборвался на стадии либерализации. И даже формально существующая электоральная демократия не реализует

своих возможностей из-за процесса манипуляции массами путем грязных PR-технологий, раскола элит и масс и отсутствия демократической консолидации.

Российские реформы 1990-х не были успешны ни теоретически, ни политически. Были достигнуты некоторые свободы в политической и экономической областях (гласность, свобода прессы, невмешательство государства в частную жизнь, возможности частных инициатив). Однако в целом результат можно охарактеризовать как квазидемократический и квазирыночный. Демократическая риторика часто была прикрытием грязной практики, которая противоречила самим принципам демократии: разгром парламента, воровская приватизация, грязные PR-технологии во время избирательных кампаний, использование демократических лозунгов для создания благоприятных условий персонального обогащения, коррупция, криминал и т.д. Автор далека от мысли, что критика отдельных групп демократов означает критику демократии. Консолидированная демократия могла быть развита только в условиях уже сложившейся партийной системы.

При распространении в России и других посткоммунистических странах демократии и рынка они перестают быть похожими на западные образцы. В результате их дефиниции предельно упрощаются. А. Пшеворский переопределяет демократию «как режим, в котором правительственные учреждения представляют собой продолжение соревновательной избирательной кампании, при условии, если только оппозиции позволено соревноваться, выигрывать и рассчитывать на то, что правительственные учреждения будут демократическими. В той степени, в которой это связано с выборами, это – очевидно минималистская дефиниция» [21, с. 306]. Но и эта минималистская трактовка является необходимой, но недостаточной для сравнения демократий.

Здесь мы не касаемся проблемы маркетинга, повсеместного внедрения рынка, но с этой частью транзитологических ожиданий дело обстоит сходным образом. Поэтому все более влиятельным становится мнение о конце транзитологии [7]. По крайней мере, о конце схемы утверждения демократии, завершающейся демократической консолидацией. Вне контекста транзитологии термин «консолидация» теряет свое *понятийное* значение, сближаясь со словом «солидарность», «солидаризм», «солидаристские практики».

Консолидация, солидарность и солидаристские практики

Как мы уже отмечали, термин «солидарность» характеризует общность убеждений и интересов. Солидарность является источником силы и сопротивления, стремления к достижению цели.

Теории солидарности достаточно известны.

Одна из них принадлежит Э. Дюркгейму, выделившему солидарность традиционного общества и солидарность современного общества

как *механическую* и *органическую* соответственно. Для традиционного общества характерен высокий уровень солидарности, но разделяемые ценности и социальный порядок воспроизводятся *«механически»* – вследствие инерции доминирующей традиции. В современном обществе солидарность воспроизводится *благодаря превращению общества в организм*, имеющий подобие специализированных органов, возникших на основе общественного разделения труда. Таким образом и в первом, и во втором случаях возможна социальная консолидация. У Дюркгейма солидарность – не субъективный, а объективный процесс, заданный социальными фактами.

Маркс рассматривал солидарность как классовое чувство, вырастающее до классового сознания, борьбы классов. Это процесс, имеющий субъективные составляющие (классовая солидарность может быть неразвитой, может соответствовать социальной психологии классов, но не сознательному пониманию их места в обществе, требующему солидаристской идеологии и практики). Вместе с тем солидарность является процессом, заданным объективным положением класса в исторически выработанной системе общественного производства.

Социал-демократии и социал-демократические формы правления достигали солидарности посредством своего рода контракта между бизнесом, государством и наемными работниками о поддержании баланса в их отношениях, ограничивающего требования каждой из сторон. В данном случае мы имеем дело не просто с солидарностью, но с солидаризмом и солидаристской практикой. Согласимся с определением, которое дает отечественный исследователь А.Н. Окара: солидарность – это «принцип построения социальной системы, в которой ее члены (граждане, семьи, этносы, религиозные конфессии, социальные группы, политические партии, бизнес-корпорации и др.) обладают реальной правовой и социально-политической субъектностью, на основе чего их права, возможности и интересы могут быть консолидированы и солидаризированы ради достижения консенсусных целей (общего блага)...» [12, с. 9].

Проблема, однако, состоит в том, что при рассуждении о солидаризме забывают о наличии в обществе групп, имеющих разные ценности и разные интересы. Многие из них отвергают общее благо. Идеал солидаризма здесь достигается с трудом, если забыть, что главная формула демократии – признание объективности интересов социальных групп, которые примиряются компромиссом – отказом от части своих интересов ради сохранения их базовой части.

Острые конфликты сегодняшнего времени ставят вопрос о возможности их разрешения посредством коммуникации, диалога и компромисса. Наибольший вклад в разработку этих идей внес Ю. Хабермас.

Одной из наименее разработанных тем в данном контексте является тема «Проблемы и трудности диалога», посвященная способности к получению истины или достижению компромисса и взаимопонимания на основе солидарности, а не конфронтации. Диалог в меньшей мере представляет

собой проблему людей одной культуры, одной рациональности, одной цивилизационной принадлежности. Проблемы и трудности диалога возникают в дискуссии людей, имеющих разные культуры, рациональности, цивилизационную принадлежность, разные мировоззрения и религиозные убеждения. Эпоха возникшего модерна была устремлена к диалогу людей западной рациональности и не предполагала будущих проблем, когда в диалог вступят и люди иной рациональности. Поэтому потребность в диалоге, коммуникации, по мнению Ю. Хабермаса, возникает позже, примерно с Ф. Ницше, пошатнувшего старое здание западной рациональности. Поздний модерн наших дней утрачивает монологизм и ищет в диалоге людей разной рациональности новые разумные основания. Определяющим механизмом коррекции и совершенствования рационального сознания является установка на построение более масштабной модели включения человека в мир, расширяющей его мироотношения. Критически-рефлексивная линия в развитии рациональности, в отличие от некритически-оптимистической, выступает источником неклассической трактовки рациональности.

Вот с этого момента и начинается необходимость диалога, появляется проблема диалога, но диалога тех, кто признает его базовую ценность, регулятивное значение классической рациональности с признанием существования иных ее типов. Это *диалог разных людей, которые, однако, стремятся к рациональному пониманию мира*. Принципиальная реалистическая установка рационального сознания сохраняется, но существенным образом трансформируется.

Необходимо отметить, что согласие на основе диалога и коммуникации неявным образом истолковывается в нашей литературе как словесно достигнутое согласие, которое приводит и к устранению реального конфликта. Чисто языковая трактовка диалога, делающая его суждением о намерениях, создала немало провозглашенных согласий при реальной непримиримости сторон. Хабермас буквально высмеивает такое понимание: «...подобное культуралистское понимание... как будто бы должно наводить на мысль о том, что суверенитет народа должен перемещаться в плоскость культурной динамики авангарда, формирующего мнения. Именно такое предположение должно порождать недоверие к интеллектуалам: они владеют словом и тянут на себя одеяло власти, которую они рискуют растворить в словах» [15, с. 52].

Еще И. Кант показал, что подписание мирного договора при сохранении предпосылок войны делает такой договор бессмысленным. В действительности акт диалога или коммуникации возможен тогда, когда он *уже вписан в существующий порядок вещей и способен отобразить его при одновременном установлении межличностных отношений и языкового выражения намерения участников*. Хабермас показывает, что акт коммуникации и взаимопонимания выполняет функции механизма координации действия, формирует среду согласия, когда он способен понять существ-

вующий порядок вещей и представить его. Однако среда согласия, на наш взгляд, не сводится к диалогу и коммуникации. Она создается из множества практических мер и решений, устраняющих безработицу, неравенства, связанные с результатами взаимообмена между людьми разных цивилизаций, а также благодаря деятельности СМИ.

Приведу два примера среды согласия.

1. Клуб «Свободное слово», руководимый проф. В.И. Толстых. В течение 20 лет он был своеобразной моделью общественного договора. Особенно в 1990-е годы, когда в Москве было много политических клубов, собирающих сторонников какой-либо идеи или программы. Этот клуб собирал людей самых разных убеждений и политических ориентаций. Были введены запреты на взаимное оскорбление, участники дискуссий учились видеть правду другого, постепенно научились общаться, имея разное видение и разные интересы, дорожа средой согласия.

2. Фильм израильской женщины-режиссера Д. Кимор «Соленья» о палестинских вдовах, организовавших фабрику и производящих соленья по рецепту их матерей для всего Израиля. Фильм вызывает сочувствие и восхищение этими женщинами, сумевшими справиться с горем, овладевшими профессией, познакомившимися с еврейской женщиной-режиссером и понявшими, как и сама режиссер, что такое женские проблемы (без всякого конфликта цивилизаций), проблемы вдов, которые в палестинском обществе должны были смириться с закрытой жизнью на маленькую пенсию. Этот пример полностью отвечает мнению известного ученого А. Сена, который полагает, что концепция диалога цивилизаций не должна стать антиподом концепции конфликта цивилизаций; ей необходимо внимательное отношение к обычаям и нравам, счастью и горю людей в разных цивилизациях. Тогда не только в рациональной коммуникации, но и в своих чувствах люди увидят базовое сходство. Это и будет, на мой взгляд, **средой согласия**.

Важно и то, что солидарность должна быть достигнута в публичном пространстве, куда одновременно включены власть и общество.

Несомненно, являясь одним из способов социального конструирования реальности, диалог и коммуникация не всегда и не везде способны осуществить эту функцию идеальным образом. Они так же зависят от удачи и неудачи, как и все остальное.

Чтобы говорить о диалоге между людьми с разной рациональностью, равно как и о диалоге между разными цивилизациями, следует избегать, как отмечает Хабермас, крайностей толерантности и «гуманитарной интервенции». Толерантность трактуется сегодня как спасительная терпимость буквально ко всему. «Гуманитарная интервенция» – как изменение людей силой, военной или политической, моральной или образовательной.

Предельная толерантность может быть проявлена в отношении жизни человека, но не в отношении любого образа его жизни, а также в отношении суверенитета государства, но не его способности во зло другим ис-

пользовать свой суверенитет. В научном познании она ограничена направленностью на поиск истины, а не на признание любого высказывания. «Гуманитарная интервенция» должна быть исключена уже из-за самой двусмысленности и чудовищности словосочетания, которое включает как военное нападение с целью «исправления» стран-изгоев, так и давление, направленное на насильственную рекультуризацию народов и людей.

На наш взгляд, от многих ускользает, что, как правило, от диалога ожидают разрешения конфликта между рациональным и нерациональным партнером или между носителями разной культуры, разного рационального самосознания. Но именно это представляет наибольшую трудность. Лучше всего это видно на примере взаимоотношений стран.

По причине все той же несоизмеримости не состоялся ведущий к вечному миру союз народов, о котором писал Кант. Идея вечного мира Канта, по мнению Ю. Хабермаса, не реализовалась во многом потому, что Кант *не предусмотрел трудности диалога с другими, не такими, как европейский человек*. Кант, по его мнению, проявил нечувствительность к появлению нового исторического сознания и росту признания культурных различий, росту значимости неевропейских, нехристианских культур, что делает договоренность с ними проблематичной [14, с. 17]. Коммуникативная этика, изменение коммуникаций между странами для установления более адекватного понимания их нужд и совместного обсуждения путей улучшения их жизни имеют определенную перспективу, но, на наш взгляд, далеко не всегда соответствуют исходным ожиданиям.

Высшим способом существования диалога и возможности согласия принципиально неравных, культурно и политически различающихся между собой субъектов многие справедливо считают делиберативную, *совещательную демократию*, применяющую диалогическую этику к политической философии. В условиях социального неравенства включение всех членов политики в демократическую дискуссию означает больше, чем просто равное формальное право на участие. Как показывает американский профессор А.М. Янг, неравенства дают политическое преимущество тем группам, которые имеют социальное и экономическое преимущество. Поэтому совещательные процедуры, ориентированные на участие широкого круга заинтересованных лиц, должны сопровождаться специальными мерами, гарантирующими, что нужды, интересы и перспективы представителей групп, не обладающих преимуществом, получают выражение и влияние на совещательный процесс. Компенсирующее (дополнительное) представительство для экономически и социально более слабых индивидов и групп становится проявлением честности в распределении политического влияния [23].

Политическая культура переходных обществ и ее роль в формировании солидарного общества

Еще одной линией поисков солидарности в обществах, стремящихся перейти к демократии, явились труды исследователей, отрицавших *активистски-рационалистическую* модель перехода к демократии, в которой решающая и мобилизующая по отношению к массам роль принадлежит элитам. На примере египетской и других современных революций в исламском мире можно видеть, что элитами не обязательно движет стремление к демократии, а итоги их деятельности могут быть просто антидемократическими и вызывающими резкую конфронтацию в обществе, отмену всякой солидарности.

Более перспективными представляются концепции, которые анализируют реальные политические культуры, отличающиеся друг от друга и способные привести к демократической консолидации и стабилизации демократии на этой основе. В 1963 г. была опубликована ставшая классической книга Г. Алмонда и С. Вербы «Гражданская культура: Политические отношения и демократия в пяти нациях» [16]. Книга перевернула представления американцев о себе самих и о сущности демократии и гражданского общества. Она была направлена против господствующей в США *рационалистически-активистской* модели, требующей от всех граждан США политического участия. Достаточно сказать, что при отсутствии апатии в США имеется немало книг об этом явлении. В России, несмотря на широкое распространение апатии отсутствуют исследования на данную тему. В монографии «Хорошее общество» я обратилась к исследованию анархии и апатии, столь неприятных крайностей, препятствующих формированию гражданского общества и солидарности [13].

Алмонд и Верба высказали сомнение в реальной осуществимости активистски-рационалистической модели политической культуры, ее осуществленности и осуществимости в США. Они пишут: «Гражданская культура является смешанной политической культурой. В ней многие индивиды активны в политике, но есть такие, кто играет в ней пассивную роль подданных. Более важно, что даже среди граждан, играющих активную политическую роль, качества подданных и прихожан не вытеснены. Роль участника добавляется к подданической и приходской культурам. Это значит, что активный гражданин сохраняет свои традиционалистские, неполитические связи, так же как и свою более политическую роль подданного» [16, с. 339]. Иначе говоря, гражданская политическая культура включает активных граждан, а подданическая и приходская ориентация граждан может модифицироваться в политическую активность, а может оставаться в сфере неполитических интересов. Политическая деятельность гражданина, по мнению Алмонда и Вербы, представляет собой лишь часть его интересов, причем не самую важную их часть. В США они выделяют три типа политических культур: *приходскую, подданическую культуры и культуру участия*. В приходской культуре отношение к политической

культуре в целом является пассивным. В подданнической культуре нет конкретизации политических ролей и нет конкретизации политической ориентации. Культура участия четко ориентирует граждан на политическую систему в целом. Гражданин формируется из всех трех форм – участника, подданного и прихожанина, а гражданская культура выступает как их результирующая. Это сильно отличается от попыток разделить людей, столкнуть их между собой. Крайне дилетантской в научном смысле и политически агрессивной в практическом смысле является примитивная схема разделения российских граждан на передовых и отсталых, либеральных и консервативных. Эти упрощения политической практики доходят порой до того, что предлагают оставить Россию без ее народа для осуществления намерений тех, кто является «передовым».

Я считаю, что Алмонд и Верба обращаются к традиционной критике демократами, придерживающимися рационально-активистского похода, слабого политического участия граждан и к попыткам его активизировать (в наших условиях – даже антагонизировать). Политическая деятельность – не единственный тип рациональной деятельности. Поэтому «в свете неполитических интересов индивида для него может быть совершенно нерациональным вкладывать то время и те усилия, которые необходимы, чтобы жить в соответствии с рационально-активистской моделью» [16, с. 340]. Гражданское общество – это не организация людей, реализующих теоретический или политический план, а общество обычных людей, которым удается реализовать свои нужды и быть услышанными. Именно в этом состоит основа солидарности.

Политические элиты США ограничивают себя ради сохранения своей эффективности, препятствуя провоцированию общественных разногласий и пытаясь создать баланс неравенств. Но наши элиты не сдерживают и раскол, а между тем «баланс между активностью и пассивностью может поддерживаться только в том случае, если политические вопросы не стоят слишком остро» [16, с. 349]. По мнению Алмонда и Вербы, идея смешанных политических культур позволяет достичь стабильной демократии и баланса неравенств, т.е. солидарности общества в условиях наличия неравенства.

Приведем еще одну мысль Алмонда и Вербы, важную для современной российской ситуации: «Постепенный рост гражданской культуры путем слияния (разных культур. – В.Ф.) обычно происходит в условиях, когда решение проблем, стоящих перед политической системой, растянуто во времени... Проблема, с которой сталкиваются новые страны, заключается в том, что для них такая постепенность невозможна... Эти страны стремятся завершить за короткий промежуток времени то, что на Западе создавалось в течение столетий... Если из нашего исследования что-то и следует, то это то, что нет простой формулы развития политической культуры. Тем не менее нами было сделано несколько выводов, которые имеют отношение к рассматриваемой сейчас проблеме» [16, с. 369–370].

В 1980 г. Г. Алмонд и С. Верба стали ответственными редакторами сборника «Пересматривая гражданскую культуру» [22], многие авторы которого выступили с критикой их концепции 1963 г. Алмонд и Вербу обвинили в том, что в этом сборнике они восхваляли роль политической апатии. Авторы ответили, что они защищают стабильность демократии, баланс неравенств, обеспечивающих солидарность. Они согласились со многими замечаниями своих оппонентов, но показали еще раз значимость своей концепции для переходных обществ. Применяя их концепцию сегодня к еще непостроенной демократии в России, я стараюсь защитить несводимость демократии к позиции тех, кто первым успел назвать себя демократом, защитить солидарность и построение в России гражданского общества цивилизованным путем.

Названные исследователи оказали влияние на А. Лейпхарта, который ввел понятие «многосоставные общества» под влиянием идеи смешанных культур и с тем же убеждением о значимости их учета в обществах, начавших строить демократию. В предисловии к русскому изданию автор писал: «Я рад, что моя книга “Демократия в многосоставных обществах” переведена на русский язык и таким образом станет доступной русскоязычным читателям. Ранее она уже переводилась на арабский, японский, испанский и хорватский языки. Впервые на английском языке книга была издана в 1977 г... и до сих пор регулярно переиздается. Главной причиной подобного долголетия книги я считаю то, что ее основные положения для 90-х годов и для следующего века оказались даже более актуальными, чем для 70-х. Еще при написании книги я предвидел исключительно важную роль этнических и других различий как источника конфликтов в обществе и указывал на настоятельную необходимость создания демократических институтов, которые могли бы сделать такие конфликты управляемыми. В 70-х и 80-х годах подобные конфликты затеялись глобальным противостоянием эпохи холодной войны. Однако с ее окончанием этнические и иные противоречия стали основными источниками конфликтов в мире. Данные перемены совпали с мощной тенденцией демократизации. Это означает, что вопрос о том, как совместить демократию с глубокими внутренними различиями в обществе, стал главным вызовом в сегодняшнем мире» [9, с. 13].

Автор отмечает, что во всех последующих работах он не изменил отношения к основным идеям теории «сообщественности» (так он называет взаимодействие различий, обладающее своего рода эмерджентным эффектом увеличения солидарности). Автор исследовал этот процесс в Южно-Африканской Республике, в Бельгии, Ливане, Малайзии, Чехословакии, а также в Индии, ставшей крупнейшей из демократических стран с населением, приближающимся к миллиарду человек, и добившейся серьезных успехов в деле построения «сообщественной демократии».

К сожалению, данные направления исследований практически не освоены в России и мало используются для достижения солидарности,

консолидированной демократии и строительства гражданского общества, оставляя в качестве главных идей победу одних политических сил над другими, что сулит нам непрерывность раскола. Восполнить этот пробел призвана настоящая статья, в которой рассмотрены три концепции солидарности – консолидация в транзитологии, концепция диалога, коммуникаций и солидаристских практик, а также теория смешанных демократий и баланса неравенств, которые наиболее релевантны для достижения солидарности в переходных обществах.

Список литературы

1. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Бек У. Что такое глобализация? – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
3. Берлин И. Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы: Европа / Предисл. А.М. Этгинда. – М.: НЛО, 2001. – С. 46–68.
4. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. – М.: Территория будущего, 2006. – 248 с.
5. Ин Сук Ча. Реформированный либерализм // Человек. Наука. Цивилизация: К семидесятилетию академика В.С. Степина. – М.: Канон+, 2004. – С. 704–709.
6. Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. – М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2011. – 224 с.
7. Капустин Б.Г. Конец транзитологии: О теоретическом осмыслении первого посткоммунистического десятилетия // Полис. – М., 2001. – № 4. – С. 6–26.
8. Капустин Б.Г. Критика политической философии: Избранные эссе. – М.: Территория будущего, 2010. – 424 с.
9. Лейтхарт А. Демократия в многосоставных обществах: Сравнительное исследование. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 287 с.
10. Мельвиль А.Ю. Внешние и внутренние факторы демократических транзитов. – М.: Центр междунар. исследований МГИМО (У) МИД России, 1999. – 54 с. – (Международные политические изменения. – Вып. 1).
11. Неформальная экономика: Россия и мир / Под ред. Т. Шанина. – М.: Логос, 1999. – 575 с.
12. Окара А.Н. Социальная солидарность как основа нового «миростроительного» проекта // Идеология и философия солидаризма: Материалы научного семинара. – М.: Научный эксперт, 2010. – Вып. № 9. – С. 7–42.
13. Федотова В.Г. Хорошее общество. – М. Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
14. Хабермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права: Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестник Российского философского общества. – М., 2003. – № 3. – С. 14–23.
15. Хабермас Ю. Философский спор вокруг идеи демократии // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. – М.: Академия, 1995. – С. 31–55.
16. Almond G.A., Verba S. The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations. – Princeton (NJ): Princeton univ. press, 1963. – XI, 562 p.
17. Beck U. The reinvention of politics: Rethinking modernity in the global social order. – Cambridge: Polity, 1999. – VI, 206 p.
18. Hsin-Huang M.H., Hagen K. The middle classes and democratization // Consolidating the third wave democracies / Ed. by L. Diamond, M.F. Plattner, Yun-han Chu, Hung-mao Tien. – Baltimore (MD): Johns Hopkins univ. press, 1997. – P. 312–333.

19. *Huntington S.P.* The third wave: Democratization in the late twentieth century. – Norman: Univ. of Oklahoma press, 1991. – XVII, 366 p.
20. *Meny Y.* Five (hypo)theses on democracy and its future // The global Third Way debate / Ed. by A. Giddens. – Oxford: Polity, 2001. – P. 244–270.
21. *Przeworski A.* What makes democracies endure? // Consolidating the Third Wave democracies / Ed. by L. Diamond, M.F. Plattner, Yun-han Chu, Hung-mao Tien. – Baltimore (MD): Johns Hopkins univ. press, 1997. – P. 294–311.
22. The civic culture revisited: An analytic study / Ed. by G.A. Almond, S. Verba. – Boston (MA): Little, Brown & co., 1980. – VIII, 421 p.
23. *Young I.M.* Inclusion and democracy. – Oxford: Oxford univ. press, 2000. – X, 304 p.

ЧЕЛОВЕК В ЧРЕЗВЫЧАЙНОЙ СИТУАЦИИ: ОТ ПАНИКИ К СОЛИДАРНОСТИ

Л.М. Баскин

ПАНИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЛЮДЕЙ И ЖИВОТНЫХ¹

Слова «паника», «панический страх» происходят от имени греческого бога Пана, покровителя пастухов. Изначально так называли внезапное паническое поведение стада. По аналогии вмешательством Пана стали объяснять похожий «стадный» страх войска. Паникой греки называли только беспорядочное бегство, вызванное, например, слухом, криком, внезапным появлением врагов. Примеры словоупотребления мы находим у Полибия [14, § 318].

Характерное описание панического поведения можно найти у Тита Ливия, где он рассказывает о битве при Аллии, после которой галлы захватили Рим. Впрочем, Ливий не использует слова «панический». В латинском языке отсутствовало слово «паника», поскольку Пан у римлян назывался Фавном. «Галльский вождь Бренн, при малочисленности римлян, весьма опасался какой-то хитрости, и вот он решил, будто этот холм занят для того, чтобы ударить резервом во фланг и тыл галлов, когда те столкнутся с легионами лицом к лицу. Тогда он развернул строй против резервов в твердой уверенности, что, если он выбьет их с холма, победу на ровном поле при таком численном перевесе будет одержать легко. Вот до какой степени не только судьба, но и рассудительность была на стороне варваров! А в противоположном стане ни вожди, ни воины не напоминали римлян. Во всех душах царил лишь страх и мысль о бегстве; помрачение умов было таково, что, несмотря на препятствие в виде Тибра, подавляющее большинство бросилось в Вейи, чужой город, вместо того, чтобы бежать прямым путем в Рим, к женам и детям. Лишь резервы еще недолгое

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

время находились под защитой возвышенности, остальное же войско, как только передние сбоку, а задние с тыла услышали крики, враз обратилось в бегство от неведомого врага еще раньше, чем его увидело. Римляне бежали, не только не пытаясь померяться силами с неприятелем, не только не сразившись с ним и не получив ни одной царапины, но даже и не ответив на его клич. Никто не погиб в сражении, все убитые были поражены в спину, когда началась давка, а толчея затрудняла бегство. Страшная резня произошла на берегу Тибра, куда, побросав оружие, бежало целиком все левое крыло. Многих, не умевших плавать или ослабевших под тяжестью доспехов и одежды, поглотила пучина. Тем не менее огромное большинство без затруднений добралось до Вейи, откуда они не послали в Рим не только подмоги, но даже вести о поражении. С правого крыла, стоявшего далеко от реки, под горой, все кинулись в город, где укрылись в крепости, даже не заперев городских ворот» [19, § 38].

Установлено, что на две трети социальное поведение человека имеет эволюционные корни. Основатель социобиологии Э.О. Уилсон пишет: «Природа человека определяется наследственными закономерностями умственного развития, общими для нашего вида. Это «эпигенетические правила», развивавшиеся при взаимодействии генетической и культурной эволюции, в течение долгого периода нашей глубокой предыстории. Эти правила – генетические смещения в направлении, в котором наши чувства воспринимают мир, это символическое кодирование, в котором мы представляем себе мир, возможности, которые мы автоматически открываем себе, и наши ответы, которые мы находим наиболее легкими и поощряемыми... От них зависит, что мы по-разному приобретаем страхи и фобии, касающиеся опасностей, например такие как змеи и высота... Большинство эпигенетических правил, очевидно, – очень древние, датируются миллионами лет назад нашей истории как млекопитающих. Другие правила, такие как правила лингвистического развития, сформировались лишь сотни тысяч лет назад... Поведение, созданное эпигенетическими правилами, не столь фиксировано как рефлекс... Оно приобретается путем обучения, но процесс, как говорят психологи, «подготовлен»... Мы врожденно предрасположены учить и закреплять одну возможность, а не другую... Например, мы предрасположены очень быстро учиться бояться змей, вплоть до уровня фобии, но мы не предрасположены бояться других рептилий, таких как черепахи и ящерицы» [54, с. 194].

В этой работе мы попытаемся сравнить паническое поведение людей и животных. Паника в людских коллективах несравнимо многообразнее, чем у животных. Тем не менее мы посчитали полезным дать обзор всех вариантов паник в людских коллективах, хотя бы и не было возможности найти аналогию в поведении животных. Мы кратко упомянем проблемы, решаемые психиатрией, где панические и тревожные состояния – отдельная глава исследований и терапии. Мы также остановимся на пани-

ках, возникающих в связи лишь с одними тревожными ожиданиями, когда еще ничего не случилось в реальности, что могло бы вызвать ужас у людей.

Варианты паники, инициированные реальными событиями, весьма разнообразны. Вот случаи, рассмотренные в статье Э. Карантелли [49]: серия взрывов газа в жилых домах в Брайтоне (Нью-Йорк), падение самолета на жилые кварталы Нью-Джерси, падение самолета на толпу в Колорадо, еще два крушения самолетов в Миннеаполисе, землетрясение в Калифорнии, катастрофические торнадо в Арканзасе и Миннесоте, взрыв на шахте в Иллинойсе, пожары в отелях Чикаго, взрыв на фабрике в Миннеаполисе. Паника в людских сообществах описана при необычных природных явлениях, при слухах о появлении смертельной болезни (чумы, например). Многочисленны случаи биржевой паники, когда без достаточных к тому оснований, маклеры продают за бесценок свои акции. В литературе термины «панический», «паника» часто применяются, когда говорят о странном, инадаптивном поведении людей во время биржевых и финансовых паник.

Панический страх у животных

Страх – вторая по значимости мотивация у животных. «Съесть и не быть съеденным», – таков основной принцип жизни [10]. Конечно, в некоторые периоды жизни животных доминируют другие мотивации, определяющие выживание индивида и вида, к которому он принадлежит. Как известно, в наводнение зайцы не боялись деда Мазая, а быки в состоянии полового возбуждения вскакивают даже на забор. Но все же, первую реакцию у новорожденного млекопитающего составляют пищевые рефлексы, а потом появляется страх. Легче всего это наблюдать у зрелорождающихся млекопитающих, например копытных. Уже через три дня после рождения новорожденный олененок запоминает облик матери и убегает от приближающегося человека. Всю дальнейшую жизнь олень запоминает все, что составляет обычное его окружение, и боится всего нового.

Заводчики собак знают, что если щенок вырос в вольере, в обедненной среде, он чаще всего вырастает трусливым. Важен не только собственный опыт животного, но и опыт, перенимаемый от других собак. В целом, последствия социальной депривации проявляются в большей пугливости, неспособности справляться со стрессом новизны и взаимодействовать с представителями своего вида. У таких животных отмечается чрезмерная пугливость, агрессия страха [9]. У щенков с трехмесячного возраста наступает «возраст страхов», который приходится на начало периода социализации с группой [13]. Известно, что порода определяет пугливость собак, их поведение после воспитания в изоляции. Например, исключительно чувствительны к выращиванию в изоляции русские гончие. Но селекция позволяет вывести и абсолютно бесстрашных собак (бойцовые породы), к тому же с очень низким болевым порогом.

У стадных животных привычной средой обитания становится стадо, в котором молодое животное чувствует себя в безопасности, следуя примеру вожаков, избегает опасности [1]. Лишь участвуя в размножении, когда самка вынуждена остаться с новорожденным вне стада, а быки отделяются от стада в поисках самок или удерживая гарем отдельно от стада, стадные животные получают уроки самостоятельного взаимодействия со средой.

Каждая популяция характеризуется определенным уровнем оборонительной мотивации (пугливости), что выражается в частоте осматривания, дистанции бегства от охотника или хищника, выборе стратегии поведения (например, бегство из района, где произошло нападение охотников, переход на большое расстояние). Уровни пугливости зависят от того, насколько часто животные подвергаются нападениям.

Начиная с древних писателей и до наших дней, панику рассматривают как явление неадаптивное, противоречащее логике борьбы за выживание. Однако паническое поведение животных в большинстве случаев представляется вполне полезным, имеющим характер видовых адаптаций. Даже наблюдения греческих пастухов за паническим поведением овец, бросавшихся вслед за вожаком с обрыва, с точки зрения современного зоолога таковым не выглядят. Их дикие предки при нападении волков и охотников нередко бросаются вниз по склону, не выбирая дороги. То, что человеку кажется отвесной, гладкой стеной ущелья, на деле испещрено мелкими трещинами, имеет массу мелких выступов, небольших перегибов. Копыта горных козлов и баранов приспособлены к спуску по каменным склонам, сила ног животных настолько велика, а их способность мгновенно выбирать траекторию спуска, притормаживая в каждом удобном месте, поразительна. Бросаясь вниз по каменной стене, они скорее выживут, чем если бы пытались убежать по ровному месту или тратили драгоценные секунды на поиски подходящего спуска [24]. И козлы, и бараны без колебаний следуют за вожаком, и это также очень важная адаптация их поведения.

Важный вопрос: паника – рациональна, иррациональна или нейтральна? Последний вариант (паническое поведение не связано с адаптацией) находит аналогии (а, может быть, и гомологии) в поведении животных, оказавшихся в ситуации опасной, но неопределенной с точки зрения известного им набора стимулов. Например, животное может оказаться в ловушке, или оно не может определить по слуху, откуда звучат выстрелы, или может возникнуть ситуация степного или лесного пожара, когда огонь и дым окружают со всех сторон. Но гораздо обычнее ситуация, когда в репертуаре животного не существует знания данного стимула среды и, соответственно, неизвестно как поступать. Чаще всего такие состояния очевидны, когда животное сталкивается с воздействиями людей или их сооружений. Такова ситуация с домашними животными, когда их помещают в клетку или загон, когда начинают приучать к упряжи и т.п. На-

блюдаются две реакции в ответ на такие «непонятные» воздействия (условия). Животное или бегает с места на место (движение как попытка изменить ситуацию), или ложится, замирает. Выбор одного из двух поведений определяется индивидуальными особенностями поведения, соотношениями процессов возбуждения и торможения, как описывал эти явления И.П. Павлов [12].

Панический страх индивидов

Вот описание страха, испытываемого солдатом во время Первой мировой войны, данное Л.Н. Войтоловским [4, с. 69]: «Однажды я ползком выбрался из траншеи. Бум! Граната взорвалась с ужасным грохотом. Я хотел вернуться назад, но не владел моими ногами, как будто кто-то держал меня за лодыжки. Я не мог посмотреть налево, не мог посмотреть направо – я был испуган. Страх смерти овладел мной... Как будто кто-то положил снег под вашу кожу; ваши зубы стучат; кровь остановилась в ваших жилах... Я хотел закричать, но я только мог хрипеть. Моя винтовка стала такой тяжелой, как будто весила пуд. Я даже не мог нажать на спусковой крючок».

В другом случае очевидец взрыва на фабрике свидетельствует, что он бежал, предчувствуя, что через мгновение будет убит, что взорвавшийся газовый баллон вот-вот обрушится на его голову. Немедленное бегство представлялось ему средством к спасению. Рабочий взорвавшейся фабрики вспоминает: «Пыль и куски стен падали вокруг. Моя первая мысль была, что что-нибудь упадет на меня и убьет. Моя главная мысль была, куда бежать». Как можно видеть, эмоциональное предвидение играет в паническом поведении ведущую роль, а максимальная двигательная активность представляется единственным адаптивным ответом. Однако тот же свидетель вспоминает, что побуждение к бегству действовало до определенного предела – пока он находился в зоне, где он мог быть поражен. Как видим, панический страх сочетался и с навыками бегства (не было затаивания или какого-либо другого поведения, например стремления вернуться и помешать взрыву) и определенным уровнем ориентации (восприятия действительности, расположения предметов, понимания, где опаснее находиться [49, с. 271].

22 декабря 1994 г. в вагоне нью-йоркского метро взорвалась банка из-под майонеза, наполненная воспламеняющейся жидкостью. А. Блум [27, с. 678–679] приводит свидетельства очевидцев: «“Истерическое” бегство людей, стремившихся скорее отбежать от вагона, из окон которого вырывалось пламя. ...Люди бежали, падали, вскрикивали. Два пассажира лежали на полу вагона, объятые пламенем. Несколько храбрых пассажиров пытались сбить с них пламя, накинув на них свои пальто... Выжившие рассказывали об истерической вере, что смерть неминуема... Каждый думал лишь о себе... Лори Мун видела пламя, приближающееся прямо к ней, пламя охватило всех вокруг, горящие люди преграждали ей путь к выходу

ду... Наконец, я выбежала... Я упала от нервного потрясения. Я должна была ползти от вагона. Я не могла встать. Я не знаю – почему».

Типичные симптомы панических расстройств («panic disorder») у отдельных людей – одышка, головокружение, сердцебиение, дрожь, тошнота, потливость. Присутствуют также психологические симптомы – ощущение приближения смерти, наступающего сумасшествия, предчувствия неконтролируемых поступков. Паническое расстройство поведения случается весьма часто. В США оно наблюдается примерно у каждого двух индивидов из 100 [21, с. 79].

Особый тип панического поведения соответствует состоянию тревоги («anxiety»). Психиатры, хотя и диагностируют тревожные состояния как «расстройство панического типа», выделяют их в особый вид заболевания, который не лечится препаратами, подходящими для лечения приступов, относимых к действительным «паническим атакам» [21, с. 80].

И.П. Павлов, обобщая свои наблюдения за проявлениями страха и истерии, пишет о том, что это продукт слабой нервной системы, повышенной эмоциональности. Предлагая модель функционирования мозга, Павлов указывает на непосредственную связь истерии с внушаемостью и самовнушаемостью. Страх, хорошо изученный во время войн, представляет «симптомы, которые у людей с сильной нервной системой или совсем не проявляются, подавляются, или быстро исчезают, а у слабых людей затягиваются на некоторое время и делают их неспособными к дальнейшему участию сейчас же в военных действиях, освобождая, таким образом, их от обязательства дальше подвергать свою жизнь опасности [12, с. 466]. Не только ужасы войны, но и много других опасностей для жизни (пожар, несчастие на железной дороге и т.д.) вызывают у слабого человека сильнейшие реакции, запечатлеваются надолго или навсегда. Павлов доказывает, что не только движения, но и параличи (неспособность двигаться) возникают под воздействием сильного страха. Ощущения страха усиливаются и разрастаются до чрезвычайных размеров, делающих субъекта инвалидом [12, с. 468].

Существует несколько моделей, объясняющих соматические и психические расстройства при панических состояниях. Показано, что такие состояния возникают при дисфункции норадренергической активности. В модели Д. Барлоу [22; 23] панические состояния связываются с эмоциями. Приступ паники следует за пережитым стрессом. Чаще всего это бывает фальшивая паника. Некоторые люди генетически предрасположены к панике (это связано с особенностями функционирования их симпатической нервной системы). Лекарства, понижающие порог физиологического возбуждения, редуцируют и интенсивность ощущения страха. Сейчас чаще используют многомерные модели паники, включающие и физиологические, и психологические причины [21].

Люди, пережившие катастрофы, часто ощущают эмоции паники, страха или тревоги. Однако у некоторых людей такие ощущения возника-

ют без видимых причин, независимо от того, случилось ли в их жизни что-то ужасное. Паническое поведение животных, проявляющееся без видимых внешних причин, также достаточно обычное явление у видов-жертв (например, у грызунов, у копытных). Без видимых стимулов к тому животное стремглав бросается в убежище, стадо вдруг прекращает кормежку, собирается в плотную массу, бежит. Охотники полагают даже, что таким образом животные провоцируют вероятного хищника проявить себя, показаться из засады, поверив, что он обнаружен.

У собак, выращенных в условиях обедненной среды, у животных, посаженных в клетку, наблюдается паническое поведение: они бьются о стенки, страдают стереотипией поведения – часами бегают из угла в угол. Эти животные нередко перегрызают себе хвосты, у них ярко выражена агорафобия. Они плохо приручаются, сохраняя неустрашимый страх перед человеком, даже если он их кормит.

В норме страх проявляется у животных в попытках убежать, отдалиться от человека или места пленения. Известны и такие проявления страха как дефекация и уринация, а также «замерзание», т.е. застытие в неподвижной позе. Также и у людей «замерзание» в состоянии ужаса, неспособность «шевелить даже пальцем» – давно известный феномен испуга у людей. Впрочем, есть немало видов животных, у которых «замерзание» – видоспецифический признак, стандартно проявляющийся, когда животное схвачено хищником или оказалось в иной опасной ситуации.

Н.Н. Миклухо-Маклай [11] заметил, как из убегающих туземцев Малайзии непроизвольно выпадал кал. «Медвежья болезнь» от страха вошла в поговорку. Задержка дефекации – культурный феномен, приобретаемый в онтогенезе человека в течение первых лет жизни. Выключение этого навыка в момент панического страха вполне свидетельствует о доминировании в поведении испуганных людей врожденных особенностей поведения.

Старт-реакция

Согласно наблюдениям Э. Карантелли [49, с. 270], бегство людей в состоянии паники имеет два состояния. Первое – ужасное раздражение – ведет к безотчетному бегству. У животных такое состояние называют «шараханьем». Свое состояние во время первого броска участники трагедии описывают как ощущение неминуемой гибели от какого-то реального и воображаемого фактора: вот-вот упадет стена, вот-вот взорвутся бензобаки машины и т.п. Впрочем, и в состоянии ужаса люди испытывают чувства различной степени интенсивности. Обычно они сохраняют сенсорное восприятие действительности – например, не пытаются пробить стенку, а находят дверь. Но в каких-то запредельных ситуациях люди способны «биться головой о стенку», так же как животные, оказавшись в западне.

При всем разнообразии условий, в которых возникает паника и с учетом того, как по-разному паника проявляется у людей и животных, мы можем наметить две фазы развития панического поведения:

1) старт-реакция;

2) паническое поведение с элементами ориентации на окружающие стимулы и имеющийся опыт.

По прошествии некоторого времени, когда старт-реакция ослабнет, включаются элементы рассудочной деятельности, взаимодействия с соседями, попытки обнаружить опасность, следовать примеру лидеров (вожак). Вторая фаза паники может продолжаться очень долго, даже сутки.

Внезапное воздействие вызывает старт-реакцию; люди, как минимум, вздрагивают, а если воздействие интенсивно – бросаются прочь, не разбирая дороги. Именно в такие мгновения люди, случается, выбрасываются из окон (при землетрясениях), бросаются в укрытие с такой скоростью, что калечат себя. К животным мы применяем термин «шараханье». Стадные животные затем собираются в плотную массу. Одиночные животные бросаются врасыпную. Норные животные прячутся в убежище. Именно в эти первые мгновения проявляются физиологические реакции вроде учащенного сердцебиения, учащения дыхания, повышается потенциал бедренной мышцы, что, по мнению А.Д. Слонима, соответствует готовности к бегству [18].

Э.О. Уилсон [54, с. 195] пишет: «Приставка “эпи” в слове эпигенетический означает, что физиологическое развитие генетически не полностью определено. Эти особенности поведения не находятся вне контроля сознания, подобно сердечному ритму или частоте дыхания. Они менее ригидны, чем чистые рефлексы, такие как мигательный или коленный рефлекс. Наиболее сложный комплекс рефлексов – это стартовый ответ. Если вы встанете незамеченным позади другого человека и издадите внезапно громкий звук – крикните, ... он расслабит тело, закроет глаза, откроет рот, подастся головой вперед и слегка согнет колени. В природе и современной жизни этот ответ немедленно и бессознательно подготовит его для ответа или следования. В следующий момент его жизнь может быть спасена при нападении врага или хищника. Стартовая реакция жестко предопределена генами, но это не часть человеческой натуры, как мы ее себе представляем. Это типичный рефлекс, совершаемый целиком вне контроля сознания».

Паника в войсках

П.Н. Симанский [16, с. 131] указывает на следующие факторы, способствующие возникновению паники в войсках: впечатлительность по отношению к новым видам техники (танки, тяжелая артиллерия), переутомление вследствие больших переходов, неорганизованность тылов, переполнение частей запасными, необстрелянными солдатами; присутствие в боевых линиях плохо обученных, нерегулярных частей.

Как это свойственно процессам выработки условного рефлекса, слова-маркеры угрозы становятся не менее действенными, чем сама угроза. В мемуарах о Великой Отечественной войне повторяются сведения, что бегство советских солдат нередко провоцировалось криками: «Танки!» или «Автоматчики прорвались!»

Дионисий Галикарнасский сообщает, что римляне приписывали Фавну (божество, равное греческому Пану) способность насыщать панику. «Как-то во время первой смены караула из леса, рядом с которым они расположились лагерем, раздался какой-то зов, который был обращен к обеим армиям так, чтобы все могли его услышать. Он принадлежал либо герою, которому посвящена была эта священная роща, либо так называемому Фавну. Ведь римляне приписывали этому божеству панический страх, и такие явления в том или ином виде предстают пред взором людей, внушая им ужас или распространяя пугающие слух чудовищные звуки; таково, как говорят, дело этого бога» [5, кн. 5, § 16].

Паника возникает в войсках или в самом начале боя, когда все чувства бойцов приподняты и страх неизвестности владеет ими, а в обстановке недостаточно разобрались, и неприятель чудится везде, или в конце очень тяжелого, кровопролитного, порою многодневного сражения, когда части вырвались из рук начальников, перемешались и психологически обрелись в толпу. Особенно часто возникает паника в непогоду и ненастье. Паника нередко начинается со слабых, с тылов, с тех, кто не знает, что делать. Менее защищенные, дезориентированные люди тыла нередко становятся провокаторами панического бегства всей армии. П.Н. Симанский приводит примеры, когда передовая часть армии одерживала победу, тогда как ее обозы устремлялись в бегство.

Паника чаще случается в уставших, психологически истощенных войсках. «В Японскую войну, под Тюренченом, Восточно-Сибирская стрелковая бригада генерала Кашталинского после страшного долгодневного нервного напряжения от ожидания боя, приняла на себя удар всей армии Куроки и местами была окружена. 11-й Восточно-Сибирский стрелковый полк колонною, с музыкантами впереди, со священником с крестом во главе полка штыками пробил себе путь отступления. Но после этого наступила реакция. Когда эти перемешавшиеся частями, измученные люди выходили из боя, в стороне показались скачущие. Это были наши артиллеристы, бросившие орудия и уходившие на лошадях. Кто-то крикнул: “японская кавалерия!..” Началась сначала бесцельная стрельба, а потом бегство никем не преследуемых частей. Напряжение солдат было так велико, что одиночные люди были к вечеру того же дня в Фын-Хуан-Чене, в восьмидесяти верстах от Тюренчена!» [8, с. 90–91].

Частое возникновение паники в частях, эмоционально истощенных после боев, не соответствует нашим представлениям об интенсивности оборонительного поведения у животных. Ослабление организма (выдержка пойманного животного без корма), длительное или многократное пре-

следование снижают оборонительную мотивацию. Тогда к животному, к стаду удастся подойти на минимальную дистанцию. Истощенное животное становится более восприимчиво к обучению – например, когда речь идет о «заездке», т.е. первых приучениях лошадей, северных оленей, верблюдов к упряжи [2, с. 265–270].

П.Н. Симанский [16] описывает множество случаев паники в российских войсках в начале Первой мировой войны, связывая это с тем, что войска были необучены, не привыкли к ужасам и тяготам войны. Призывники, пополнявшие войска, приходили в армию из глухих деревень. В этой связи уместно обсудить вопрос о национальных различиях в стойкости войск. Военные авторы обсуждают вопрос о том, существуют ли национальная или социальная предрасположенность солдат к панике. Первым или одним из первых эту идею высказал Г. Лебон [43, с. 38–39]. Поскольку взгляды Лебона в течение многих лет разделялись профессорами военных академий США, с развитием в этой стране «политкорректности», вопрос о расовой и национальной предрасположенности к панике стал внимательно изучаться [26]. Дж. Бендерский критикует лекции Л. Элтинджа [34, с. 63–75], использовавшиеся при обучении американских офицеров. Элтиндж утверждал наследственное превосходство англосаксонской «расы» над другими расами: в энергии, дисциплине и независимости в проявлениях группового поведения и, следовательно, меньшей расположенности к панике. Некоторые наблюдения, казалось бы, поддерживают подобные взгляды. Так, в воспоминаниях русского генерала Н.Е. Епанчина [6], чей корпус в 1915 г. во время Вержбововского сражения (в Литве) был разгромлен немцами и охвачен паникой, говорится, что паника в его войсках часто возникала потому, что они, в значительной мере, состояли из евреев, призванных из глухих районов Украины и Белоруссии. Во время Второй мировой войны фактом стали многократные паники, возникавшие в 92-й Негритянской пехотной дивизии, воевавшей на Итальянском фронте в 1944–1945 гг. [26, с. 275–277].

Как мы знаем, говорить о евреях или неграх как о солдатах, подающихся панике больше, чем неевреи или белые, не приходится [30; 50]. Остается предположить, что попытка различать национальную и расовую предрасположенность к панике не учитывает фактор среды, в которой солдаты выросли до призыва в армию. Евреи в царской России и негры в довоенных США жили в упрощенной среде. Пришедшие из деревень, из архаического мира они не были готовы к громам и ужасам мировой войны. Практически все советские военачальники в своих мемуарах сопоставляют стойкость московских ополченцев, рабочих ленинградских и сталинградских заводов, курсантов военных училищ с нестойкостью пополнения, приходившего в войска из деревень.

Дж. Белден [25, с. 122–183], находившийся в китайских войсках во время битвы на р. Янцзы (весна 1938 г.), описывает панику: разбегание солдат в разные стороны при артиллерийском обстреле, массовое бегство

с поля битвы, самострелы. Китайские войска, участвовавшие в битве, состояли из крестьянских парней, никогда не служивших в армии, не кормленных пять дней перед битвой (питались «подножным кормом»), измученных плохо организованным подвозом и подходом к месту сражения.

Немецкие солдаты в обеих мировых войнах, по-видимому, реже поддавались панике. Поэтому русские авторы считают важным привести примеры, когда паника возникала и в германских войсках. «Начальник 2-й казачьей сводной дивизии приказал 1-му Волгскому казачьему полку атаковать лавами наступающих немцев. В атаку пошли 2-я и 6-я сотни есаулов Негоднова и Горячева. Была уже ночь. Шел одиннадцатый час. Но ночь была светлая, лунная, озаренная заревами пожаров. Волгцы смяли и порубили передние цепи. Задние сомкнулись в батальон, но при виде несущихся на них казаков бросили ружья и подняли руки вверх. Волгцы порубили и их. Они дошли до болота и гати. За гатью был господский дом. В нем помещался штаб германской пехотной дивизии. В этом штабе началась паника. Две сотни волгцев и шедший за ними, но не принявший участия в атаке 11-й Линейный полк, показались прибежавшим немцам целой казачьей армией, обрушившейся на них. Наступление на всем фронте приостановилось. Настал день, а немцы были так нервно настроены, что не шли вперед. Была вызвана кавалерия и поставлена в резервной колонне впереди цепей. День 23-го июля прошел спокойно. Ночью на 24-е наш броневик “Илья Муромец” выехал на разведку по Влодавской дороге и, увидев на поле густую колонну немецкой кавалерии, бросил в нее два снаряда. Настроение немцев было такое напряженное, что они бросились врассыпную назад. Пехота, в темноте, приняла их за казаков и встретила ружейным и пулеметным огнем. Эта новая паника была так сильна, что немцам для успокоения своих частей пришлось на пять дней отказаться от продолжения наступления и сделать перегруппировку частей» [8, с. 92].

Опыт купирования панического состояния у людей также интересен. Замечено, что слегка успокоившись, люди начинают реагировать на поведение других людей – бегут вместе с ними или останавливаются и осматриваются, пытаются оценить опасность. В этой второй фазе бегства поведением людей уже можно манипулировать – например, возглавить бегущую колонну солдат, повести ее вновь в атаку или остановить [1]. Сохранилось множество примеров того, как военачальники справлялись с возникшей паникой. Маршал Ней во время бегства солдат на Березине послал адъютантов с приказом вмешаться в толпы бегущих, приказывая им бежать не менее десяти верст. Неожиданная задача вернула войскам способность рассуждать, паника была остановлена [16, с. 14]. Там же мы читаем историю бегства красноармейцев во время Гражданской войны, когда командир внезапно приказал им: «Стой, снимай сапоги!», – чем и остановил бегущих. По-видимому, было важно, чтобы в сознании людей появилась другая, нежели бегство, сценарий действия.

В эпоху Великой французской революции и Наполеоновских войн можно было ожидать, что паники в войсках, воодушевленных революционными и империалистическими идеями, будут случаться реже. Однако исследование не подтверждает этого. Вовийе (Vauvillier) [цит. по: 16, с. 11] насчитал во французской армии в 1792–1815 гг. 300 случаев паники.

Широко распространены представления, что заградотряды и расстрелы бегущих – это изобретение Л. Троцкого (в Гражданскую войну) и И. Сталина (в Великую Отечественную). Конечно, это намеренное искажение военной истории. П.Н. Симанский [16, с. 33–38] приводит множество примеров из военной практики всех времен и народов, свидетельствующей, что идея использования предельно жестоких методов, прекращающих панику, всегда пользовалась популярностью среди властителей и военачальников. Так поступали и древние римляне, и Фридрих Великий, и буры в англо-бурскую войну, и во множестве других армий. Предполагалось, что панику порождает страх перед врагом, перед смертью, и панику можно остановить, если солдат не будет иметь выбора (смерть настигнет, что в бою, что в тылу). В реальности жестокие меры не были столь уж эффективными, паника повторялась. Войска изживали панический страх по мере накопления боевого опыта. Опыт Великой Отечественной войны подтвердил такие меры, как удаление «паникеров», являющихся потенциальными провокаторами паники, переформирование (перемешивание) войск, добавление в необстрелянные части опытных воинов и др.

Профессиональные военные, в том числе и наемники, реже подвержены панике, однако и в таких войсках случаются панические состояния. Известно, что в заградотряды чаще направляли испытанных воинов. Это перекликается с опытом римских легионов, в которых самых опытных воинов ставили в третью шеренгу. Было известно, что не воины передней линии, а именно те, что находятся позади, чаще устремляются в бегство. Симанский приводит много примеров паники в Первую мировую войну в австрийских, русских и немецких войсках, начинавшейся с обозов, которые были напуганы слухами, случайными передвижениями своих или вражеских частей, и т.п.

К.К. Рокоссовский [15, с. 39–40] рассказывает о крайне неблагоприятном влиянии на психологическое состояние солдата пребывание в одиночестве в изолированном окопе. Неверная военная теория, исходившая из статистических расчетов вероятности поражения солдат снарядами при пребывании их в окопах и траншеях, была по предложению Рокоссовского отвергнута сначала на Западном фронте, а потом и повсеместно. Рокоссовский исследовал это явление, пробыв день в одиночном окопе. Его не покидало чувство, что, может быть, соседи уже убежали, он не ощущал контакта с командиром.

Пожар

И. Дональд и Д. Кантер [31] опубликовали полный отчет о поведении людей во время пожара 18 ноября 1987 г. на станции лондонского метро Кингс-Кросс. Пожар начался на эскалаторе, ведущем от станции Пикадилли к билетному залу станции Кингс-Кросс. Пожар начался в 7.30 утра, а через пятнадцать минут жара стала нестерпимой и было темно от дыма. Особенностью этого пожара было то, что пассажиры могли двигаться по нескольким путям (переходам между станциями) и эскалаторам. В утренние часы здесь были почти лишь одни пассажиры, ежедневно пользовавшиеся этими станциями и переходами. Участниками бедствия оказались также служащие метро, полицейские, работник камеры хранения. Поэтому исследователи получили доказательства того, что поведение людей во время пожара было связано с их знанием плана местности, с направлениями движения, которое они имели до катастрофы. Рассказывая о своем поведении, участники событий сообщали, что продолжали двигаться в тех же направлениях, выбирали те же выходы, что и обычно. Во время пожара на Кингс-Кросс не было замечено поведения людей, обычно описываемого как паническое, т.е. иррационального и неконтролируемого. Это, в частности, подтверждалось и тем, что положение тел погибших не было случайным, т.е. люди не метались в разные стороны. Также люди не рассматривали друг друга как угрозу собственному выживанию. Не было давки; стремясь выбраться и спастись, люди не отталкивали других. Случалось, что соседи по несчастью помогали друг другу [31, с. 209].

Паники эмоционального ожидания

Эмоции – важнейший фактор возникновения паники. Слухи, сочетаясь с имеющимися у человека материальными и психологическими проблемами, возбуждают высокий уровень эмоций. Человек прогнозирует еще большее ухудшение положения и даже возникновение смертельно опасных ситуаций. Согласно П.В. Симонову, «эмоция есть отражение мозгом человека и животных какой-либо актуальной потребности (ее качества и величины) и вероятности (возможности) ее удовлетворения» [17].

1862 год был трудным для граждан штата Висконсин (США). Это было время неудач армии северян в Гражданской войне. Население северных штатов было озабочено своей судьбой. Страх и тревожные ожидания оказались тесно связаны с кровавой победой индейцев из племени Сиу в «войне в Дакоте» 1862 г., вызвавшей поток белых беженцев. В штате Висконсин число индейцев было невелико (около 9 тыс.), большинство из них вступили на путь европеизации, находились в хороших отношениях с правительственными организациями и даже привлекались для службы в войсках. За год до паники в Мэдисоне (столица штата Висконсин) уже случилась ложная паника: некто принес ложное известие о нападении индейцев на соседний городок. Слухи эти были опровергнуты разведчиками, причем

стало известно, что сами индейцы напуганы распространяемыми слухами. Однако эта «малая» паника имела следствием создание войск ополчения, введение обязанности всех белых мужчин быть готовыми к охране поселков, патрулированию и т.п. Штат Висконсин заселяли преимущественно немцы, норвежцы, бельгийцы. В конце августа – начале сентября 1862 г. население части штата Висконсин было до крайности возбуждено слухами о приближении «дикарей», которые убивают всех белых подряд. Распространялись слухи, что соседние селения уже уничтожены. Большинство жителей бежали прочь, бросив все имущество, некоторые уничтожали сначала свои фермы. Были и такие, что грузили повозки имуществом, пытались спасти его. Однако удалившись на какое-то расстояние и вынужденные встать лагерем, беглецы приходили в себя, начинали действовать разumno. Тем более что случившаяся сильная гроза, отсутствие палаток и другие неудобства резко уменьшили их возбуждение, повернув мысли к более реальным проблемам [48].

Согласно обзору М. Пикфорд [46], в разных частях Франции, особенно в Турени, в 1789 г., сразу после взятия Бастилии, наблюдались вспышки паники, порождаемой слухами о приближающихся шайках бандитов (в других случаях это были английские войска), которые исключительно опасны. Тотчас люди вооружались, чем могли, сооружали баррикады, начинались казни лиц, подозреваемых в связях с бандитами. Этим событиям предшествовал неурожай 1788 г. и пример Парижа, где были нарушены структура управления обществом и принятые представления о законности.

Историк Р. Каневали [28, с. 119] заметил, что беспокойные для общества времена часто создают подходящую обстановку для распространения слухов. Чувствительность населения возрастает, пока волна ужасных слухов, свидетельствующих о приближающемся враге, о возможной смертельной опасности, доводит страх людей перед будущим до панического уровня.

В марте 1848 г. население южной Германии было потрясено слухом о том, что десятки тысяч голодных французских рабочих переправились через Рейн и двигаются в глубь Германии, разрушая все и убивая всех на своем пути [28, с. 120]. В то время Германия страдала от перенаселения, плохого урожая, разорения фермеров, превратившихся в пролетариев. В герцогстве Баден, граничившем с революционной Францией, только что свергнувшей монархию, большую проблему составляли пришельцы из других частей Германии в поисках работы. Они совершали много преступлений, что также возбуждало население. Под влиянием событий в соседней Франции жители Бадена, а тем более приезжие, чувствовали себя вправе захватывать чужую собственность. Панике, случившейся 22–25 марта 1848 г., предшествовало бегство множества евреев из соседнего Эльзаса, где они подверглись ограблению и насилию. В самом Бадене также усилились гонения на евреев, разграбление их домов, изгнание. Все это укреп-

ляло ощущение незащищенности у городского населения. Это были дни начала революции в самой Германии. Многотысячные толпы собирались на митинги, нашлись агитаторы, требовавшие конституционных реформ и создания республики. На этом фоне (общее возбуждение, закрытые магазины, нарушения законности, обилие чужаков) и возник слух, называемый историками «фальшивой французской тревогой». Известна точка, с которой стартовала лавина панического поведения. С холма Кайзерштуль (высота в верховьях Рейна, сложенная вулканическими породами), с которого можно видеть передвижения в долине Рейна, донесся звон колоколов. Возможно, реальным сигналом послужило движение каких-то крестьянских патрулей или других групп, но тревога распространялась от деревни к деревне до Фрайбурга, поднимая на ноги все население. В течение нескольких часов паника распространилась не только в Бадене, но и в соседнем Вюртемберге. Люди, испытывая ужас, охраняли свои дома, толпились на улицах. Власти вывели на улицы и послали в окрестности войска. Три дня продолжали звонить колокола, слышалась повсеместная стрельба. Конные и пешие информаторы прибывали в города с известиями о виденных ими группах вооруженных людей, о слышанном барабанном бое, о произошедших поблизости сражениях. Разведывательные отряды не подтверждали эти сведения, но тревожные слухи вновь возникали. Паника достигла Штутгарта и Линдау (на границе Баварии и Австрии), но со временем улеглась сама собой.

Еще один вид паники в обществе – это реакция на слухи о преступных культах, которые угрожают обществу ужасными преступлениями. Дж. Виктор [53] полагает, что тематика слухов в основном повторяет традиционные для всех народов поверья – похищение и принесение в жертву детей, выкапывание мертвецов, ритуальный каннибализм и т.д. В ответ на эти слухи люди перестают пускать детей в школу, вооружаются, начинается град звонков в полицию о якобы замеченных преступниках. Дело доходит до попыток убить людей, подозреваемых в приверженности в подобных культах. Дж. Виктор исследовал десятки подобных паник в городках на Восточном побережье Америки, случившихся в 1988 г. и в некоторые другие годы.

Еще один вид слухов, порождающих панику, – сообщения о биотеррористах [37]. Они воскрешают память об одной из самых массовых паник, произошедшей в Ирландии, где в июне 1832 г. распространились слухи о холере. Одновременно среди населения появился слух, что избавиться от опасности можно, если собрать в печной трубе в своем доме четыре пакета золы и отнести их четверем соседям, еще не вовлеченным в эту пирамиду активности [29, с. 215–216]. История с золой живо напоминает совсем недавно прокатившуюся по Интернету волну писем, где утверждалось, что получившего письмо ждут несчастья, если он тотчас не перешлет это сообщение четверем другим адресатам. Даже весьма просве-

щенные люди, отчетливо понимая, что столкнулись с розыгрышем, не удерживались и рассылали явный спам дальше.

В конце Второй мировой войны, весной 1945 г. по Германии прокатилась волна самоубийств. Последние годы войны для немцев были очень трудны: имели место массовая гибель солдат на фронте, бомбардировки, слухи о массовых насилиях солдат над женщинами в оккупированных советскими войсками районах, распространяемые массовой пропагандой.

Высшие чиновники и генералы в немалом числе кончали жизнь самоубийством. Согласно данным К. Гошеля [38, с. 155], собранным из различных источников, покончили жизнь самоубийством два министра, восемь из 41 региональных лидеров партии, семь из 47 высших лидеров СС, 53 из 554 армейских генерала, 14 из 98 генералов воздушных сил и 11 из 53 адмиралов. Самоубийства пришлись в основном на апрель – начало мая 1945 г. В январе–марте 1945 г. в Берлине совершалось от 100 до 300 самоубийств ежемесячно, в апреле – 3900, мае – 1000, июне – 300, далее шло снижение, в декабре – 120 [38, с. 163]. Вспышка самоубийств отмечалась и в других частях Германии, но в значительно меньших масштабах. В разгар битвы за Берлин было зарегистрировано 3881 самоубийство. В то же время в Гамбурге в апреле покончили с собой 56 человек.

По-видимому, немцы действительно боялись прихода вражеских войск, точно так же огромный поток беженцев зарегистрирован был в СССР в 1941–1942 гг., когда наступали немецкие войска. Германские авторы, вероятно, преувеличивают доминирование страха именно среди женщин, боявшихся физического насилия. Однако статистика самоубийств в Берлине (3996 женщин и 3091 мужчина) указывает, что все население предвидело ухудшение ситуации, не верило в возможность приспособиться к жизни в новых условиях [38, с. 162]. Гошель описывает особенности мотивации населения, приведшие к возникновению паники. Население Германии было уже психологически истощено потерей близких людей на фронтах, бомбежками, плохим питанием, когда на людей обрушился еще страх перед вражеским нашествием, усиленный истерическими пророчествами нацистских пропагандистов.

Биржевые и финансовые паники обладают всеми свойствами паник, связанных с эмоциональным предвидением событий. Добиваясь оптимизации расходов, большей выгоды и меньших потерь, бизнесмен или банкир стремится к наилучшим показателям и поэтому ощущает себя в постоянном состоянии риска. Биржевая паника связана с постоянным предвкушением краха, переходящим в доминанту страха при некоторых условиях и провоцирующим паническое поведение.

В конце XIX – начале XX в. США, Англию, Швейцарию и другие страны почти каждые десять лет сотрясали финансовые катаклизмы, которые в народе называли «паниками». Владельцы банковских вкладов массово начинали их забирать, владельцы акций стремились их продать. Те, кто не успевал это сделать, становились нищими, что в условиях то-

гдашнего «дикого» капитализма означало социальную смерть. Люди лишались всех средств к существованию, покидали свою социальную группу. Существовала череда хороших и плохих времен: время торговли и развития сменялось закрытием фабрик и крахом банков. Г. Йейтс [55], президент одного из крупных банков, признавал, что причиной регулярных финансовых катастроф в США был расцвет дикого и спекулятивного бизнеса, обилие нечестных или безответственных банкиров и торговцев. В эти годы были открыты богатые золотые месторождения Калифорнии, страна переполнилась обесцененным золотом, тогда как на западе страны строились железные дороги, которым нечего было перевозить: пространства еще не были заселены и освоены.

Как и для других паник, порожденных эмоциональным предвидением, для банковских паник также были характерно, что каждой из них предшествовали грозные события в соседних или отдаленных частях Земли. Несколько исследований посвящено крупнейшей по размаху финансовой панике 1907 г. в США. Черты этой паники [45, с. 187]: крупнейший кризис кредитов, массовое изъятие частными лицами денег из банков, повсеместное закрытие фабрик, не имевших возможности взять кредит, а также не уверенных, что будет существовать потребительский спрос на их товары, падение покупательского спроса во всей стране. За неделю до 24 октября 1907 г., когда в Нью-Йорке началась паника, произошел крупнейший за 50 лет крах банкирского дома в Гамбурге [45, с. 187]. Паники в США обычно начинались в Нью-Йорке, где было сосредоточено банковское дело, но очень быстро охватывали всю страну. Центральные банки могли получить деньги от правительства или из-за рубежа. Но провинциальные банки должны были рассчитывать лишь на самих себя. По мнению Йейтса, их поведение (прекращение выдачи денег населению, охваченному паникой) было вполне оправдано инстинктом самосохранения.

Скрипты поведения

Р. Бест [цит. по: 31], исследовавший поведение людей при пожаре в Beverley-Hills Super Club в 1977 г. (погибли 165 человек и более 200 были ранены), нашел такую удивительную закономерность. Официантки были озабочены эвакуацией только тех людей, что сидели за столиками, закрепленными за ними. Дональд и Кантер [цит. по: 31, с. 206], анализируя интервью с выжившими при пожаре на станции лондонского метро Кингс-Кросс в 1987 г., обнаружили, что, в условиях, угрожавших их жизни (при пожаре погиб 31 человек), пассажиры предпочитали двигаться в тех же направлениях, как и до пожара. Иначе говоря, они сохраняли в сознании план коридоров и действовали в соответствии с этим планом. Во время аналогичной катастрофы на футбольном стадионе люди сомневались, бежать от огня через футбольное поле или воспользоваться служебным выходом. Запреты, знакомые им в рутинных условиях, продолжали действовать и в угрожающей ситуации.

Такая особенность поведения людей во время катастроф дала основания к идее сценария («script») поведения [31]. В обычной жизни люди действуют, имея в уме план местности, план движения. Каждое утро, направляясь на работу, мы садимся на поезд, идущий в нужном направлении. Зрительные и звуковые образы, за которыми мы следим «краем глаза», подтверждают наш выбор. Несовпадение ожидаемых и появляющихся образов заставляет нас насторожиться, включиться в ситуацию, понять, в чем ошибка и как надо действовать.

В условиях катастрофы эти сценарии поведения играют руководящую роль, даже если они менее рациональны, чем другие решения. Как известно, во всех общественных местах развешаны инструкции как вести себя при пожаре. В реальной жизни случается, что следование этим инструкциям контрпродуктивно. Однако в условиях смертельной опасности люди сомневаются, нужно ли нарушать правила, даже если к этому их принуждают руководители эвакуацией.

Программы поведения – хорошо разработанная область науки о поведении животных. Врожденные программы впервые появляются сразу после рождения, они приводят новорожденного в контакт с матерью. В дальнейшем идет усложнение за счет облигатного и факультативного обучения. Разумные элементы поведения надстраиваются на уже имеющийся комплекс программ поведения.

Следование при опасности готовым сценариям поведения, основанным на знании местности, у людей и животных, несомненно, гомологично. От рождения начинает действовать «память движений». Уже в возрасте двух недель олененок в точности возвращается к месту, где мать кормила его в последний раз; туда же устремляется и мать, и семья воссоединяется. Позже формируются неосознаваемая, но точная ориентация по множеству других факторов среды. На своем участке обитания животные действуют очень быстро, обладая большим преимуществом перед хищником или охотником, прекрасно ориентируясь в лабиринте своих постоянных троп и убежищ.

Когда завершается фаза старт-реакции, и люди начинают осознавать и рационально воспринимать ситуацию, они выбирают направление от места катастрофы, от объекта вероятной опасности. Они не бегут в случайных направлениях, как при первом испуге (куда глаза глядят), а, напротив, отмечается единое направление бегства. Ища аналогии в животном мире, мы вспоминаем, что существуют две группы видов. Социальные виды, т.е. живущие группами, бегут все в одном направлении. Если группа велика (сотни животных), может быть бегство в двух и более направлениях, вслед за теми, кто первыми выскочил из стада и стал вожаком. В большой группе животные, находящиеся на противоположных сторонах группы, не видят, что происходит с дальними соседями. Другая группа видов, те, что ведут одиночный, обычно территориальный, образ жизни, при испуге рассыпается в разные стороны [2, с. 203–215].

И у людей, и у животных имеются некоторые сценарии действий, которые можно предсказать заранее. Например, бегство в сторону убежища, каковым может быть и ущелье с непреодолимыми для хищников обрывистыми склонами, и лес, куда стремятся спрятаться лесные животные. Для охваченной паникой толпы безопасным может быть место, находящееся за опасной зоной (например, выход при пожаре), и тогда бегство будет направлено к источнику опасности, а не от него. Люди будут пытаться прорваться сквозь стену огня. Домохозяйки, выбегали из дома, где взорвался газ, через выход, которым они привыкли пользоваться, а не ближайший и более безопасный [49, с. 269].

Удаление от опасности у животных бывает трех типов [3]. Менее пугливые животные или те, что живут в постоянном контакте с хищниками (например, антилопы и зебры, обитающие рядом со львами и гепардами), отбегают лишь на дистанцию безопасного наблюдения. Так же и самцы нередко стремятся остаться на своем участке обитания. Другой вид бегства – уход из пределов видимости, стремление прекратить сенсорный контакт с хищником. Третий – смена участка обитания. Неоднократное вспугивание животных заставляет их переместиться на 15–30 км. Это особенно характерно для животных, обитающих в горах (козлы, бараны, олени), а также для медведей, кабанов, волков, имеющих печальный опыт взаимодействия с охотниками. Например, опытные медведи, уже подвергавшиеся атаке своры собак, закончившейся подходом охотника и выстрелом (к счастью для этого зверя неудачного), в следующий раз убегают на десять и более километров. Охотник не слышит лая собак и, таким образом, их работа теряет смысл, человек не знает, где остановлен зверь. Так же ведут себя группы кабанов, они приучаются убегать далеко, так что становятся недоступны пешему охотнику, а моторизованный должен вернуться к своему транспортному средству и искать ускользнувшую добычу в другом месте. Пытаясь найти параллели между паническим поведением людей и оборонительным поведением животных, мы находим сходство и в убежении на большие дистанции (десятки километров) как сходное стремление сменить участок обитания. Вспомним приводившиеся примеры бегства войск на большие расстояния.

Человеку, спасающемуся бегством, его поведение кажется наиболее рациональным. Однако, как известно из военного опыта, побывав в нескольких трудных ситуациях, «обстрелянный» солдат уже способен предвидеть несколько возможностей для спасения – он задерживается на мгновение, чтобы сделать правильный выбор. Из воспоминаний старых солдат мы знаем, что реакция на смертельную опасность может быть мгновенной, т.е. сценарий действий бывает готов заранее. Например, в воспоминаниях К.К. Рокоссовского [15] мы встречаем эпизод, когда стоя с группой других военных рядом с траншеей, он краем глаза заметил некую неправильную направленность подлетающих своих бомбардировщиков и скомандовал (и сам был первым в действии) прыгнуть в траншею.

Вопрос стоит о мере рациональности паники, о том, является ли она потерей самоконтроля, действием, соответствующим оборонительному поведению, закрепленному в раннем онтогенезе, – бежать от вредоносного агента, устранившись, прекратить контакт с ним. Наоборот, непанический ответ соответствует или мгновенному следованию одного из сценариев, уже заготовленных в сознании, или выбору одного из нескольких возможных.

При паническом поведении не происходит выключения сложных двигательных навыков. Люди не только пытаются убежать или отползти от опасного места. Случается, они вскакивают на лошадь (вспомним известное бегство Петра I, описанное Алексеем Толстым), мчатся прочь на машине, обрубают буксирный трос, чтобы корабль двигался быстрее. Стремление удалиться от опасности (убежать, уползти, умчаться на машине), по мнению Э. Карантелли [49, с. 269], – важная черта панических состояний. Как мы знаем, у животных наблюдается не только бегство, но и затаивание, нередко принимающее форму кататонического ступора, своего рода психологического паралича. Затаивание нередко оказывается более выгодной стратегией при избегании опасности. У некоторых видов животных затаивание столь натурально имитирует смерть, что хищники оставляют такое животное в покое.

Социальна ли паника?

Согласно старейшему взгляду на поведение людей во время катастроф, они, ошеломленные, теряют человеческий облик и становятся животными. Э. Карантелли [49] развил этот взгляд, утверждая, что хотя люди не становятся животными, они становятся асоциальными, думают лишь о собственном спасении. Этот вывод был основан на интервью с людьми, пережившими катастрофы и вспоминавшими свои ощущения и поведение. Карантелли [49, с. 69] заметил, что во время первого броска от опасности люди бывают асоциальны. В одном из случаев взрыва бытового газа в доме женщина выбежала, оставив ребенка, но едва успокоившись, вернулась за ним. Во время первого панического бегства люди не делали попыток как-то препятствовать распространению огня или другой опасности. Так же жители Брайтона, выбегая из разных подъездов, не взаимодействовали друг с другом, каждый спасался как мог.

Как мы уже обсуждали эти наблюдения, они относятся к первым мгновениям после катастрофы, к «старт-реакции». Впрочем, Э. Карантелли [49, с. 270] анализировал и противоположную ситуацию, когда паники не возникало, несмотря на внезапность и ужас происходящего. После падения самолета на жилые кварталы района Элизабет в Нью-Джерси, семьи выбегали, оставаясь коллективами, соседи предупреждали друг друга и вместе выбирали пути спасения.

Противоположная концепция исходит из идеи солидарности толпы («crowd solidarity»), согласно которой люди не теряют социального облика даже в состоянии катастрофы, стараются заботиться о близких [42]. Участ-

ники трагического события хотя бы частично осознают присутствие других людей, реагируя на их поведение. Несмотря на вариации в условиях и проявлениях паники, люди остаются социальными существами, способными на взаимопомощь и сочувствие. Теория Р. Тернера и Л. Киллиана («emergent norm theory») предполагает развитие такого поведения из общепринятых норм социального поведения [52].

Э. Гофман [39] обсуждал ситуацию кризиса с позиции взаимодействия людей, оказавшихся в опасной ситуации. Им необходимо в кратчайший период найти выход из положения. Взаимодействуя лицом к лицу, улавливая богатство эмоций напуганных соседей, быстрые изменения в их поведении, люди увеличивают взаимозависимость, распространяют между собой полученную информацию. Способность действовать рационально зависит от того, получают ли все участники событий сигнал одновременно или по цепочке. Точно такие же особенности распространения информации мы наблюдаем в стадах животных. Испуг крайнего животного может передаваться соседям по цепочке, или же большая часть группы обнаружила опасность одновременно. Соответственно, различается и последующее поведение стада [1].

Социальное поведение людей во время паники отнюдь не всегда бывает полезным. Б. Агирре [20] цитирует ряд работ, в которых взаимопомощь людей затрудняла спасательные операции. Спасая своих слабых родственников или знакомых (детей, престарелых людей), участники событий блокировали выходы. Поведение больших и малых групп отличается: в больших группах находится больше людей – потенциальных вожakov, между которыми возникает конкуренция решений. Спасительное решение, таким образом, откладывается. Однако Дж. Марвелл и П. Оливер [44] полагают, что в большой группе, более вероятно, найдутся лидеры, и они скорее составят критическую группу, которая выберет правильное решение

Замечено, что даже в состоянии паники люди сохраняют зависимость своих поступков от структуры общества – в частности, различают в толпе людей в погонах, в форме, и склонны следовать их решениям [20]. Хотя обсуждая проблемы спасения в спокойной обстановке, мы понимаем, что успешное лидерство отнюдь не всегда определяется статусом полицейского, пожарного или военного.

Важный параметр проявлений социального взаимодействия в ситуации катастрофы – это плотность группы, возможность людей распознать поведение друг друга, реагировать на возможных лидеров. Возникающая давка из-за массового стремления людей избежать опасности лишает возможности проявления структуры сообщества, личностных или иных связей.

Развитие современных средств массовой информации позволяет людям, оказавшимся в условиях катастрофы, узнавать больше, чем они могут узнать от окружающих и наблюдать сами. Но, одновременно, это и воз-

возможность ухудшения ситуации, поскольку люди могут верить информации, передаваемой извне, больше чем самим себе.

Очень часто люди недооценивают первые сигналы об опасности, как это случается во время пожаров в клубах и ресторанах – например, во время пожара в пермском клубе «Хромая лошадь», где прошли важные минуты, прежде чем люди осознали, что обещанное огненное шоу превратилось в трагедию. Показано, что инвалиды, старые люди, женщины с детьми скорее воспринимают сигналы об опасности, тогда как физически сильные и молодые люди дольше переходят к реальной оценке обстановки. Однако женщины и старые люди быстрее начинают бегство и поэтому скорее блокируют выходы, поскольку двигаются медленнее.

Шанс на панику увеличивается, когда два возбужденных человека находятся рядом. В состоянии паники человек чувствует себя беспомощным. Это ощущение включает в себя еще и чувство одиночества. Крики и ужас соседних людей лишь поддерживают ощущение, что неоткуда ждать помощи. Если кто-то сохраняет присутствие духа, он становится возможным источником помощи.

Исследователи отмечают ряд ситуаций, способствующих возникновению паники. Паника возникает, когда индивид чувствует себя в ловушке, ощущает собственную беспомощность и поведение окружающих людей сигнализирует о том же. Предыдущий печальный опыт катастроф делает людей крайне чувствительными к сигналам, сходным с теми, что однажды уже предшествовали катастрофе.

У людей, переживших панику, отмечается предрасположенность бежать немедленно, как только появится намек на повторение ситуации. Люди, пережившие взрыв газа в Брайтоне, рассказывали, что они начинают беспокоиться, почувствовав хотя бы малейший запах дыма или газа. В 1968 г., через 20 лет после страшного землетрясения в Ашхабаде, я побывал в этом городе, только что пережившем новое небольшое землетрясение. Мне рассказывали, что было несколько случаев, когда люди, пережившие землетрясение 1948 г. (тогда погибли 110 тыс. человек), почувствовав сравнительно слабый толчок, прыгали в окна и разбивались.

Важный элемент, провоцирующий панику, – это присутствие социальной и групповой предрасположенности к кризису, которые могут привести к паническому бегству. Человек, переживший панику на пожаре, оказавшись вновь в помещении, переполненном людьми, воспринимает это как возможную опасность. Такой человек может принять ложный сигнал за истинный, броситься бежать из помещения, а если таких людей несколько, может возникнуть паника.

Мы находим справедливое мнение Г. Лебона [43, с. 46], что поведение возбужденной толпы скорее напоминает детское. Большинство в толпе руководствуется простыми поведенческими реакциями. Люди оказываются неспособны к поведению по типу выбора лучшего варианта, а следуют образцу поведения соседей (аллеломиметическое поведение). Па-

ника отключает высшие проявления человеческой психики, такие как способность к рассуждению, социальному поведению. З. Фрейд [36, с. 4–13] утверждал, что Лебон открыл два фундаментальных факта психологии толпы: усиление эмоций и подавление интеллекта. Лебон писал, что люди толпы теряют свою личность, у них происходит возврат к примитивному, бессознательному поведению.

На современном уровне мы называем это потерей эпигенетической составляющей поведения и возвратом к инстинктивному и натуральному поведению [54]. В обоих случаях велика врожденная составляющая, унаследованная от, возможно, очень далеких предков. Помимо сравнительно немногочисленных врожденных рефлексов, в поведении людей и животных значительна роль поведения, механизм которого уже сформирован, но требует запечатления (запоминания) стимулов среды, при воздействии которых данная цепочка реакций осуществляется. Инстинкты представляют собой готовые программы поведения, требующие лишь дополнения внешним или внутренним стимулом. Натуральные реакции формируются из тех, которым обучается животное или человек. Натуральные реакции также требуют формирования связи с определенными стимулами. Название «натуральные» эти реакции получили потому, что они очень близки к природе данных видов животных. В западной литературе используется термин «предуготовленность» («preparedness»), введенный Селигманом в 1970 г. [цит. по: 32, с. 184–186] и означающий «генетическую предрасположенность к обучению». Отсылая читателя к соответствующей литературе [18; 7], мы ограничимся здесь лишь немногими примерами.

В первые месяцы жизни животное запоминает обычные стимулы среды, помогающие ориентироваться: стадо, ветер, подъем местности (лучше видно), тропа или другой видимый ориентир, и как их использовать для улучшения ориентации. Пребывание в стаде и выработка социальных реакций у социальных млекопитающих также происходит путем облигатного обучения. У человека иные натуральные рефлексy – прятанье в толпу, прятанье в убежище (под стол, например), избегание света (закрывают глаза руками). Отдаление от опасности – типичная натуральная реакция. Но, как уже отмечалось, она может проявляться и таким современным способом: человек вскакивает в машину и мчится прочь, едва разбегая дорогу.

Здесь у нас есть основание вспомнить о принципиальном отличии в поведении групп, состоящих из молодых животных, от групп животных разного возраста. Изучение поведения многих видов копытных животных показало, что группа, состоящая из десятков или сотен молодых животных, не участвовавших в размножении, при испуге руководствуется лишь натуральными условными реакциями. Испугавшись, животное бежит к соседям (в стадо), поднимается вверх (а не спускается по склону), на ветер (он приносит запахи), вдоль видимого ориентира (например, вдоль русла

ручья). Группа молодых животных также следует этим натуральным рефлексам, при испуге бежит на ветер, поднимается вверх по склону [2].

Стоит добавить в такую группу молодых животных одну взрослую, т.е. участвовавшую в размножении, самку или взрослого быка (старше четырех лет), как такое животное становится вожаком и способно вести группу от опасности, даже если для этого надо следовать наперекор натуральным рефлексам. Эти различия объясняются тем, что самка после отела вынуждена остаться возле новорожденного и сама, в одиночку, выбирать направление движения. Так же и быки, участвуя в размножении, не теснятся в стаде, а наоборот, стараются уединиться с самкой, находящейся в состоянии охоты, отгоняют группу самок от основного стада. Случается, быки бывают настолько истощены в период размножения, что не могут следовать за стадом и, лишь получив отдых и подкормившись, объединяются с другими быками, формируя отдельные группы быков. Так или иначе, возможное объяснение состоит в получении животными дополнительного опыта во время жизни вне стада. Но такой опыт недоступен, пока они лишь подражают движению соседей.

Интерес к проблеме управления бушующей толпой вызвал появление множества работ, в которых было обнаружено, что в бессознательно действующей толпе могут находиться люди или организованные группы людей, которые осознают ситуацию, имеют план действий и следуют ему, не впадая в панику и не поддаваясь общему психозу. Мы уже писали об этих «потенциальных» вожаках толпы [1].

Паника часто сопровождается давкой и гибелью людей. По подсчетам Д. Хелбинга и Л. Бузны [41, с. 1], за 60 лет (1945–2005) в мире были зарегистрированы 30 паник на массовых мероприятиях, сопровождавшихся давкой и гибелью, по меньшей мере 1 тыс. человек и ранением еще 3400. Наверное, эти данные неточны: например, в исследовании упоминается лишь один случай давки в России в 2003 г. на рок-концерте.

Ряд работ показал, что скопление людей может быть смоделировано. Созданы не только математические модели, но и аналоговые [41; 35]. Давка неизбежно возникает, если входы / выходы из зала (со стадиона) узки (эффект бутылочного горлышка). Разработаны и инженерные решения, уменьшающие вероятность давки – например, создание препятствий на пути толпы (колонны), заставляющие людской поток разделиться и т.п. Нас, однако, интересует, насколько феномены паники и давки взаимосвязаны.

Стремление людей приблизиться к стоящему впереди человеку, вероятно, может трактоваться как поведение намерения («intention movement») [32, с. 212]. Люди стремятся поскорее выбраться из опасного места и пытаются ускорить этот процесс, сокращая до минимума дистанцию между собой и впереди стоящими. Такое поведение мы наблюдаем в очереди в аэропорту на регистрацию, а в былые времена так бывало в России в очереди за продуктами, за билетами. Способность удерживать себя на расстоянии индивидуальной дистанции свойственна более воспитан-

ным людям. Индивидуальную дистанцию человека можно оценить, примерно, в 0,5–3 м (минимум – это расстояние, на котором ощущается запах собеседника и максимум – это расстояние негромкого разговора).

В состоянии крайней опасности люди пренебрегают условностями поведения, которые воспитываются с детства. Таким образом, давка при панике, по нашему мнению, возникает сначала вследствие естественных пространственных причин (пространство недостаточно для продвижения массы людей), далее вступают в силу подсознательные особенности поведения (поведение намерения) и сознательное желание протолкнуться вперед, продвинуть впереди стоящих. Оба поведения препятствуют переключению поведения на иной сценарий – поиск другого выхода, попытку найти убежище или способ избежать отравления газами горения. Как известно, во время пожара в клубе «Хромая лошадь» большая часть жертв погибла именно вследствие отравления газами. Также в той трагической истории очень немногие участники, даже из числа сотрудников ресторана, воспользовались служебным выходом.

Паника как нормальное явление в поведении групп людей и животных

Э. Дюркгейм [33, с. 59–60] писал в «Метод социологии»: «Нормальность явления в действительности будет более определена, если продемонстрировано, что внешний признак, который был сначала открыт в этом явлении, не чисто случаен, но основан на природе вещей, если, короче говоря, кто-либо может установить из нормальности этого факта нормальность логической необходимости. Больше того, эта демонстрация не всегда будет состоять в показе того, что данная черта полезна для организма, хотя это наиболее частый случай; но также может случиться, как мы заметили выше, что ситуация нормальна вовсе не будучи полезной, просто потому что это происходит из природы существа. Так, было бы возможно, желательно, чтобы роды не оказывали столь жестокого расстройства в организме женщины, но это невозможно; следовательно, нормальность феномена должна быть объяснена как всего лишь факт, что это тесно связано с условиями существования исследуемого вида, или как механически необходимый эффект этих условий, или как средства, позволяющие организмам приспосабливать себя».

Рассматривая панику как нормальный поведенческий акт, свойственный коллективу людей или животных, мы следуем факту, что в группах животных мы не находим поведения, которое не могло бы быть объяснено как адаптивное в каких-то ситуациях. Однако адаптация работает только в условиях, в которых она возникла в эволюции. Но при наводнении (опять-таки вспомним некрасовского «Деда Мазая и зайцев») или бегстве от стаи гончих собак (вспомним лиса-героя рассказа Э. Сетон-Томпсона по кличке Домино, прибегнувшего к покровительству знакомой

девочки) нормальное оборонительное поведение может становиться неадаптивным, а нестандартное решение спасительным.

В заключение имеет смысл сослаться на оценку А. Блума [27, с. 676], который, обсуждая применимость концепции Дюркгейма, пишет: «...социология понимает панику как внешнее по отношению к жизни явление, так же как аберрация отличается от обычного... В соответствии с дюркгеймовской концепцией здоровья и болезненности социального факта паника должна бы рассматриваться как здоровый социальный феномен».

Список литературы

1. Баскин Л.М. Вожаки в группах животных и человека // Социологический ежегодник – 2011: Сб. науч. тр. / Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М.: ИНИОН РАН: НИУ-ВШЭ, 2011. – С. 52–69.
2. Баскин Л.М. Поведение копытных животных. – М.: Наука, 1976. – 295 с.
3. Баскин Л.М., Скугганд Т. Бдительность и пугливость северных оленей: Популяционные различия // Журнал общей биологии. – М., 2001. – Т. 62, № 1. – С. 92–98.
4. Войтоловский Л.Н. По следам войны: Походные записки, 1914–1917 гг.: В 2-х т. – Л.: Госиздат, 1925. – Т. 1. – 202 с.
5. Дионисий Галикарнасский. Римские древности: В 3-х т. – М.: Рубежи XXI, 2005. – Т. 2. – 280 с. – (Историческая библиотека. Античная история).
6. Еланчик Н.Е. На службе трех императоров: Воспоминания. – М.: Журнал «Наше наследие» при участии ГФ «Полиграфресурсы», 1996. – 576 с.
7. Зорина З.А., Полетаева И.И., Резникова Ж.И. Основы этологии и генетики поведения. – М.: Высшая школа, 2002. – 384 с.
8. Краснов П.Н. Душа Армии: Очерки по военной психологии. – Берлин: Медный всадник, 1927. – 158 с.
9. Крушинский Л.В. Эволюционно-генетические аспекты поведения: Избр. тр. – М.: Наука, 1991. – Т. 1. – 258 с.
10. Мантейфель Б.П. Экология поведения животных. – М.: Наука, 1980. – 219 с.
11. Миклухо-Маклай Н.Н. Статьи и материалы по антропологии и этнографии Юго-Восточной Азии и Австралии: Статьи по естественным наукам: Собр. соч. в 6-ти тт. – М.: Наука, 1994. – Т. 4. – 300 с.
12. Павлов И.П. Проба физиологического понимания симптоматики истерии: Избр. произведения. – Л.: Гос. изд. полит. литературы, 1951. – 582 с.
13. Поведение собаки: Пособие для собаководов / Мычко Е.Н., Сотская М.Н., Беленький В.А., Журавлев Ю.В. – М.: Аквариум Принт, 2004. – 400 с.
14. Полибий. Всеобщая история. – М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 576 с.
15. Рокоссовский К.К. Солдатский долг. – М.: Изд-во Мин. обороны СССР, 1968. – 480 с.
16. Симанский П.Н. Паника в войсках. – М.; Л.: Гос. изд. военной литературы, 1929. – 182 с.
17. Симонов П.В. Эмоциональный мозг. – М.: Наука, 1981. – 216 с.
18. Слоним А.Д. Экологическая физиология животных: Уч. пособие. – М.: Высшая школа, 1971. – 448 с.
19. Тит Ливий. История Рима от основания города: В 3-х т. – М.: Наука, 1989. – Т. 1. – 576 с.
20. Aguirre B.E. Commentary on «Understanding mass panic and other collective responses to threat and disaster»: Emergency evacuations, panic and social psychology // Psychiatry. – L., 2005. – Vol. 68, N 2. – P. 121–129.

21. *Antony M.M., Brown T.A., Barlow D.H.* Current perspectives of panic and panic disorder // Current directions in psychological science. – Los Angeles (CA), 1992. – Vol. 1, N. 3. – P. 79–82.
22. *Barlow D.H.* Anxiety and its disorders: The nature and treatment of anxiety and panic. – N.Y.: Guilford press, 1988. – XVII, 698 p.
23. *Barlow D.H.* Disorders of emotion // Psychological inquiry. – Abingdon, 1991. – Vol. 2, N 1. – P. 58–71.
24. *Baskin L., Danell K.* Ecology of ungulates: A handbook of species in Eastern Europe and Northern and Central Asia ecology of ungulates. – B.; Heidelberg: Springer, 2003. – XIII, 434 p.
25. *Belden J.* Still time to die. – Philadelphia (PA): Blakiston co., 1945. – IX, 322 p.
26. *Bendersky J.W.* «Panic»: The impact of Le Bon's crowd psychology on U.S. military thought // J. of the history of the behavioral sciences. – Malden (MA), 2007. – Vol. 43, N 3. – P. 257–283.
27. *Blum A.* Panic and fear: On the phenomenology of desperation // The sociological quart. – Malden (MA), 1996. – Vol. 37, N 4. – P. 673–698.
28. *Canevali R.C.* The «false French alarm»: Revolutionary panic in Baden, 1848 // Central European history. – Cambridge, 1985 – Vol. 18, N. 2. – P. 119–142.
29. *Connolly S.J.* The «blessed turf»: Cholera and popular panic in Ireland, June 1832 // Irish historical studies. – Dublin, 1983. – Vol. 23, N 91. – P. 214–232.
30. *David J., Crane E.* The black soldier: From the American revolution to Vietnam. – N.Y.: William Morrow & co., 1971. – 248 p.
31. *Donald I., Canter D.* Intentionality and fatality during the King's Cross underground fire // European j. of social psychology. – Chichester, 1992. – Vol. 22, N 3. – P. 203–218.
32. *Drickamer L., Vessey S., Jakob E.* Animal behavior: Mechanisms, ecology, evolution. – Boston (MA): McGraw–Hill, 2002. – X, 422 p.
33. *Durkheim E.* The rules of sociological method. – N.Y.: Free press of Glencoe, 1966. – LX, 146 p.
34. *Eltinge L.* Psychology of war: Lectures. – Fort Leavenworth (KS): Army service schools press, 1918. – 172 p.
35. *Ezaki T., Yanagisawa D., Nishinari K.* Pedestrian flow through multiple bottlenecks // Physical rev. – N.Y., 2012. – E 86, 026118. – P. 1–7.
36. *Freud S.* Group psychology and the analysis of the ego. – L.: Hogart press, 1959. – X, 85 p.
37. *Glass T.A., Schoch-Spana M.* Bioterrorism and the people: How to vaccinate a city against panic // Clinical infectious diseases. – Oxford; Cary (NC), 2002. – Vol. 34, N 2. – P. 217–223.
38. *Goeschel C.* Suicide at the end of the Third Reich // J. of contemporary history. – L., 2006. – Vol. 41, N 1. – P. 153–173.
39. *Goffman E.* Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings. – N.Y.: Free press, 1963. – VIII, 248 p.
40. *Hamilton D.E.* The causes of the banking panic of 1930: Another view // J. of southern history. – Hanover (PA), 1985. – Vol. 51, N 4. – P. 581–608.
41. *Helbing D., Buzna L.* Self-organized pedestrian crowd dynamics: Experiments, simulations and design solutions // Transportation science. – Hanover (MD), 2005. – Vol. 39, N 1. – P. 1–24.
42. *Johnson N.R.* Panic and the breakdown of social order: Popular myth, social theory, empirical evidence // Sociological focus. – Haifa, 1987. – Vol. 20, N 3. – P. 171–183.
43. *Le Bon G.* The crowd: A study of the popular mind. – N.Y.: Viking press, 1960. – XXXIX, 207 p.
44. *Marwell G., Oliver P.* The critical mass identity: Dynamic categorization processes in collective action: A micro-social theory // Human relations. – L., 1993. – Vol. 52, N 2. – P. 247–273.

45. *Noyes A.D.* A year after the Panic of 1907 // *Quart. j. of economics.* – Oxford, 1909. – Vol. 23, N 2. – P. 185–221.
46. *Pickford M.A.* The Panic of 1789 in Touraine // *English historical rev.* – Oxford, 1911. – Vol. 265, N 104. – P. 703–723.
47. *Plamper J.* Fear: Soldiers and emotion in early twentieth-century Russian military psychology // *Slavic rev.* – Champaign (IL), 2009. – Vol. 68, N 2. – P. 259–283.
48. *Quaife M.M.* The Panic of 1862 in Wisconsin // *The Wisconsin magazine of history.* – Madison (WI), 1920. – Vol. 4, N 2. – P. 166–195.
49. *Quarantelli E.L.* The nature and conditions of panic // *American j. of sociology.* – Chichester, 1954. – Vol. 60, N 3. – P. 267–275.
50. *Shapiro G.* Under fire: The stories of Jewish heroes of the Soviet Union. – Jerusalem: Yad Vashem, 1988. – XII, 645 p.
51. *Stott C., Reicher S.* Crowd action as intergroup process: Introducing the police perspective // *European j. of social psychology.* – Chichester, 1998. – Vol. 28, N 4. – P. 509–529.
52. *Turner R., Killian L.M.* Collective behavior. – Oxford: Prentice-Hall, 1957. – VI, 547 p.
53. *Victor J.* Satanic cult rumors as contemporary legend // *Western folklore.* – Long Beach (CA), 1990. – Vol. 49, N 1. – P. 51–81.
54. *Wilson E.O.* The social conquest of Earth. – N.Y., L.: Liveright, 2012. – VIII, 330 p.
55. *Yates H.W.* Panic preventions and cures // *The Annals of the American academy of political a. social science.* – Los Angeles (CA), 1908. – Vol. 31, N 2. – P. 98–112.

О.Н. Яницкий

**СОЛИДАРНОСТЬ В УСЛОВИЯХ КАТАСТРОФ:
НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ¹**

Тема солидарности, особенно в рабочей среде, была популярна в российской социологии после распада СССР и его базовых социальных институтов, в условиях начавшейся демодернизации страны [14]. Но позже, с появлением «дикого» рынка, возникновением силового предпринимательства и коррупции эта тема отошла на второй и даже третий планы. Сегодня в массовом сознании бытует представление, что в условиях катастрофы не может быть никакого объединения людей и тем более их солидарных действий, т.е. никакой солидарности. В действительности это не так даже в нашем весьма индивидуализированном обществе, где каждый сам за себя. Чтобы понять сущность этого феномена, обратимся к базовым положениям концепции общества риска.

Согласно ее основным положениям, которые сегодня уже практически никем не оспариваются, всякое капиталистическое общество теоретически разделено на риск-производителей и риск-потребителей. Второе важное положение концепции общества риска заключается в том, что в критических случаях, одним из которых в частности является экокатастрофа, эти две противоположные по идеологии, интересам и результатам их воздействия на природу и общество социальные группы могут сотрудничать с целью ликвидации последствий катастрофы, прежде всего – непосредственных и не терпящих отлагательства (позже, возможно, и последствий более отдаленных) [16]. При этом мотивы этих групп могут быть самыми разными: от политического самопиара до удовлетворения своей внутренней потребности в помощи другим.

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

1. Общеметодологические и теоретические основания

В течение столетия социология проделала путь от изучения множества отдельных рисков и рискогенных ситуаций к пониманию того, что само общество является генератором рисков. К середине 1980-х годов изучение рисков становилось все более запутанным и хаотичным: анализу рисков явно не хватало центрального фокуса. Тем не менее через разнообразие методов и подходов к анализу рисков красной нитью проходила заинтересованность социологов «рискогенностью» различных составляющих социальной ткани – от межличностных процессов и сетей до социальных институтов и структур, от первичных групп и символических интеракций до социальных движений и крупномасштабных организаций и систем.

Но дело заключалось не только в разнообразии рисков, их масштаба и направленности. Исторически широко известная и вполне тривиальная мысль о двойственности, двужначности всякого орудия, социального действия, организации, получила, наконец, научный статус. В самом деле, дубина, нож, автомат – одновременно инструмент креативной и разрушительной деятельности, защиты и нападения. «Освободители» на поверку часто оказываются завоевателями, защитники – агрессорами или оккупантами. Безопасность для одних превращается в опасность, риск для других. Сегодня существуют тысячи орудий, веществ, групп, официально имеющих статус «двойного назначения». То же можно сказать и о социальных институтах, организациях, сообществах. Все или почти все может быть использовано как во благо, так и во вред. Более того, благое дело совсем не обязательно отзывается тем же. Напротив, оно зачастую порождает желание превратить даруемое благо в риск, в моральные или физические потери для благодетеля. Не зря родилась поговорка: «Не одно доброе дело не остается без наказания».

Дальнейшее сосредоточение исследований на отдельных аспектах социальной ткани затемняло общий интерес и могло привести к пренебрежению проблематикой, которая впоследствии стала одной из основных в современной социологии. Нужна была некоторая объемлющая концепция. В течение двух последних десятилетий прошлого века Н. Луман, Э. Гидденс и У. Бек и создали такие генерализующие концепции.

Социологическая теория риска Н. Лумана напрямую связана с критикой рациональности современного общества. Социология, пишет Луман, должна поставить вопрос о том, «как общество объясняет и выправляет отклонение от нормы, неудачу или непредвиденную случайность. Эта темная сторона жизни, этот груз разочарования, когда ожидания ни к чему не приводят, должны стать более очевидными, чем сильнее наша надежда на нормальный ход событий». И далее: «объяснение нарушения не может быть оставлено на волю случая: необходимо показать, что это нарушение имеет свой собственный порядок, так сказать вторичную нормальность. Таким образом, вопрос, как объясняются и как обходятся несчастья, со-

держит значительный критический потенциал – критический не в смысле призыва к отрицанию общества, подверженного несчастьям, а критический в смысле обострения обычно неочевидной способности проводить отличия. Дело заключается скорее в том, что мы можем познать нормальные процессы нашего общества, изучая, как общество пытается осмыслить свои неудачи в форме риска». Риск является обратной стороной нормальной формы и «только при обращении к обратной стороне нормальной формы мы и можем распознать ее как форму» [23, с. VIII]. Нетрудно заметить, что Луман фактически повторяет основной тезис Ч. Перроу о нормальности отклонения (о котором речь пойдет ниже).

Если мы сохраняем дихотомию нормального / отклоняющегося <поведения> как инструмент для наблюдения за современным обществом, продолжает Луман, то уместен вопрос о том, как мы понимаем «рациональное общество», если рациональность в просветительно-идеологическом смысле утратила свое бывшее значение. Или более фундаментально: «как мы понимаем наше общество, если превращаем понятие риска – бывшего когда-то актуальным лишь для некоторых групп, подвергавших себя особой опасности, – в универсальную проблему, неизбежную и неподдающуюся решению? Что теперь становится необходимым?... Как общество при нормальном ходе выполнения своих операций справляется с будущим, в котором не вырисовывается ничего определенного, а только более или менее вероятное или невероятное?» [23, с. IX].

Характерной чертой постсовременного общества, по Луману, является не столько потребность создания условий стабильного существования, сколько интерес к крайним, даже невероятным альтернативам, которые подрывают основы коммуникации, разрушают условия, необходимые для общественного консенсуса, а следовательно, и для солидарных действий. Поведение, ориентированное на такие случайности и принятие таких альтернатив, является противоречивым. «Все усилия основать решения на рациональном подсчете не только остаются безуспешными, но в конечном счете также подрывают требования метода и процедур рациональности» [23, с. X].

Луман утверждает, что «современное рисковое поведение вообще не вписывается в схему рационального / иррационального» [23, с. 18]. Принимаемые решения всегда связаны с рискованными последствиями, по поводу которых принимаются последующие решения, также порождающие риски. Возникает серия разветвленных решений, или «дерево решений», накапливающее риски. В процессах накопления эффектов принятия решений, в долговременных последствиях решений, не поддающихся сегодня вычислению, в сверхсложных и посему не просматриваемых причинных связях существуют условия, которые могут содержать значительные потери или опасности и без привязки к конкретным решениям [23, с. 23]. Таким образом, потенциальная опасность таится в трансформации

цепи безличных решений в некоторый безличный, безответственный и опасный продукт.

Луман предлагает подойти к понятию риска через понятие *порога бедствия*. Результаты подсчета риска можно принимать, если можно вообще, только не переступая порог, за которым риск мог бы трактоваться как бедствие. Причем необходимо принимать в расчет, что порог бедствия будет расположен на самых разных уровнях, в зависимости от характера вовлеченности в риск – в качестве субъекта принятия решения или в качестве объекта, вынужденного выполнять рискованные решения [23, с. 3].

Восприятие риска и его принятие являются не психологическими, а социальными проблемами: человек поступает в соответствии с ожиданиями, предъявляемыми к нему его постоянной референтной группой. В современном обществе на первый план выдвигается вопрос о том, *кто решает*, и должен ли (и в каком материальном и временном контексте) риск приниматься в расчет. Таким образом, к дискуссии о восприятии риска и его оценке добавляется проблема *выбора рисков*, которая контролируется социальными факторами [23, с. 4].

Социология теперь получает новую возможность выполнять свою традиционную функцию: предупреждение общества. Но даже если социолог знает, что риски выбираются, то почему и как он сам это делает? «При достаточной теоретической рефлексии, мы должны признать, по меньшей мере, “аутологический” компонент, который всегда вклинивается, когда наблюдатели наблюдают наблюдателей... Из всех наблюдателей социология должна первой осознать этот факт. Но и другие делают то же самое. То, что выходит за пределы этих действий, – это теория выбора всех социетальных операций, включая наблюдение за этими операциями, и даже включая структуры, определяющие эти операции. Для социологии тема риска должна быть, следовательно, подчинена теории современного общества. Но такой теории нет... Нет и определения риска, которое могло бы удовлетворить научным требованиям...» [23, с. 6].

Социологическое наблюдение, по Луману, это наблюдение второго порядка, или наблюдение наблюдения. Для того, чтобы соотнести оба уровня наблюдения, Луман вводит различие риска и опасности. Если потенциальный урон «привязывается к решению» и рассматривается как его последствие, тогда мы говорим о риске решения. Если же возможный урон рассматривается как обусловленный внешними факторами, т.е. привязывается к окружающей среде, тогда мы говорим об опасности [23, с. 21–22]. Это, однако, не означает, что определение чего-то как риска или опасности полностью оставлено на милость наблюдателя. «Существует определенный барьер – например, необратимый сдвиг в экологическом балансе или возникновение бедствия уже не могут быть связаны с каким-то конкретным решением...» [23, с. 26].

Как бы то ни было, подчеркивает Луман, в современном обществе нет поведения, свободного от риска. Для дихотомии риск / безопасность

это означает, что нет абсолютной надежности или безопасности, тогда как для дихотомии риск / опасность это означает, что нельзя избежать риска, принимая какие-либо решения. Другими словами, надо оставить надежду, что новое знание увеличивает вероятность перехода от риска к безопасности. Напротив, чем лучше мы знаем то, что мы не знаем, тем более глубоким становится наше осознание риска. Чем более рациональными и детальными становятся наши вычисления, тем больше аспектов, включающих неопределенность по поводу будущего и, следовательно, риска, попадает в поле нашего зрения. «Современное риск-ориентированное общество – это продукт не только осознания последствий научных и технологических достижений. Его семена содержатся в расширении исследовательских возможностей и самого знания» [23, с. 28].

Наконец, Луман, как и другие, видит в проблеме риска политический аспект. Так как политическая оценка допустимого риска или безопасной технологии будет играть значительную роль, «пространство для соглашения будет скорее всего найдено в этом поле, чем в поле различных мнений по поводу первичного риска. Но именно такая перспектива перетягивает политику на ненадежную территорию. Политика подвержена не только обычным и очевидным тенденциям гипероценки или недооценки рисков, что изначально вызывает политизацию тем, но также – искажениям, проистекающим из того факта, что первичный риск считается контролируемым или неконтролируемым в зависимости от предполагаемого результата. Любая оценка риска была и остается контекстуально обусловленной» [23, с. 30]. Поэтому «мы должны по-другому взглянуть на различие риска и опасности в этом контексте, и, в частности, в отношении к политике. Если бы это было только вопросом опасности в смысле природного бедствия, упущенная возможность его предотвращения сама стала бы риском. Очевидно легче политически дистанцироваться от опасностей, чем от рисков – даже там, где вероятность потери или масштаб потери больше в случае опасности, чем в случае риска... Если даже предотвращение ущерба возможно в обеих ситуациях, тем не менее уместно было бы <заранее> определить, трактуется ли первичная проблема как опасность или как риск» [23, с. 31].

Луман указывает на то, что современная коммуникация предполагает выбор между альтернативами, что само по себе является фактором риска. Но несмотря на подрыв основ традиционной рациональности, коммуникация, и ничто иное, остается тем средством, которым общество как система производит и воспроизводит себя. Именно коммуникация обеспечивает социальное сцепление. Луман ищет решение проблемы «нормализации» общества в аутопойетическом типе коммуникации. Этот термин означает, что формирование и структурирование системы не есть следствие воздействия внешних факторов. Протест не импортируется в систему из внешней среды; это конструкт самой социальной системы. Система познает себя в процессе, посредством которого все факты, ей доступные,

прессуются в форму протеста и воспроизводятся с помощью этой формы. Система, таким образом, «открыта по отношению к теме и случайному событию, но закрыта в отношении логики формирования протеста». И далее очень важное замечание, перекликающееся с активистской парадигмой А. Турена: «Общество, таким образом, осмысливает себя в форме протеста против себя самого» [23, с. 127, 140].

Луман, таким образом, не предлагает завершенной социологической теории риска. Он скорее предлагает варианты рефлексии по поводу возможностей создания такой теории. Луман пытается поставить социолога не в положение критика современного общества, вошедшего в эпоху глобального риска, а в положение компетентного эксперта, помогающего обществу вернуть утраченное состояние «нормальности».

Э. Гидденс, анализируя процессы модернизации и ее перехода в более высокую (рефлексивную) стадию, не уделял, как Луман, столь пристального внимания эпистемологии риска. Но, может быть, именно поэтому он выявил те структурные элементы социума, трансформация которых порождает риски. Перечислю их кратко.

Э. Гидденс (как и У. Бек) отметил двусторонний характер перехода к стадии рефлексивной модернизации, ввел понятие разъединения, т.е. изъятия социальных отношений из локального контекста и их включения в контекст глобальный, постоянно подчеркивая, что модернизировать внутренне присуща тенденция к глобализации. «Немыслимая и всевозрастающая взаимозависимость повседневных решений и глобальных последствий есть ключевой пункт новой повестки дня» [22, с. 58].

Гидденс ввел понятие безличных институтов (абстрактных систем), указав при этом, что природа социальных институтов модерна тесно связана с настройкой механизмов доверия в этих системах. Вообще, доверие является базовым условием для существования в условиях пространственно-временной дистанцированности, присущей веку модерна. Автор ввел также понятие «онтологической безопасности», т.е. ощущения надежности людей и вещей, надежности и предсказуемости повседневной жизни. Гидденс уделил много внимания соотношению модерна и традиции. Модернизация разрушает традицию – ее главным врагом является растущая институциональная рефлексивность. Но, говорит Гидденс (и это важно для нас), «сотрудничество» модерна и традиции было критически важным на его ранних стадиях, когда предполагалось, что риск может быть калькулирован [22, с. 91].

Современное общество в принципе рискогенно, хотим мы этого или нет; даже бездействие чревато риском. Анализируя механику производства рисков, Гидденс подчеркивал, что современный мир структурируется главным образом рисками, созданными человеком. Эти риски имеют ряд отличительных признаков. Во-первых, глобализация – в смысле их «дальнодействия» (ядерная война). Во-вторых, глобализация рисков является функцией возрастающего числа взаимозависимых событий (например,

международного разделения труда). В-третьих, современный мир – это мир «институционализированных сред рисков», например рынка инвестиций, от состояния которого зависит благополучие миллионов людей. Производство рисков динамично: осведомленность о риске уже есть риск, поскольку «разрывы» в познавательных процессах не могут быть конвертированы в «надежность» религиозного или магического знания, как это было прежде. В-четвертых, современное общество перенасыщено знаниями о рисках, что уже само по себе является проблемой. В-пятых, как Бек и Луман, Гидденс указывает на ограниченность экспертного знания как инструмент элиминирования рисков в социальных системах [22].

Наконец, Гидденс ввел чрезвычайно важное для наших последующих рассуждений понятие «среда риска» в современном обществе, выделяя три ее компоненты: угрозы и опасности, порождаемые рефлексивностью модернити; угроза насилия над человеком, исходящая от индустриализации войн; угроза возникновения чувства бессмысленности, бессмысленности человеческого существования, порождаемая попытками человека соотносить свое личное бытие с процессами рефлексивной модернизации [22, с. 102].

Наиболее завершенная концепция общества риска принадлежит У. Беку. Согласно Беку, риск – это не исключительный случай, не «последствие» и не «побочный продукт» процессов общественной жизни. *Риски постоянно производятся* обществом, причем это производство легитимное, осуществляемое во всех сферах жизнедеятельности общества – экономической, политической, социальной [18; 19; 20]. Риски – это неизбежные продукты той машины, которая называется «принятием решений».

Риск, полагает Бек, может быть определен как систематическое взаимодействие общества с угрозами и опасностями, индуцируемыми и производимыми процессом модернизации как таковым. Риски, в отличие от опасностей прошлых эпох, суть следствия угрожающей мощи модернизации и порождаемых ею чувств неуверенности и страха [19, с. 45]. «Общество риска» – это фактически новая парадигма общественного развития. Ее суть в том, что господствовавшая в индустриальном обществе позитивная логика общественного производства, заключавшаяся в накоплении и распределении богатства, все более перекрывается (вытесняется) негативной логикой производства и распространения рисков. В конечном счете расширяющееся производство рисков подрывает сам принцип рыночного хозяйства и частной собственности, поскольку происходит систематическое обесценение и экспроприация (превращение в отходы, загрязнение, омертвление и т.д.) произведенного общественного богатства. Расширяющееся производство рисков угрожает также фундаментальным основам рационального поведения общества и индивида – науке и демократии.

Не менее важно, что согласно данной теории, одни страны, общности или социальные группы только извлекают прибыль из производства рисков и пользуются производимыми благами, другие же подвергаются

воздействию рисков. Однако, замечает Бек, производство рисков весьма «демократично»: оно порождает эффект бумеранга, в конечном счете настигая и поражая тех, кто наживался на производстве рисков или же считал себя от них застрахованным. Отсюда следует другой вывод: производство рисков – мощный *фактор изменения социальной структуры общества*, перестройки его по критерию степени подверженности рискам. Это, в свою очередь, означает, что в обществе складывается новая *растановка политических сил*, в основе которой лежит борьба за определение, что рисковенно (опасно) и что – нет.

Следовательно, говорит Бек, «политический потенциал общества риска должен быть проанализирован социологической теорией в терминах производства и распространения знаний о рисках». И далее он делает вывод, имеющий непосредственное отношение к экологической политике: «Социально осознанный риск политически взрывоопасен: то, что до сих пор рассматривалось как *неполитическое, становится политическим*» [19, с. 24]. Иными словами, риски «*политически рефлексивны*», т.е. вызывают к жизни новые политические силы (например, социальные движения) и оказывают влияние на существующие социальные институты общества.

В формировании идеологии и политики современного общества одну из ключевых ролей играет наука, производство знаний. Теория общества риска утверждает, что с расширением производства рисков, особенно мегарисков, роль науки в общественной жизни и политике существенно изменяется. Дело в том, что большинство рисков, порождаемых успехами научно-технической модернизации, причем наиболее опасных (радиоактивное и химическое загрязнение, неконтролируемые последствия генной инженерии) не воспринимаются непосредственно органами чувств человека, *эти риски существуют лишь в форме знания о них*. Отсюда специалисты, ответственные за определение степени рисковенности новых технологий и технических систем, а также средства массовой информации, распространяющие знания о них, «приобретают ключевые социальные и политические позиции» [19, с. 23].

Еще одна проблема – это политическая интерпретация технического и естественнонаучного знания. Это знание не может быть использовано непосредственно в политическом процессе. Необходим *перевод* этого знания на язык политического диалога и решений. Сегодня этот перевод осуществляет политически ангажированное научное сообщество, которое «превращается в фактор, легитимизирующий глобальное промышленное загрязнение, равно как и всеобщий подрыв здоровья населения и гибель растительности, животных и людей» [19, с. 59]. Формируется *институт экспертов*, который приобретает самодовлеющее политическое значение, поскольку именно он определяет, что и насколько опасно. Именно эксперты определяют *уровень социально-приемлемого риска* для общества.

Это привилегированное положение корпуса экспертов имеет ряд негативных последствий. Эксперты превращаются в элиту, третирующую остальное население как алармистов, как непрофессионалов, подрывающих общественный порядок. Далее, разделение общества на экспертов и всех остальных вызывает у населения стойкую реакцию недоверия к науке и технологической сфере. Эта реакция становится постоянной, поскольку эксперты систематически скрывают или искажают информацию о рисках, а также не могут ответить на вопросы, выдвигаемые населением и его инициативными группами. Борьба между политически ангажированными экспертами затрудняет оценку истинного состояния среды обитания и поиск адекватных решений. В результате наука как социальный институт разделяется на две: академическую, или лабораторную (науку фактов), и науку опыта, которая, основываясь на публичных дискуссиях и жизненном опыте, «раскрывает истинные цели и средства, угрозы и последствия происходящего» [18, с. 15]. Бек полагает, что в обществе риска эта опытная наука не только должна развиваться, но должна быть принята обществом как легитимный институт знаний, уполномоченный принимать решения.

Еще три положения теории Бека нам представляются важными. Во-первых, это пересмотр основополагающей *нормативной модели* общества. Если нормативным идеалом прошлых эпох было равенство, то нормативный идеал общества риска – безопасность. Социальный проект общества приобретает отчетливо негативный и защитный характер. Не достижение хорошего, как ранее, а предотвращение наихудшего. Иными словами, система ценностей неправоправного общества замещается системой ценностей небезопасного общества, а ориентация на удовлетворение новых потребностей – ориентацией на их самоограничение [19, с. 49].

Во-вторых, в обществе риска возникают новые социальные силы, взламывающие старые социальные перегородки. Бек полагает, что это будут общности «жертв рисков», что их *солидарность на почве беспокойства и страха* может порождать мощные политические силы. В-третьих, общество риска *политически нестабильно*. Постоянное напряжение и боязнь опасностей раскачивают политический маятник от всеобщей опасности и цинизма до непредсказуемых политических действий. Недоверие к существующим политическим институтам и организациям растет. Нестабильность и недоверие периодически вызывают в обществе поиск точки опоры – «твердой руки». Таким образом, возврат к прошлому, в том числе авторитарному и даже тоталитарному, не исключен.

Век неопределенности

Некоторые исследователи, чтобы избежать «негативного наклонения» в определении общества риска (катастрофы, опасности, беды), говорят, что риск – это просто вероятность наступления некоторого события, затрагивающего жизненные интересы человека и общества. В метатеоретическом смысле риск может быть определен как событие или ситуация, в

которых нечто ценное для человека и его собственная жизнь поставлены на карту, и последствия этого события являются непредсказуемыми. Основной смысл понятия риска в самом общем виде заключен, таким образом, в терминах «ценность» и вероятность (неопределенность) последствий.

Неопределенность становится важнейшим свойством современной эпохи. Общество риска можно назвать обществом неопределенности и двойственности. Это, во-первых, означает, что риск – это всегда событие или явление с неопределенными последствиями. *Двойственность любого решения*, сопряженность любого блага с возможно еще большим ущербом выходит в «обществе риска» на первый план. Риски модернизации вносят неопределенность в каждую клетку общества, в каждую ситуацию и событие. Во-вторых, неопределенность и двойственность «общества риска» обусловлены рефлексивностью этого общества, т.е. разрушением традиционных оснований (первой фазы становления индустриального общества) и перестройкой общества на новых основах. Этот процесс подразумевает постоянное определение и переопределение основных социальных институтов и категорий, смену осей социальной системы координат. Индивиды освобождаются от определенностей и привычного образа жизни, характерных для индустриальной эпохи. «Система координат, в которой протекали жизнь и мышление в эпоху индустриальной модернизации – оси пола, семьи и профессии, вера в науку и прогресс – начинает расшищаться» [19, с. 15].

Неопределенность порождается растущей проницаемостью современных обществ. Эпоха территориальных границ и иных размежеваний сменилась эпохой сетей и потоков (ресурсных, информационных и иных). Социальные, ресурсные и иные сети имеют выраженное ядро, но чрезвычайно размытую периферию. Социальные события, особенно катастрофы, имеют фиксированную дату начала, но цепь их последствий теряется во времени. То же можно сказать и о затратах на борьбу с ними и другими опасностями. Не только о сроках, но и самой возможности восстановления разрушенных экосистем ученые никогда не говорят определенно.

Главный вклад в поддержание неопределенности вносит и сама наука. Сегодня не может быть единственного эксперта по данному конкретному риску. Мнение одного эксперта перекрывается мнением другого и т.д. Мнения экспертов так же оказываются подверженными предубеждениям, что и мнения общественности, особенно когда эксперты вынуждены выходить за рамки доступных данных и полагаться на интуицию. Это – принципиально важный вывод.

Ч. Перроу ввел понятие «нормальная катастрофа», потому что самые совершенные социотехнические системы время от времени отказывают – приходится высчитывать вероятность наступления критических ситуаций [24]. Такой анализ надо начинать с социального и культурного контекстов опасностей и сопутствующих рисков, включая определение того, *что* подвержено риску, что уже само по себе не может быть четко очерчено во

времени и пространстве. Более того, люди конструируют сложнейшие технические системы, но не знают, как при необходимости от них избавляться. Глобализация социотехнических систем повышает вероятность сбоев и катастроф во много раз.

Таким же вероятностным феноменом является восприятие риска человеком (группой), от которого, в свою очередь, зависит определение степени приемлемости риска в данном обществе или группе. При анализе цепочки, которая тянется от социальной ткани как контекста риска до попыток вычисления степени приемлемости риска, существующие подходы к изучению приемлемости риска не учитывают необходимости разработки вероятностного анализа состояния общества как источника субъективизации восприятия и определения порогов терпимости.

Общий вывод состоит в том, что все проблемы, которыми занимается социология, включая социологию риска, никогда не могут быть решены «полностью и окончательно». Понимание этого является важной демистифицирующей функцией социальных наук, и тем самым той услугой, которые они могут оказать обществу.

Россия как общество риска

Разрабатывая концепцию общества риска применительно к современной России, я был вынужден работать одновременно с несколькими понятийными аппаратами, заимствованными прежде всего из работ У. Бека и Э. Гидденса. Это означало, что я использовал их инструментально – в качестве методологических средств или «кирпичиков» для собственных теоретических построений. Попробую представить концепцию российского общества риска в следующих измерениях:

- 1) доминирующий взгляд на мир;
- 2) способ производства;
- 3) социальный порядок;
- 4) изменение социальной структуры;
- 5) состояние среды и повседневные практики;
- 6) вектор социетальной динамики.

Начнем с доминирующего взгляда на мир. Его «аксиологический императив» – это борьба всех против всех. Сегодня в российском обществе нет согласия (консенсуса) относительно его базовых ценностей и целей. Нет и согласованного проекта будущего. Есть несколько конкурирующих политических (либеральная, коммунистическая, национал-патриотическая) и множество неполитических моделей «выживания» (повседневных практик).

Основополагающая нормативная модель общества: безопасность, выживание, сохранение накопленного или ранее приобретенного. Мир потенциально опасен, он состоит из враждующих группировок. Поэтому доверять ему нельзя (экзистенциальное недоверие). «Спасение» может дать только принадлежность к «своим». Интеграция достигается поиском

общего врага, причем практикуется «осуждающая модель опасности», о которой писала М. Дуглас [12].

Важной составляющей доминирующего взгляда на мир является императив управляемости. «Политика решает все!», и даже не политика, а манипулирование обществом, которому можно навязать любой социальный проект административными средствами. Ресурсами его реализации являются экономическое или силовое принуждение, контрресурсом – блокирование самоорганизации снизу. Собственно политическая жизнь характеризуется крайним цинизмом, равнодушием к гарантиям личных прав и свобод граждан. Поскольку сила господствует над правом, «истинно живое и деятельное правосознание» отсутствует [14, с. 123].

В повседневных практиках большинства групп населения преобладает потребительский и «(пере) распределительный» обертон. Трудовая этика в массе населения утеряна: блага приносят связи, знакомства, удача, наконец, принуждение и насилие, но не повседневный труд. Созидание как основополагающая форма социального действия и, следовательно, как социологическая категория, теряет смысл. Источники ресурсов видятся не в инвестициях или мобилизации интеллектуального потенциала, но в (силовом) перераспределении уже кем-то «приватизированных» ресурсов (власти или капитала).

Важно, что названные и другие компоненты нашего доминирующего взгляда на мир не являются результатом углубленной рефлексии, «радикального сомнения» (У. Бек). Они заимствованы, причем в данном случае неважно, взяты эти компоненты на Западе (скорая и всеобщая либерализация) или же извлечены из советского (всеобщая управляемость) или российского («державность») духовного арсенала.

Наконец, культура новой России рискогенна в том смысле, что «не успевает» осваивать стремительно меняющуюся ситуацию. Чтобы успевать, необходима интенсификация процессов *социокультурной рефлексии и рефлексивности*. В нашем случае социокультурная рефлексия – это перманентное критическое осмысление меняющейся ситуации и публичный диалог по поводу современного состояния общества. Под рефлексивностью мы подразумеваем трансформацию старых и возникновение новых социальных акторов и институтов в ответ на вызовы общества риска. Слабость и политическая маргинализация большинства новых социальных движений – признак отстающей рефлексивности. Другая сторона той же проблемы и одна из главных причин формирования этого общества состоит в неспособности его правящей элиты к критическому и концептуальному мышлению. Еще одна грань проблемы рискогенности культуры новой России состоит в том, что отчужденность, заброшенность маленького человека, став нормой его жизни, еще не получила адекватного культурного ответа. Даже Чернобыль, шоковая терапия, дефолт и другие мегариски последних десятилетий все еще осваиваются человеком улицы в терминах традиционной культуры – как беды, несчастья и напасти. Долготерпение,

эта основа остойчивости прежнего российского общества, гибельно в современных условиях.

Способ производства

Предметом моего изучения являются процессы производства рисков в особом (русском) типе «переходного» общества. Запад озабочен «радикализацией модернизации», мы – выживанием, а затем – стабилизацией экономического и социального порядка. Там идет осмысление рисков эволюционного характера, здесь – борьба с демодернизацией и угрозой распада нации-государства. Наше общество было создано в соответствии с социальным проектом, в основе которого лежала коммунистическая доктрина. Оно служило полигоном для самых разных моделей форсированной (насильственной) модернизации. Попытка «большого скачка» в открытый мир рыночной экономики привела к откату в мир насилия, отчужденности и архаизации. Ю.Н. Давыдов назвал это «отступательно-дезинтегрирующее» движение «необратимостью распада» [3, с. 112].

Всякое общественное производство имеет двойственную, созидательно-разрушительную природу. Потенциально всегда существуют две возможности, две траектории – накопления и растраты, подъема и спада, позитивных и негативных социальных изменений, в конечном счете эволюции и дезэволюции. Отсюда, теоретически, существуют два качественно различных типа переходного общества: созидательный и разрушительный. В обоих из них производство богатства и рисков идут бок о бок. Однако способы этих производств резко различаются. Общества созидательного типа, несмотря на риски и опасности, осуществляют переход к высокой модернизации (не обязательно западного типа), наращивают свой творческий потенциал. Общества противоположного типа отмечены прогрессирующей демодернизацией. Расходуя и просто расхищая свой креативный потенциал и ресурсы, необходимые для жизни, подобные общества становятся периферией капиталистического социального пространства [4] или могут вообще исчезнуть с исторической арены. Это – ключевой пункт.

Эта двойственность траекторий социальной динамики детерминруется всеми условиями бытия, а не только другими социальными фактами. Процессы общественного производства и воспроизводства рисков являются всеобщими (всеохватывающими) именно потому, что замыкаются через среду – природную, техническую, социальную. Дихотомия «производство–отходы» оправдана лишь с частной, утилитарной точки зрения.

Еще в середине XX в. человечеству казалось, что можно успешно «разводить» производство «полезностей» и «отходов», благ и бедствий, катастрофы и рутину повседневности, военные действия и мирную жизнь. Пространственное и социальное обособление оазисов «процветания» и «остальной территории», мира богатых и бедных представлялось нормальным. Обратной стороной медали было раздвоение человека, его души и деяний на благие и греховные. Первые можно было умножать до бескон-

нечности, от вторых быстро и безболезненно избавляться молитвой и покаянием. Исторически именно христианство дало человеку возможность дистанцироваться от произведенных им рисков (нечестивых деяний). В лучшем случае человек нес ответственность перед Богом, но не перед средой, социальной и природной, в которой он жил. Тем самым христианство морально легитимировало «достижительный» тип личности, которому не надо было заботиться о материальных и социальных последствиях своих поступков.

Современный мир оказался совсем другим. Он конечен, неразделим и взаимопроникаем. Земля оказалась действительно круглой, но отнюдь не только в физическом смысле. Постоянно производимые обществом «последствия» никуда не деваются – перемещаясь, накапливаясь, трансформируясь, они в совокупности формируют среду жизни настоящего и будущих поколений, от которой никуда нельзя спрятаться. Историческая эпоха «дистанцирования» закончилась. Как мы уже говорили, У. Бек четко обозначил этот рубеж: «Конец “Другого”». Война, идущая «где-то там» (в Афганистане, Приднестровье, Чечне), обернулась смертельным риском для каждого российского дома. Это и есть феномен инверсии риска или, как его иначе называют, эффект бумеранга.

Производство рисков не только является прибыльным делом – оно стало мотивом, ресурсом и орудием борьбы конкурирующих групп. Чем меньше «новые русские» уважали законы, лимитирующие производство рисков, тем больше была их прибыль. Не случайно «беспредел», т.е. самозванное право на неограниченный риск, был долгое время интегральной характеристикой их социального поведения. Производство рисков стало не только инструментом борьбы кланово-корпоративных структур, но, превратилось в ценность и в предмет торговли между государством и частными агентами производства. Обратная сторона «шоковой терапии» и ряда последовавших за нею конфискационных мер – это формирование социальной среды (контекста), сопротивляющейся социальным изменениям.

Однако производство рисков субстанционально *асимметрично*. Легче сделать ошибку, нежели ее исправить. Сиюминутная выгода, как правило, оборачивается длительными и дорогостоящими потерями. Это касается всех сторон общественного производства. Можно уйти в тень, спрятать криминальный бизнес под «крышей», но выход оттуда гораздо более труден и долгов [12]. Можно сконструировать оружие массового поражения, но потом оказывается весьма проблематичным его длительное хранение, и, что еще сложнее, окончательное от него избавление. Модель «ядерной зимы» (глобальный смертельный риск), созданная русским ученым Н.Н. Моисеевым, фактически положила начало новому (что не означает более справедливому) миропорядку, поскольку «порядок» взаимного сдерживания, основанный на увеличении ядерных арсеналов сверхдержав, оказался тупиковым. Теперь человечество будет тратить гигантские ресурсы на ядерное разоружение. Итак, еще один вывод – это тесная связь

между производством рисков и ресурсов, потребных на устранение (смягчение) их последствий. Сегодня теоретическая рискология в России интенсивно развивается [11; 9; 10]. Концепция нелинейности риска подтверждается новейшими исследованиями феномена «арабской весны» [13].

Тектонические социальные сдвиги (распад СССР, разрыв сложившихся социальных и экономических связей, изменение форм собственности и политического устройства) побуждают к поискам адекватных инструментов их социологической интерпретации. В частности, именно поэтому мне представлялось необходимым ввести понятие «энергия социального распада» [17; 15; 25]. По моему мнению, дезинтеграция советского государства-общества сопровождалась выделением гигантских масс энергии распада. Эта энергия суть массовые действия, разрушающие социальный порядок, его нормативно-ценностную и институциональную структуры. Выделение энергии распада – это актуализация социального риска в форме неконтролируемых действий атомизированных (или политически сконструированных) социальных акторов. Эмпирически эта энергия существует в форме потоков вынужденных переселенцев, беженцев, бездомных, безработных, действий «неопознанных вооруженных формирований», носителей афганского, чеченского и других синдромов, а также выступает в форме межэтнических конфликтов, локальных войн, криминальных разборок, заказных убийств и массового терроризма.

Теоретически эмиссия этой энергии есть процесс, противоположный мобилизации ресурсов. Если креативное социальное действие требует мобилизации «полезных» ресурсов (людских, финансовых, информационных), то распад как деструктивное действие есть превращение этих ресурсов и их носителей в «отходы», их рассеивание в среде. Если мобилизация полезных ресурсов ведет обычно к повышению уровня организованности коллективного социального актора и социума в целом, то выброс энергии распада есть признак резкого снижения этого уровня, а в пределе – превращение всей организации в отходы, в ноль организованности.

Эмиссия энергии распада (как форма социального риска) есть неизбежный продукт социальной динамики всякого общества. Любые его форсированные структурные и функциональные изменения сопровождаются потерями – появлением «ненужных» социальных ячеек и «лишних» людей. Подобные потери – обратная сторона любого трансформационного процесса. Однако в креативном обществе эта эмиссия осуществляется в таких объемах и формах, что оно способно контролировать и даже нейтрализовать эту эмиссию. Она, в частности, поглощается рыночными структурами, территориальными или общественными организациями, постоянно порождающими новые возможности и новые организационные формы. Создаются специальные институты, локализирующие риски распада (в определенных зонах или организациях), поглощающие их (системы социальной защиты) и даже трансформирующие их в формы креативного

поведения (системы переподготовки, психологической поддержки и т.п.). Однако особую роль в этих процессах играет социальная среда.

Распад «абстрактных систем» в ходе реформ, как бы эти системы ни были несовершенны в советскую эпоху, привел к утрате «онтологической безопасности» постсоветского человека, породил всеобщее недоверие и страх: повседневная жизнь становится все более ненадежной и непредсказуемой. Как отмечает Л.Д. Гудков, диффузные (беспричинные) страхи становятся «негативным модусом соотношения, переоценки частного и других планов существования» и в этом качестве – «элементом постоянной консервативной блокировки институциональных изменений» [2].

Совокупным результатом названных процессов является демодернизация российского общества, о которой уже давно говорят ученые и политики [см., например: 4; 5]. Поэтому укажу лишь на два принципиальных момента. Первый: демодернизация может быть результатом как сознательно разрушающих действий, так и самораспада некоторой организации (института) вследствие резкого изменения условий ее существования. Во всех случаях на начальном этапе выживают архаические социальные структуры. В самом деле, в ходе деструктивных процессов первыми в России деградировали структуры «всеобщего труда» – наука и высокие технологии. За ними последовала индустрия, городская и сельская. Затем – городские и иные социальные и социотехнические структуры. Однако слой кланово-корпоративных структур, прежде всего тех кто владел или имел доступ к источникам сырья, не только сохранился, но значительно расширился.

Второй момент: модернизация – риск-асимметрична. Коль скоро российское общество вступило на путь модернизации по западному образцу, его откат назад (демодернизация) и даже просто задержка, «стояние» на этом пути чреваты резкой интенсификацией производства рисков. Демодернизация так же рискогенна, как и недостаточно отрефлексируемый переход общества к последующей фазе модернизации. Это – фундаментальная закономерность развития современной техногенной цивилизации: чем более мир нашей жизни становится искусственным, рукотворным, тем более он нуждается в уходе, «профилактике», поддержании его в рабочем состоянии. Это утверждение в равной мере справедливо по отношению к земледелию, индустрии, городскому хозяйству, инфраструктурам жизнеобеспечения, военно-техническим системам и всему остальному. Нет движения по пути модернизации – жди аварий и катастроф.

Эмпирические факты и свидетельства

Солидарность риск-производителей и риск-потребителей в случае всеобщей опасности (беды), о которой я говорил в начале статьи, – не единственная форма солидарности в условиях экологической катастрофы.

Прежде всего катастрофа мобилизует тех людей, которые устали от лжи, беззакония, коррупции, всеобщего стремления к наживе и других не-

гативных сторон нашей жизни. «Государство не может адресно подойти к каждому обездоленному больному. Проблема у каждого человека (т.е. пострадавшего) индивидуальна, а у государства есть только общий, системный подход». Поэтому я хочу «помогать людям, которые не знают, куда пойти, которые отчаялись. Поэтому мы с коллегами затеваем новое глобальное общественное медиа на базе благотворительного фонда» [1, с. 21]. Причем это говорит не известный благотворитель, называющий себя доктором Лизой, уже не первый год профессионально занимающаяся организацией адресной помощи пострадавшим от катастроф, а преуспевающий молодой фотожурналист. «Глобальная несправедливость – везде и всюду – заставила меня изменить жизнь». Автор считает, что этим изменениям он обязан своей семье. «Понятно, что без проекта “Гражданин наблюдатель”, который координировала <моя> мама Тамара Эйдельман, без гражданского такого объединения людей в Крымске, я такого опыта не приобрел бы». И далее: «Желание помогать у людей сейчас огромное. Мы же – просто мостик между нуждающимися и желающими помочь».

Основа формирования солидарностей волонтеров-спасателей и пострадавших – это доверие. Возьмем, к примеру, Крымск. «Через две недели после наводнения высокий уровень доверия сохранился у жителей Крымска только по отношению к тем людям, кто непосредственно приходил к ним на помощь во время и после наводнения – к близким людям и соседям (4,0 балла по пятибалльной шкале). В такой ясной “человеческой” направленности доверия состоит, вероятно, главная особенность института доверия людей в условиях бедствия – доверия к людям, а не к государству». Как пишет далее В.В. Костюшев, «опрошенные жители выразили невысокий уровень согласия с действиями государственных органов (2,9 балла по пятибалльной шкале; многие оценили действия госорганов по ликвидации последствий бедствия как “неправильные”), согласились в целом с действиями общественных организаций (3,4 балла) и заявили о высокой солидарности с деятельностью волонтерского сообщества (4,6 балла)». Итак, самый высокий уровень доверия к волонтерам и другим пострадавшим, затем – к врачам и МЧС, и самый низкий – к административным органам всех уровней, районным, краевым и федеральным [8, с. 9]. Доверие не равно солидарности, но оно его необходимая предпосылка.

Конечно, не все волонтеры – бесребреники. Н. Киселева, волонтер, замечает: «До катастрофы в Крымске такой массовой волонтерской помощи еще не было. К сожалению, не все люди, которые приезжают сюда, волонтеры, даже если они себя таковыми считают. Многие, примерно треть, приезжают сюда потусоваться, как бы кошунственно и цинично это ни звучало. Все хотят быть в тренде. Сейчас модно быть свободным, иметь активную гражданскую позицию, заниматься благотворительностью. Точнее сказать, модно казаться, что ты такой. Я видела десятки людей, которые целыми днями пьют чай в тени и сидят в социальных сетях,

размещая там фотографии себя любимого на фоне чудовищных реалий Крымска» [6, с. 6].

Тема последующей (длительной) реабилитации заслуживает отдельного разговора. Отмечу только, что чем дальше, тем больше растут социальная напряженность и конфликты. «Возможно, вне Крымска у людей создается впечатление, что здесь все хорошо. А это не так: Крымск сейчас на грани гражданской войны. Уровень агрессии настолько высокий, что мы в лагере попросили поставить нам дополнительный дневной наряд полиции. Пострадавшие обвиняют соседей в том, что они “нахапали гуманитарки”, а им самим не досталось. Обвиняют власти, что им не помогают. Обвиняют волонтеров, что мы долго везем гуманитарную помощь» [6, с. 7]. Можно утверждать только одно: с течением времени солидарность между риск-производителями и риск-потребителями резко снижается, а их противостояние, напротив, возрастает. Так или иначе, администрация всех уровней должна научиться понимать собственных граждан.

Перспектива

Учащение катастроф, их повторение в одних и тех же местах (периодические наводнения на Кубани, серия повторных толчков в Японии), с одной стороны, и развитие глобальных сетей предупреждения, смягчения и ликвидации последствий катастроф – с другой, постепенно превращают солидарность названных выше субъектов из нравственно мотивированного действия в рациональное, обусловленное необходимостью выживания и сбережения ресурсов. Почти по Э. Дюркгейму, только с тем отличием, что данным случае экокатастрофа диктует на определенный период времени свой социальный порядок. Что будет, если экокатастрофа будет глобальной – этот вопрос требует специального анализа.

Однако существует и противоположный тренд, проявивший себя еще в начале XX в. Любому агенту рынка выгодней, чтобы после локальной экокатастрофы кроме кучи мусора ничего и никого не осталось. Тогда освободившуюся территорию можно будет выгодно «зачистить» под производственные, жилые или рекреационные и другие структуры, приносящие в разы больший доход, чем те, которые существовали до катастрофы. Это – феномен риск-солидарности сильных мира сего.

Список литературы

1. *Алешковский М.* В помощи людям можно соединить даже самых страшных врагов // Новая газета. – М., 2012. – 29 августа. – С. 21.
2. *Гудков Л.Д.* Негативная идентичность: Статьи 1997–2002 гг. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 816 с.
3. *Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. – М.: Мартис, 1998. – 510 с.
4. *Кагарлицкий Б.Ю.* Реставрация в России. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 374 с.

5. *Кара-Мурза С.Г.* Кризисное обществоведение: Курс лекций. – М.: Научный эксперт, 2011. – Ч. 1. – 464 с.
6. *Киселева Н.* Чрезвычайное положение: Записки командира лагеря волонтеров // *Огонек*. – М., 2012. – 6 августа. – Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/doc/1992551>
7. *Кистяковский Б.А.* В защиту права // *Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции*: Репринтное издание 1909 г. – М.: Новости (АПН), 1990. – С. 101–130.
8. *Костюшев В.В.* Социология бедствия // *Новая газета*. – М., 2012. – 20 августа. – С. 9.
9. *Кравченко С.А.* Риски в нелинейном глоболокальном социуме. – М.: Анкил, 2009. – 224 с.
10. *Кравченко С.А.* Социологический постмодернизм: Теоретические источники, концепции, словарь терминов. – М.: МГИМО-Университет, 2010. – 400 с.
11. *Кравченко С.А., Красиков С.А.* Социология риска: Полипарадигмальный подход. – М.: Анкил, 2004. – 385 с.
12. *Радаев В.В.* Возможна ли позитивная программа для российской социологии? – Режим доступа: http://www.polit.ru/science/2008/10/24/radaev_speech.html
13. Системный мониторинг глобальных и региональных рисков: Арабская весна 2011 года / Отв. ред. А.В. Коротаев, Ю.В. Зинькина, А.С. Ходунов. – М.: ЛКИ, 2012. – 464 с.
14. *Ядов В.А.* Солидаризация в рабочей среде: Социальное и индивидуальное. – М.: Институт социологии РАН, 1998. – 231 с.
15. *Яницкий О.Н.* Социология и рискология // *Россия: Риски и опасности «переходного» общества*. – М.: Институт социологии РАН, 1998. – С. 9–35.
16. *Яницкий О.Н.* Социология риска. – М.: LVS, 2003. – 192 с.
17. *Яницкий О.Н.* Экологическое движение в России: Критический анализ. – М.: Институт социологии РАН, 1996. – 142 с.
18. *Beck U.* Ecological enlightenment: Essays on the politics in the risk society. – Atlantic Highlands (NJ): Humanities press, 1995. – V, 159 p.
19. *Beck U.* Risk society: Toward a new modernity. – L.: SAGE, 1992. – 260 p.
20. *Beck U.* World risk society. – Malden (MA): Polity, 1999. – VIII, 184 p.
21. *Douglas M.* Risk and blame: Essays in cultural theory. – L.: Routledge, 1992. – XII, 323 p.
22. *Giddens A.* The consequences of modernity. – Stanford (CA): Stanford univ. press, 1990. – IX, 186 p.
23. *Luhmann N.* Risk: A sociological theory. – N.Y.: Aldine de Gruyter, 1993. – XIII, 236 p.
24. *Perrow Ch.* The normal accidents: Living with high-risk technologies. – N.Y.: Basic books, 1984. – 386 p.
25. *Yanitsky O.* Sustainability and risk: The case of Russia // *European j. of social sciences*. – Abingdon, 2000. – Vol. 13, N 3. – P. 265–277.

О.А. Усачева

**СОЛИДАРНОСТЬ ВО ВРЕМЯ ПРИРОДНЫХ КАТАСТРОФ:
ТИПЫ И ФУНКЦИИ¹**

Постановка проблемы

Экологическая катастрофа, произошедшая летом 2010 г. в европейской части России, и ее последствия внесли изменения в структуру социальных отношений двух типов сообществ: с одной стороны, они стимулировали массовую гражданскую мобилизацию жителей больших городов, а с другой, – посеяли зерно раздора в местных сельских сообществах, отделив пострадавших от остальной части сельских жителей. Пожары 2010 г. способствовали активнейшему росту волонтерского движения в России, основой которого стали альтруизм, солидарность и общие ценности. В последующие два года накопленный потенциал коллективного действия, состоящий из опыта, связей и чувства сплоченности, не был растрочен, а лишь окреп и в нужный момент был мобилизован лидерами сетевого волонтерского сообщества. Причем зимой 2012 г. гражданская деятельность трансформировалась в политическую, и волонтеры вышли на протестные митинги, а летом 2012 г. после наводнения на Кубани волонтерская сеть вновь повторила опыт эффективной гражданской мобилизации для помощи пострадавшим. Внутри локальных сообществ, пострадавших от пожаров, наоборот, стал заметен процесс дезинтеграции вследствие изменения условий жизни и разрушения плотных социальных сетей.

Посткатастрофная адаптация пострадавших жителей сельских поселений в поселке Белоомут Московской области и селе Криуша Рязанской области исследовалась методом глубинных полуструктурированных интервью, проводившихся в течение трех лет после пожаров, а также мето-

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

дом наблюдения. Деятельность сетевого волонтерского сообщества изучалась по материалам СМИ, блогов активистов и социальных сетей.

Определение понятий

В период экологической катастрофы были выявлены несколько типов групповой солидарности, которые мы условно можем разделить на соседскую солидарность в малых поселениях, непосредственно пострадавших от пожаров, и сетевую солидарность добровольцев, возникшую между большим количеством людей, объединившихся для сбора, координации, оказания адресной помощи пострадавшим и активно действующих как в виртуальном пространстве, так и в офлайне.

Среди функций солидарности, сплачивающей людей в сообщества, исследователи выделяют следующие:

1) *интеграционная* – способствующая поддержанию состояния, при котором множество людей ведет себя как единое целое;

2) *мобилизационная* – проявляющаяся в согласованности действий и нацеленности на достижение единой цели;

3) *структурообразующая* – показывающая, что базой солидарности в сообществе являются общие идеи, ценности, нормы, цели и стремления;

4) *функция повышения качества жизни*, связанная с тем, что чем сильнее люди ощущают единство, интегрированность и солидарность, тем выше они оценивают уровень своей жизни [4].

В качестве необходимого условия возникновения солидарности в сообществе можно рассматривать осознание взаимозависимости между его членами. Однако такой подход представляется слишком ограниченным, и в настоящей статье соседская солидарность рассматривается как совместная ответственность и общее мировоззрение, а также (возможно, это важнейший элемент соседской солидарности) разделяемая идентичность представителей сообщества. В последнем случае речь идет об осознании принадлежности к сообществу и ощущении неразрывной связи с ним как необходимой основы для нормального существования. Акцент здесь стоит сделать на доверии, ощущении единства и одинаковости условий жизни. Сетевая солидарность добровольцев в дальнейшем будет рассматриваться через призму таких ее составляющих, как альтруизм, помощь, сотрудничество и осознание общих целей.

Солидарность в локальных сообществах, пострадавших от экологической катастрофы

Рассмотрим условия существования солидарности в двух сельских сообществах: д. Моховое Московской области и с. Криуша Рязанской области. Очевидно, что в сельских районах социальные связи имеют намного более плотную структуру и давнюю историю: люди живут в селе всю жизнь и знают почти всех его жителей. Идентификация себя с сообщест-

вом и самой территорией, на которой они живут, у сельских жителей намного сильнее, чем в больших городах:

«Сельские дети, сельские жители, они всегда как-то живут одной семьей в большинстве своем. И в горе, и в радости всегда вместе» (из интервью с жителями деревни Моховое).

В большей степени это касается представителей среднего и старшего поколений, что подтверждается самими респондентами:

«Потому что свое, родное. Отсюда никто никуда. Однозначно в город не поеду. Я на своей земле столько лет прожила, и куда я буду бросать, уезжать? Дочь у меня, двадцать лет, она, пожалуйста. Ей хочется где-то в город, и то она сейчас говорит: "Если здесь бы хорошая работа была и с хорошей зарплатой, я бы осталась здесь". А мы уже все, мы уже здесь будем».

Связь с соседями д. Моховое респонденты описывали как родственную:

«...мы душой приросли к нашему Моховому. У нас там атмосфера что ли. Потому что мы все были как родные».

Но именно замкнутое пространство жизни сообщества, отрезанного лесом от более крупных поселений, по нашему мнению, и сделало среду существования д. Моховое такой комфортной, с особой структурой соседских отношений и даже местным сленгом:

«У нас там дома в середочке, а здесь вот сарайчики, мы их Шанхаем называли. И пока ты до сараев дойдешь, ты весь поселок увидишь; остановишься, со всеми подряд поговоришь».

Групповая сплоченность создавала ощущение защищенности, комфорта, включенности в жизнь сообщества:

«А там мы были как-то в одной куче все. А в окошко – а, этот пошел, а, эта, вот тут кто-то разговаривает».

С переездом в Новый микрорайон поселка Белоомут, специально построенный для погорельцев за 7 км от сгоревшей деревни, жизнь сообщества кардинальным образом изменилась. Во-первых, всех расселили в отдельные дома, что уже было необычно для людей, всю жизнь проживших в многоквартирных домах. В микрорайоне построено более 150 домов, и, естественно, невозможно было расселить погорельцев в соответствии с их желанием жить рядом с бывшими соседями или родственниками:

«...я никуда не хожу. Кто, где – никак узнать не могу. <...> Так вот, своих подруг я вроде бы знаю, где. А так вот тяжело, потому что площадь большая, кто и где живет, я тоже <не знаю>».

Во-вторых, из их пространства исчезли такие удобно расположенные социальные объекты, как медпункт, магазин, общие площадки с лавочками около домов и т.д., которые помимо своих непосредственных функций выполняли еще и функцию общения, поэтому их можно назвать

коммуникационными узлами. Пожилые одинокие люди были объединены благодаря существованию этих коммуникационных узлов:

«Медпункт там был у нас, они привыкли, наши бабули. Вот ты понимаешь, что такое бабушка, 80 лет? Ей надо, чтобы померили давление, правильно? Сделай сахарок, если кому-то надо. Раньше был медпункт. Они пришли, укольчик сделали, поговорили, пообщались, давление им померили. Каждый день. Да в день по несколько раз. Сейчас ты же не позовешь скорую, чтобы просто померить давление. А таких одиноких здесь, ой-ой-ой, сколько много. Просто элементарно человеческого внимания бабули требуют. Тем более если одинокие».

Другим местом притяжения старшего поколения были дворовые площадки:

«Там законные лавочки были. У всех свои места на лавочке. У каждого дома были лавочки. Лавочки, столы, и мы сидели и «ля-ля», и у каждого. А тут нет».

Как уже было отмечено, солидарность предполагает и общую ответственность. В данном сообществе эта ответственность распространялась, например, на сохранение порядка на общих социальных объектах – коммуникационных узлах:

«Там у нас поселок чистейший. Сами следили за всем и все убрали: и столы, лавочки».

На новом месте коллективные ценности, объединявшие соседское сообщество, исчезают, и, по мнению респондентов, ту дружественную атмосферу или даже микроклимат, сложившийся за многие годы, вернуть или восстановить на новом месте невозможно:

«Ничего нельзя сделать. Оно, может, здесь даже бабули собрались в каком-то доме, посидели, поговорили, но вот то, что там... Там идешь по поселку, все друг друга знают», «остановишься, со всеми подряд поговоришь».

Привычные ранее жителям д. Моховое маршруты изменились и теперь не пересекаются. Люди стали жить обособлено, и их связи постепенно ослабевают:

«Там мы как-то все вместе, в коллективе. А здесь мы не видим друг друга. Как-то уже отдалились друг от друга».

И если родственники и те, кто поддерживал постоянную дружескую связь между собой, по-прежнему периодически видятся или общаются по телефону, то с остальными членами бывшего соседского сообщества они могут не видятся «годами»:

«Мы сами друг друга ... не видим. У меня две дочери здесь со мной живут, и мы не видимся. Вот постольку поскольку. Внуки на выходные ко мне прибегают. А так мы хоть по телефону пообщались или сейчас вот магазин, они вот во дворе, я увижу их. Сейчас зима начнется – это вообще, как будто нас всех... Я даже не знаю, почему вот так. Может быть, там просто были у нас квартиры. У нас около каждого подъезда

стояли люди. Идешь – кто во двор идет, или в магазин, или куда-то. И вот мы как муравьи. На нашем поселке были мы все видны друг дружке. Мы знали, к кому поехала скорая помощь, кто-то заболел. Сейчас человека у нас хоронят, мы только узнаем, уж когда схоронят».

Изменение ритма жизни всего сообщества негативно воспринимается большей его частью. Состояние разъединенности становится уже привычным для погорельцев, но страх одиночества, оторванности от сообщества по-прежнему ставится ими на первое место вместе с утерей родного дома:

«Какие трудности для меня были? Вот этот страх, что была квартира у меня, я знала – там сосед, там сосед, там кругом, а тут я одна. Ходила, бродила. Какой-то страх одиночества что ли. Это хорошо вот я к <к семье сына> приду, а есть старушки, ведь сидят дома одни».

Атмосфера солидарного сообщества, ответственного за общую территорию и находящего поддержку своих соседей при необходимости (посидеть с детьми, полить цветы, просто пообщаться), постепенно исчезает из реальной жизни и остается лишь в памяти респондентов, сожалеющих об утрате этих, как казалось, крепких отношений. Важнейшей функцией социальной солидарности в сообществе д. Моховое была функция повышения качества жизни. Проявления солидарности остаются, пожалуй, только в эмоциональных выражениях («В общежитии училища <куда расселили после пожара> мы виделись все, а когда нас расселили в воинскую часть, вот из больницы я иду, и идут наши же, моховские... вот слезы, мы чуть ни целоваться, настолько вот мы...»), но совместного быта, разделенной ответственности за него уже нет, что очень тяжело переживают респонденты. В основном, конечно, это потеря для представителей старшего поколения, поскольку молодые люди быстрее адаптируются к новым условиям. Но для старшего поколения разрушение прежних связей, привычного образа жизни оказывается почти роковым. Одинокие старики, не имея возможности общаться, как раньше, на привычных местах, оказываются вовсе выброшены из общественной жизни. Новый микрорайон расположен довольно далеко от остановок общественного транспорта, что серьезно затрудняет передвижения одиноких пожилых людей:

«...бабульки никуда и не ездят. Если ездят, то очень редко, и то такси вызывают».

Другой серьезной проблемой в пострадавших от пожара населенных пунктах становится социальная дезинтеграция на уровне более крупных общностей. И поселок Белоомут, и село Криуша после пожаров разделились на две части: отстроенную заново и старую. Сообщество погорельцев стало «привилегированным» за счет того, что получило поддержку государства в виде построенных домов и финансовой компенсации и гуманитарную помощь от жертвователей со всей страны и даже из-за границы.

С местным населением погорельцам д. Моховое не удастся построить привычные теплые отношения, они чувствуют себя чужаками:

«Мне кажется, что мы чужие».

Строительство новых домов для погорельцев и оказание им щедрой гуманитарной помощи (в виде сначала необходимых для выживания вещей: продуктов питания, средств гигиены и одежды, а после – и финансовой помощи) вызвало сильную дезинтеграцию на местах. Жители пострадавшей части сел выражают свое недовольство. И хотя, например, погорельцы в с. Криуша утверждают, что между людьми отношения не изменились (*«Отношения-то не изменились. Просто завидуют так»*), замечают, что по-прежнему слышны упоминания об их особом положении:

«У нас Рублевка, – ...что мы живем на Рублевке. Понимаете, это у нас в Криуше такой разлад».

Жители с. Криуша даже называют две части села разными цивилизациями:

«...они особняком держались, погорельцы. Вот у них так и осталось. И сейчас, кстати, эта территория называется “Рублевка”, потому что есть большая разница между их цивилизацией и нашей цивилизацией. Даже в плане того, что полностью улицы были освещены».

В Новом микрорайоне Белоомута погорельцы тоже отмечали зависть и высказывания в свой адрес:

«Вам ли жаловаться? Вам дома дали, вам мебель дали. Мы живем хуже, нам бы сгореть, как вам”. А мы им говорим: “Да ради Бога, берите это все. Только было бы все наше, свое. Там бы мы жили, и было бы свое. А это заберите, если вы хотите”».

А некоторые подобное отношение воспринимают до сих пор очень эмоционально:

«Каких-то монстров что ли из нас делают, что вроде ... дали нам много, и мы все равно чего-то просим».

Стоит отметить, что с течением времени уровень напряженности отношений между погорельцами и остальными жителями начинает снижаться:

«Раньше в лицо говорили, сейчас как-то приутихли».

Но, например, в с. Криуша этот конфликт уже родил даже сленговые обозначения отстроенного района. Там считается, что погорельцы живут на «Рублевке», ведь по сравнению со старой частью деревни у них теперь есть и водопровод, и другие удобства, и повысился уровень жизни за счет выплаченных компенсаций: люди получили хорошую мебель и технику, купили себе подержанные автомобили и т.д. Это не может не провоцировать социальную дезинтеграцию.

Солидарность, скрепляющая сетевое волонтерское сообщество

Пожары 2010 г. стимулировали мощную мобилизацию волонтеров в крупных городах России. Это люди, жилища которых не пострадали от пожаров, но которые на добровольной основе объединялись для оказания адресной помощи погорельцам и тушения лесных и торфяных пожаров. С каждым годом увеличивается количество катастрофических событий и

других рисков, что вкупе с уже имеющимся опытом эффективного коллективного гражданского действия, полученного на пожарах в 2010 г., стимулирует людей объединяться для оказания оперативной помощи пострадавшим или для других коллективных действий.

В сетевом волонтерском сообществе сложилась иная ситуация, чем на местах. В этих сетях скопился необходимый для функционирования гражданского общества социальный капитал. Члены этих сетей получили важный опыт гражданского участия [5], который в течение двух последующих лет был неоднократно эффективно использован как в ситуации с новой экологической катастрофой, произошедшей в июле 2012 г. на Кубани, так и в другом направлении коллективных действий – политическом протесте в крупных городах в 2011–2012 гг. Получив гражданский опыт, это сообщество смогло объединиться и на политической почве.

Два года после пожаров 2010 г. показали потенциал гражданских сетей, функционирующих независимо от государства на добровольной, альтруистической основе. Главные функции солидарности в этих добровольных сетях – мобилизационная, поскольку деятельность была согласована и направлена на достижение общей цели, и структурообразующая, поскольку произошло формирование сообщества (волонтерского или сетевого), базирующегося на общих идеях, ценностях, нормах.

В июле 2012 г. произошла еще одна мощная экологическая катастрофа, поразившая страну: затопило несколько поселений на Кубани (сильней всего пострадали город Крымск, станицы Нижнебаканская, Неберджаевская и др.), в которых погибли более 160 и пострадали более 24 тыс. человек, было разрушено более 4 тыс. домов [1]. Ответственность за первичную реабилитацию жителей наряду с МЧС и социальными службами вновь взяло на себя сетевое волонтерское сообщество. Помимо сбора и распределения гуманитарной помощи, добровольцы вместе с профессиональными спасателями работали на разборе завалов, помогали эвакуировать жителей в пункты временного размещения.

Как и два года назад, в период катастрофы оказались востребованными виртуальные площадки (блоги, социальные сети Facebook, VKontakte, Twitter, созданные по случаю сайты¹, оперативно обновляющиеся карты и атласы²), активизировались прежние сетевые лидеры и появились новые, были привлечены многочисленные волонтеры со всех концов страны. Так, в населенные пункты, пострадавшие от наводнения, были отправлены миллионы рублей в качестве пожертвований и привезены сот-

¹ Например, www.pomozhem.org – сайт, созданный специально для координации помощи пострадавшим от наводнения в Краснодарском крае (2012).

² К ним, в частности, относятся интерактивные карты Крымска с указанием базовой информации о центрах помощи, созданные энтузиастами российского сообщества OpenStreetMap для оперативного планирования распределения адресной помощи, логистики, поиска людей. См.: OpenStreetMap Россия. – Режим доступа: <http://openstreetmap.ru/#layer=M&zoom=15&lat=44.92916&lon=37.9902>

ни тонн гуманитарной помощи, в сбор и распространение которой были вовлечены добровольные помощники из 31 региона России [3]. Следует подчеркнуть, что сочувствующие жители крупных городов стали еще быстрее откликаться на чужую беду (*«Информация о сборе гуманитарной помощи у МГУ через СМИ и социальные сети за несколько часов разошлась по всему Интернету. Уже через несколько часов количество пакетов и коробок с “гуманитаркой” перевалило за сотню, а наспех склеенный ... ящик для пожертвований был полностью забит бумажными купюрами различного достоинства»* [3]), а значительную часть московских волонтеров составили участники протестных митингов 2011–2012 гг. В Крымске было разбито около десяти волонтерских лагерей: от самоорганизованных «Доброго Лагеря» и лагеря «Волонтер» до палаточных городков «Молодой гвардии» и движения «НАШИ». Интересно, что это солидарное сообщество волонтеров и «сетевиков» приобрело за два года множество ресурсов: опыт, социальный капитал, доверие населения. Так, по оценкам пострадавших жителей Крымска, наибольшую помощь они получили именно от волонтеров, и в получении информации они больше всего доверяли соседям, близким и волонтерам [2].

Выводы

Исследование последствий экологических катастроф позволило нам определить функции и важность солидарности в разных типах сообществ. Было выявлено два типа солидарности: соседская, существующая в малых поселениях в докатастрофный период, и сетевая солидарность волонтеров, возникающая «по случаю», когда общая проблема объединяет людей на какое-то время. И если в первом случае солидарность обусловлена долгим совместным существованием, идентификацией с сообществом и разделенной ответственностью, а последствия катастрофы приводят к ее ослаблению и дезинтеграции местных сообществ, то во втором случае возникающая солидарность позволяет людям приобрести опыт гражданского участия, наработать социальный капитал и при необходимости мобилизовать его вновь, когда возникнет новая проблема. Так было с сетевым волонтерским сообществом, когда спустя два года после лесных пожаров 2010 г. произошло наводнение на Кубани или даже когда люди, получив опыт гражданского участия, перевели свою деятельность в политическое русло, выйдя на протестные митинги зимой 2011–2012 гг. Приобретая позитивный опыт участия, согласованных солидарных действий, люди начинают использовать этот многогранный ресурс (социальные связи, знания, опыт гражданского участия) для решения разнообразных насущных общественных проблем.

Список литературы

1. Более 24 тыс. человек пострадали от наводнения в Крымском районе Кубани. – Режим доступа: <http://ria.ru/incidents/20120708/694739868.html>
2. Костюшев В.В. Социология бедствия // Новая газета. – М., 2012. – 20 августа. – Режим доступа: <http://www.novayagazeta.ru/politics/54030.html>
3. Крылов М. Москва – Крымск – Москва: Репортаж волонтера. – Режим доступа: http://newtimes.ru/articles/detail/54551?sphrase_id=1350373
4. Урсуленко К. Социальная солидарность: Развитие понятия в истории социологии и современные интерпретации // Социология: Теория, методы, маркетинг. – Киев, 2009. – № 1. – С. 138–157.
5. Усачева О.А. Формирование гражданских сетей солидарности в условиях экологической катастрофы // Социологический ежегодник – 2011: Сб. науч. тр. / Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М.: ИНИОН РАН: НИУ–ВШЭ, 2011. – С. 162–172.

АЛЬТРУИЗМ КАК ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Е.В. Якимова

ФЕНОМЕН АЛЬТРУИЗМА: НОВЫЕ АСПЕКТЫ И СОВРЕМЕННЫЕ АНАЛИТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ¹

Альтруизм принадлежит к разряду социальных явлений, располагающих насыщенной мультидисциплинарной аналитической традицией. Введенное в словарь обществознания Огюстом Контом – как антитеза термину «эгоизм», – понятие альтруизм, равно как и сам факт его присутствия в общественной жизни, оставались предметом широких социально-философских дискуссий на протяжении последующего столетия. Как элемент современного обывденного сознания, альтруизм подразумевает бескорыстное побуждение действовать во благо другого либо общества в целом, пренебрегая собственными интересами и любым видом вознаграждения. В содержание альтруизма принято включать: собственно поведенческий акт, или действие в интересах другого (других); мотивацию такого акта, или психологическую установку, а также сопутствующие ей эмоциональные состояния; ценностную ориентацию, фокусом которой выступают потребности других или сообщества в целом; морально-этическую квалификацию действия как бескорыстного.

Перечисленные параметры альтруизма так или иначе присутствуют и в профессиональных его интерпретациях – в рамках социобиологии, экспериментальной социальной психологии и социологии. Каждая из этих дисциплин, нередко оспаривающих друг у друга право на приоритетное толкование этого феномена, выбирает свой специфический угол зрения и выдвигает на первый план эволюционные, психологические либо сугубо социальные факторы генезиса альтруизма и его трансформации в совре-

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

менных условиях. В социобиологии, становление которой пришлось на 70–80-е годы XX в., во главу угла поставлена проблема эволюционного происхождения альтруизма как универсальной характеристики живых организмов, включая вид *Homo sapiens*. Бескорыстное поведение, ориентированное на нужды других, рассматривается здесь в качестве филогенетического адаптивного механизма; речь идет о наблюдаемом поведении организма, которое уменьшает его собственные шансы на выживание, увеличивая при этом способность к выживанию прочих особей данного вида. Это поведение полезно для генофонда популяции в ущерб отдельным его представителям. Одним из краеугольных положений социобиологии, сосредоточившим на себе огонь критики (преимущественно со стороны социологов) является представление о «генах альтруизма», сформулированное Р. Докинсом [11].

В социальной психологии альтруизм рассматривают в качестве: а) переменной, подлежащей квантификации и измерению как характеристики поведенческого акта, нацеленного на безвозмездную помощь другому; б) когнитивно-мотивационной диспозиции аналогичного содержания. В данном случае альтруизм выступает разновидностью просоциального поведения – как механизм, который обеспечивает интеграцию группы и рост внутригрупповой сплоченности. Важным социально-психологическим измерением альтруистического опыта служат сопровождающие его эмоциональные переживания (эмпатия, симпатия, сострадание, участие и т.п.).

Социологическое понимание альтруизма неразрывно связано с идеей социальной солидарности; в данном случае доминирует толкование альтруизма как: а) социального способа генерации взаимопомощи и поддержки в рамках сообщества; б) средства укрепления социальных связей и конституирования солидарности; в) социальной нормы, диктующей определенный тип поведения в рамках сообщества, которая интериоризируется в ходе социализации.

Несмотря на очевидные различия существующих дисциплинарных подходов к изучению этого феномена, общим для них является осмысление альтруизма в категориях специфического опыта созидания, *позитивного* с социальной и эволюционной точек зрения, а также применительно к психическому здоровью и благополучию личности – в противовес разрушительным агрессивным и конфликтным поведенческим ориентациям. Эта тенденция нашла своеобразное преломление в повестке дня одной из последних сессий Американской социологической ассоциации. Главная тема состоявшегося в августе 2011 г. 106-го собрания АСА была обозначена как «Социальный конфликт: Множественные измерения и арены» и подразумевала обсуждение социальных коллизий в их известных и новейших проявлениях (экономический классовый конфликт, войны, распад государств, терроризм, этнические и расовые столкновения, банды и международные преступные организации, политические скандалы, гендерное

насилие, дети как субъекты и объекты конфликта и т.п.). Одновременно на этой же сессии АСА получила официальный статус ее новая секция под названием «Альтруизм, мораль и социальная солидарность» (AMSS), в подготовке работы которой принимали участие и российские социологи (Н.Е. Покровский, А.Б. Гофман, Д.В. Ефременко). Комментируя временное совпадение этих событий, А.Б. Гофман (выступивший на заседании новой секции с докладом «Традиции, мораль и солидарность в теории Дюркгейма») подчеркнул, что «конфликт и солидарность составляют две неразрывно связанные стороны социального взаимодействия, а потому они не могут быть поняты изолированно друг от друга... Однако большой удельный вес исследований эгоистических аспектов социального поведения и социальных конфликтов в социологии, в сравнении с исследованиями солидарности и альтруизма, чреват серьезной абберацией и в массовом, и в профессиональном сознании: может сформироваться представление о том, что конфликт и эгоизм – это норма социальной жизни, тогда как солидарность и альтруизм – своего рода патология» [3].

В 2011 г. сотрудники Отдела социологии и социальной психологии ИНИОН РАН вместе с коллегами из Сообщества профессиональных социологов приступили к информационно-аналитической работе в рамках проекта, посвященного проблемам солидарности и альтруизма, включая историю становления и трансформации этих понятий в отечественной и зарубежной социальной мысли; намечены также перспективы сотрудничества участников проекта (поддержанного грантом РФФИ) с членами новой секции АСА. Проект предполагает, в том числе, анализ новейшей литературы, касающейся разных аспектов данной темы – социологических, социопсихологических, социобиологических, социально-политических, а также новых качественных характеристик альтруизма в условиях социальной реальности XXI в.

Как свидетельствует знакомство с тематическими исследованиями последнего десятилетия, затрагивающими проблему альтруизма, традиционные формы осуществления и переживания бескорыстных действий во благо других обнаруживают сегодня совершенно новые черты, что предполагает формирование новых тенденций в их теоретическом освоении. Одним из «инновационных» проявлений альтруизма выступает массовая взаимопомощь и эмпатия в группах и сообществах, участники которых оказались вместе по воле случая и не были знакомы друг с другом. В этой связи приоритетным направлением эмпирического анализа альтруизма и солидарности становятся опросы и интервью свидетелей экстремальных ситуаций, чреватых угрозой для жизни в местах массового скопления людей (пожары и давка на стадионах, в отелях, концертных залах; крушение круизных лайнеров, террористические акты в супермаркетах и т.п.). Бескорыстная взаимопомощь совершенно незнакомых людей как социально-психологическая доминанта их поведения перед лицом экзистенциальной опасности не только является основанием для теоретического переосмыс-

ления классической ситуации массовой паники, но имеет и практически-прикладное значение для конструирования публичных пространств в современных мегаполисах и разработки планов эвакуации людей [6]. Другой нетрадиционный аспект альтруизма сопровождает развитие новых медицинских технологий – прежде всего, трансплантационной и репродуктивной медицины. Практика пересадки и донорства органов, тканей, стволовых клеток и т.п.; степень оправданности сохранения жизни реципиента за счет рисков для здоровья донора; правомерность квалификации в терминах альтруизма добровольного донорства, подкрепленного официальным денежным вознаграждением; суррогатное материнство – таков далеко не полный перечень тем, принадлежащих одновременно социологии альтруизма и медицинской этике, которые сегодня активно обсуждаются на страницах специализированной научной периодики [4].

В ряду сравнительно новых теоретических подходов к феномену альтруизма, прежде всего следует упомянуть эволюционную психологию, которую нередко и не без оснований называют современным вариантом социобиологии [5]. Представители этой дисциплины подчеркивают, что эволюционная психология изучает адаптивное поведение человека в разных социальных контекстах, акцентируя, подобно социобиологии, его эволюционный генезис, но, в отличие от последней, она объединяет эволюционную биологию с когнитивной наукой. Анализ поведения живых организмов, включая человека (этологический подход) дополняется здесь исследованием психической динамики, которая интерпретируется как функционирование механизмов по обработке информации, возникающих в ходе естественного отбора и подчиненных целям приспособления к среде. Среди подобных адаптивных механизмов фигурирует и альтруизм, или поведенческая предрасположенность к бескорыстной заботе о других. Очевидно, что предложенная трактовка альтруизма представляет собой разновидность «генетического детерминизма» образца 1970-х годов; во всяком случае, она игнорирует социальные аспекты альтруистического акта, т.е. такие характеристики безвозмездных действий в интересах других, которые становятся возможными и приобретают смысл только в контексте отношений между членами сообщества.

Канадские социологи Дж. Карлсон (Королевский колледж Университета Западного Онтарио, г. Лондон) и М. Хорген (Университет Акадия, г. Вулфвилл) называют эволюционную психологию совокупностью позитивистских редукционистских нарративов, дополненных крайне абстрактной моральной философией. В статье, опубликованной в бюллетене секции «Альтруизм, мораль и социальная солидарность» (AMSS) и адресованной непосредственно ее участникам, они категорически возражают против нарастающей экспансии эволюционной психологии в сугубо социальную область знания, каковой является осмысление коллективных моральных идеалов, к числу которых, несомненно, принадлежит альтруизм [9]. Они убеждены, что вновь созданная секция ASA может стать

стартовой площадкой для плодотворного соперничества свежих теоретических перспектив применительно к феномену альтруизма и одновременно плацдармом для низвержения существующей ортодоксии в лице эволюционной психологии.

Беспокойство авторов вызывает усиливающаяся маргинализация социологии в контексте публичных дискуссий об альтруизме, что не только снижает ее престиж как науки, но и дискредитирует альтруизм в качестве коллективного идеала. По их мнению, средоточием и отправным пунктом деятельности AMSS должны стать идеи Э. Дюркгейма, прежде всего его эпистемологические аргументы, касающиеся эмпиризма и априоризма в науке о социальном. Как убежденные приверженцы Дюркгейма, Карлсон и Хорген уверены, что именно его теоретическое наследие будет самым действенным оружием в борьбе против эволюционной психологии, присвоившей себе право решающего голоса при обсуждении явлений, вплетенных в ткань социальной жизни *suī generis*. Теоретическую и, в особенности, методологическую значимость трудов Дюркгейма для социологического анализа альтруизма, солидарности и морали канадские исследователи связывают с его тезисом о познании социального как участия в конституирующих его практиках. Они напоминают своим коллегам, что, по Дюркгейму, социальные связи (в их религиозных и секулярных формах) продуцируются коллективными практиками, включающими ритуалы и верования. Ритуалы и верования генерируют коллективные представления группы и разделяемые ею эмоции, т.е. идеальное и реальное социальных связей и обязательств. С этой точки зрения современная социальная наука, посвятившая себя изучению альтруизма, солидарности и морали, не может быть ни сугубо эмпирическим предприятием, ни абстрактной умозрительной спекуляцией; она предполагает «перформанс и участие», а значит – не только идентификацию и наблюдение конститутивных социальных практик, но и вовлеченность в эти практики и их репрезентацию [9, с. 17].

Авторы с сожалением констатируют, что сражение социологии за пальму первенства в обсуждении вопросов альтруизма и прочих коллективных идеалов сегодня проиграно. Пространство публичного дискурса в этой сфере поделено между экспертным знанием (преимущественно в форме эволюционной психологии) и обыденным сознанием, апеллирующим к божественной природе моральных принципов либо низводящим их до уровня практического свода частных суждений. Наблюдающуюся маргинализацию социологических интерпретаций альтруизма, солидарности и морали канадские исследователи квалифицируют в терминах Дюркгейма – как следствие эгоистического состояния общественного разделения труда, или результат чрезмерного увлечения современного общества экспертными (научно-техническими) суждениями.

Эволюционная психология как разновидность популярного экспертного знания является прямой наследницей социобиологии прошлого сто-

летия. Благодаря словесной мимикрии этой дисциплине удалось избежать критики, которой обоснованно подвергалась ее предшественница; тем не менее под новым брендом возрождаются и процветают самые одиозные методологические установки классической социобиологии – эмпиризм и редукционизм, подчеркивают Карлсон и Хорген. Главный порок эволюционизма новой волны они связывают с тенденцией его адептов превратить альтруизм из коллективного представления (а значит, морального идеала) в объект статистической экспертизы, приправленной сомнительными спекуляциями и анекдотами, т.е. лишить его собственно социального измерения и значения¹. Независимо от конкретных представлений о генезисе альтруизма и приоритете бескорыстия / эгоизма в отношениях между людьми, представители эволюционной психологии постулируют его укорененность в человеческой природе и ее диспозициях. Таким образом, эволюционная теория приобретает видимость адекватного осмысления явлений, традиционно принадлежащих сфере общественной морали².

Карлсон и Хорген обращают особое внимание на трактовку Дюркгеймом разницы между альтруизмом и эгоизмом (эгоцентризмом). Они подчеркивают, что для Дюркгейма основанием для дифференциации эгоистических и альтруистических поступков выступает не мотив, а направление (направленность) действия – центростремительное в первом случае, центробежное – во втором [13]. Альтруизм не противоречит эгоизму и не противостоит ему; он выносит объект действия за пределы Я, т.е. трансцендирует эгоистический акт, являясь «его продолжением вовне» [9,

¹ Примером одной из самых одиозных публикаций эволюционистов новой волны авторы считают статью С. Каназава под названием «Почему чернокожие женщины физически менее привлекательны, чем прочие женщины?», которую журнал «Psychology today» счел возможным опубликовать только в электронной версии [22].

² Оценки канадских исследователей отражают точку зрения радикальной социологической критики социобиологии и эволюционной психологии в качестве средств познания таких явлений, которые принадлежат социальному *sui generis*. Вместе с тем среди социологов встречаются и адепты современного методологического эволюционизма, которые, подобно Д. Стейнбергу, считают весьма плодотворными идеи Р. Докинса и принцип эволюционного генезиса альтруистического поведения и эмоций, возникающих как следствие взаимопомощи и сотрудничества. Среди участников упомянутого выше российского проекта по солидарности сходную позицию занимает известный специалист в области этологии и зоосоциологии Л.М. Баскин. По его мнению, «примеры из зоосоциологии... легко вызывают ассоциации с тем, что мы наблюдаем в человеческом обществе». Обсуждая вероятность гомологий в поведении животных и человека и подчеркивая, что «к настоящему времени неопровержимо доказаны гомологические сходства лишь элементарных проявлений поведения человека и животных», Л.М. Баскин тем не менее считает такого рода сопоставления полезными, поскольку они «помогают понять, что многие явления в человеческом обществе связаны с эволюционной историей поведения человека. Тогда культурологические подходы добавляются или накладываются на понимание того, что структура человеческих социумов сохраняет в своей основе структуру зоосоциумов, основываясь на многих инстинктивных или приобретаемых в результате облигатного обучения особенностях поведения человека» [1; 2].

с. 21]. При этом альтруистическое действие глубоко социально по своей природе, поскольку его направленность на объект вне собственного Я предполагает «присвоение» этого объекта, его интернализацию; последняя же опосредуется коллективными представлениями: именно представления группы придают объекту интернализации символическое измерение, т.е. наделяют его смыслом. Иными словами, резюмируют свою мысль авторы, после Дюркгейма рассуждения о существовании альтруизма и его генезисе представляются общим местом: социальное происхождение и природа этого феномена вполне очевидны.

В завершение своей статьи канадские социологи суммируют просчеты эволюционной психологии, которые лишают научной ценности предлагаемые ею объяснения моральных явлений. Поскольку общество рассматривается здесь как совокупность индивидов или индивидуальных генетически предопределенных поведенческих актов, за бортом эволюционизма новой волны остается все то, что делает социальное социальным *sui generis*. Во-первых, в моделях новых эволюционистов не учитывается трансформирующая функция социализации – процесса, который подчиняет индивидуальные личностные диспозиции «чувствам и привычкам общества», формируя коллективные представления и моральные идеалы [9, с. 21]. Во-вторых, эволюционно-психологические модели игнорируют институциональную вовлеченность индивида, организацию его жизни посредством таких общественных установлений, как война и зарплата, рынок и супружество, соседское сообщество и нация и т.п. Наконец, эволюционные психологи не принимают во внимание степень подчинения индивидуального поведения моральным нарративам общества, т.е. власти коллективных представлений. «Альтруизм, – пишут в заключение Карлсон и Хорген, – это не тип деятельности, который существует или не существует; он не является мотивирующим фактором индивидуального сознания, поддающимся измерению в качестве специфической комбинации нейтронов. Это разновидность устойчивого символического требования, которое мы предъявляем (или не предъявляем) к самим себе и к другим и которое может быть осмыслено только в контексте конкретных практик, притом что наука, обращающаяся к этим практикам, сама конституируется *in medias res*» [9, с. 22].

Тема дифференциации и соотношения альтруистических / эгоистических мотивов поведения в социальных контекстах, поднятая канадскими социологами, получила эмпирическую конкретизацию в статье американских социальных психологов, где обсуждаются итоги экспериментального исследования механизмов просоциального поведения в группах и ближайших сообществах [24]. Лору Парк и Джордана Тройси (Университет Баффало) и их коллегу из Университета Флориды Джона Мэнера интересуют типы мотивации людей в ситуациях коллективного взаимодействия. Социальное взаимодействие может быть интерпретировано как с позиции альтруизма, так и в терминах эгоизма, подчеркивают авторы. Классиче-

ское – альтруистическое – объяснение взаимодействия сводится к тезису о том, что люди отзывчивы и внимательны к нуждам других независимо от того, могут ли они рассчитывать на взаимную выгоду. Однако в интерактивных практиках присутствуют также эгоистические мотивы: люди отзывчивы и внимательны к нуждам других в надежде на удовлетворение собственных потребностей посредством коллективного взаимодействия. На первый взгляд последняя мотивация выглядит как несовместимая с ориентацией на коллективное действие; однако авторы убеждены в том, что люди помогают другим и взаимодействуют с ними, ориентируясь не столько на получение конкретной сиюминутной выгоды, сколько на вероятность будущих преимуществ как результата наличных межличностных отношений.

Парк, Тройси и Мэнер интерпретируют просоциальное поведение в терминах социально-психологической концепции коммунальной реляционной ориентации, согласно которой удовлетворительное психологическое самочувствие индивида в группе напрямую зависит от качества его социальных связей, т.е. от умения устанавливать и поддерживать позитивные реципрокные отношения с другими членами группы [10]. Предпосылкой и гарантом устойчивости таких отношений выступает «забота об интересах других и благотворительность в их пользу – без ожидания немедленной ответной благотворительности применительно к себе». Иными словами, «наличие у индивида коммунальной ориентации в контексте ближайшего сообщества отражает его готовность к внимательному и заинтересованному отношению к нуждам других без чрезмерной обеспокоенности ответным моментальным удовлетворением собственных потребностей» [24, с. 315–316, 317].

С точки зрения обыденного сознания (получившей поддержку в ряде профессиональных психологических моделей социального поведения), коммунальная ориентация мотивируется исключительно либо преимущественно альтруистическими диспозициями людей. Примечательно, что подобная точка зрения сохраняет свою популярность среди профессиональных аналитиков – на фоне незатихающих дискуссий о природе альтруизма и сомнений в самом факте его существования как социального феномена. Не задаваясь абстрактным вопросом о том, что такое альтруизм, авторы статьи формулируют ряд гипотез, касающихся эмпирических следствий бескорыстных и своекорыстных индивидуальных поведенческих мотивов в группе и предлагают оригинальную шкалу измерения и дифференциации альтруизма и эгоизма как латентных индикаторов наблюдаемых поведенческих ориентаций в контексте коммунальных отношений.

Дизайн экспериментов Парк и ее коллег отражает их убеждение в том, что просоциальное поведение (как коммунальная реципрокная поведенческая ориентация) мотивируется и направляется не только альтруистическими, но и эгоистическими интересами. Какими бы бескорыстными,

на первый взгляд, ни казались действия людей в отношении их близких, альтруистическое поведение в любом случае должно удовлетворять норме реципрокности или взаимной ответственности. Действуя в интересах других, индивид, порой не осознавая этого, рассчитывает на ответное удовлетворение его собственных нужд (как материально-технических, так и эмоционально-психологических), хотя бы в отложенной временной перспективе. Следовательно, очевидное бескорыстие альтруиста не исключает социопсихологических экспектаций, связанных с вероятными позитивными ответными действиями сообщества в будущем. Сказанное означает, что демонстрация коммунальной ориентации в группе может иметь под собой разные причины и мотивироваться разными факторами, включая своекорыстные эгоистические побуждения, нацеленные на удовлетворение личных, но не общественных нужд.

В социально-психологической литературе имеются теории, защищающие идею дифференцированной мотивации просоциального поведения. Так, согласно концепции «селективного инвестирования», индивиды склонны подавлять своекорыстные побуждения при активизации социальных связей, и наоборот [8]; по мнению ряда авторов, индивидуальный опыт психосоциальных отношений представляет собой синтез эгоистических установок и навыков сопереживания и реципрокности [11]. Опираясь на этот теоретический багаж, Парк и ее коллеги выдвигают гипотезы, объединенные предположением о том, что эгоистические и альтруистические установки могут быть дифференцированы с точки зрения их связи с чувством личной безопасности / уязвимости в контексте коммунальных отношений: альтруизм ассоциируется с ощущением защищенности, что находит выражение в позитивном стиле привязанности и в адекватной самооценке; эгоистические диспозиции имеют обратные последствия для психологического благополучия личности [24, с. 317].

Конкретизируя это теоретическое допущение, авторы статьи выделяют следующие переменные, подлежащие измерению и анализу в ходе экспериментальной верификации:

а) *стиль привязанности* (позитивный / чреватый опасностью), обусловленный характером межличностных отношений ребенка и его непосредственного окружения, а также всей историей привязанностей формирующейся личности; предположительно, люди, демонстрирующие позитивный стиль привязанности, будут более склонны к бескорыстному поведению, нежели к себялюбию, и наоборот;

б) *самооценка* (высокая / низкая) как предпосылка уверенности в себе и собственной значимости для других либо хронические сомнения в своей социальной приемлемости вследствие неадекватной самооценки; предположительно, высокая самооценка будет ассоциироваться с чувством межличностной безопасности и готовностью к социально-бескорыстному поведению, тогда как ее антипод скорее спровоцирует своекорыстие на фоне сомнений в позитивной реципрокности сообщества;

в) ощущение социальной *отверженности*, связанное с сомнением в своей значимости для сообщества в совокупности с низкой самооценкой и небезопасным стилем привязанности, что в конечном счете обуславливает склонность к невяному предпочтению собственных интересов в контексте коммунальной ориентации.

«В проведенной нами серии экспериментов, – пишут Парк и ее соавторы, – противостояние эгоистических и альтруистических интересов рассматривалось как основание для гипотетических прогнозов применительно к перечисленным выше личностным и межличностным переменным, которые, в свою очередь, опосредованно указывают на качество отношений индивида и его сообщества, на поставленную им цель в рамках его общей коммунальной ориентации и на его психологическое самочувствие» [24, с. 318].

Суть лабораторных манипуляций заключалась в выявлении и демонстрации того факта, что чрезмерное сосредоточение на своем Я как стандартный аккомпанемент эгоистических установок в рамках сообщества ведет к разрушению удовлетворительного психосоциального самочувствия индивида и к росту напряженности в его коммунальных отношениях. Гипотеза 1 состояла в том, что демонстрация альтруизма способствует укреплению чувства связанности с другими (социальной сплоченности); гипотеза 2 касалась эмпатии и умения встать на точку зрения другого, обусловленных позитивным стилем привязанности и адекватной самооценкой; гипотеза 3 постулировала более вероятную связь агрессии и враждебности с эгоистическими, нежели с альтруистическими диспозициями индивида, страдающего от чувства социальной отверженности; последняя гипотеза указывала на дифференциацию альтруизма и эгоизма с точки зрения поставленных целей (общезначимых в первом случае, своекорыстных – во втором) и констатировала как парадокс тот факт, что намерение эгоиста повысить свою значимость в глазах ближайшего сообщества путем пренебрежения интересами других разрушает ту самую перспективу позитивной коммунальной реципрокности, к которой он стремится и в контексте которой только и возможны адекватная самооценка и удовлетворительное психологическое самочувствие.

В экспериментах участвовали студенты-добровольцы Университета Баффало (300 человек на первом этапе, 201 – на втором). Испытуемым были предложены опросные листы, содержание которых отражало темы, так или иначе связанные с желанием / нежеланием помогать другим в воображаемом близком сообществе, готовностью поступиться своими интересами ради других и надеждой на ответную благотворительность (сиюминутную либо отложенную во времени). На первом этапе требовалось выяснить, действительно ли существуют и могут быть эмпирически зафиксированы (измерены) индивидуальные различия между эгоистическими и альтруистическими поведенческими мотивами в рамках коммунальной реляционной ориентации, и, если такие различия имеют место, служат

ли они надежным индикатором типов поведения в границах сообщества. Во второй серии экспериментов, после предварительной корректировки некоторых процедур измерения персональных и межличностных переменных (стиль привязанности, самооценка, социальное неприятие, депрессия, удовлетворенность жизнью и др.), предстояло убедиться, что альтруистические диспозиции личности действительно связаны с целями, ориентированными на других, тогда как эгоистические нацелены на удовлетворение собственных нужд, включая трансформацию своего социального имиджа.

Анализ полученных результатов позволил Парк и ее коллегам сделать вывод о справедливости выдвинутых ими гипотез. На основе обработки статистических данных исследователи показали, что альтруистическая составляющая предопределяет увеличение индивидуального ощущения связанности с другими и эмпатии и уменьшение гнева, враждебности и агрессии; эгоистическая составляющая, в свою очередь, предопределяет обратные результаты. Таким образом, было выявлено, что эгоистическая и альтруистическая составляющие, лежащие в основе коллективной ориентации, эмпирически разделены и имеют собственную прогностическую валидность [24, с. 326]. Альтруистическая составляющая преобладает у людей с высокой степенью чувства защищенности и высокой самооценкой; эгоистическая, напротив, связана с межличностной незащищенностью и низкой самооценкой. Поэтому «альтруисты» не стремятся к взаимодействию ради получения преимуществ, «эгоисты» же видят в коллективном взаимодействии возможность удовлетворения своей потребности в защищенности. Кроме того, была отмечена интересная закономерность в том, что «эгоисты» оказались более подвержены депрессивным симптомам, чем «альтруисты». Люди, которые оказывают социальную поддержку и помощь другим, обладают более сбалансированным психическим здоровьем. По иронии судьбы, замечают Парк и ее коллеги, чем больше люди обеспокоены удовлетворением собственных потребностей, тем ниже уровень их психологического благосостояния [24, с. 330].

В целом, индивиды с преобладанием эгоистической составляющей, взаимодействуя с другими, не получают тех социальных и психологических преимуществ, которые получают «альтруисты». Альтруистическая составляющая более полезна как для сообщества, так и для самого человека, поскольку не заикланные на стремлении к безопасности индивиды способны внести больший вклад в развитие сообщества, и, в случае необходимости, они скорее могут рассчитывать на помощь сообщества, чем «эгоисты».

Таким образом, американские социальные психологи эмпирически опровергли распространенное представление о том, что человеческое взаимодействие построено исключительно на альтруизме. По их мнению, «полученные результаты свидетельствуют, что даже в рамках коммунальной ориентации, которую до сих пор рассматривали как альтруистическую по своей природе, т.е. как исключаящую своекорыстную мотивацию по-

ступков и помыслов, просоциальное поведение людей может быть подчинено их эгоистическим интересам в надежде улучшить свое материальное либо эмоционально-духовное благосостояние» [24, с. 330]. Новизну предложенной ими работы Парк, Тройси и Мэнер связывают с избранным аналитическим фокусом применительно к классической проблеме истоков просоциального поведения. Предложенная исследовательская перспектива, подкрепленная шкалой психосоциальных измерений, позволяет выявлять и прогнозировать стойкие корреляции между альтруизмом и позитивным стилем привязанности, с одной стороны, и латентным эгоизмом и психосоциальным отчуждением личности в рамках ближайшего сообщества – с другой.

Специалист в области коррекционной психологии Роберт Хоумант (факультет криминального права Университета Детройт-Мерси, Мичиган, США) анализирует явление, названное им альтруизмом на грани риска (*risky altruism*), т.е. поведенческие ситуации, когда бескорыстная помощь провоцирует ответные реакции криминального характера [17]. Автор критикует поставленную им исследовательскую проблему как эмпирическое выявление возможных корреляций между альтруистическим поведением и криминальными поступками (насилие, преследование, угроза жизни и здоровью субъекта альтруистических действий) как ответной реакцией в адрес благотворителя со стороны благополучателя [17, с. 1195]. В более ранней работе, написанной в соавторстве с Д. Кеннеди, Хоумант выявил высокую степень предсказуемости криминального преследования как следствия определенного типа альтруистических действий жертвы, названных им рискованным альтруизмом [18]. Здесь имеются в виду повседневные мелкие услуги, которые принято оказывать незнакомым людям в общественных местах и на улице (объяснить дорогу, разменять деньги, одолжить мобильный телефон для срочного звонка, сочувственно выслушать рассказ о семейных несчастьях, подвезти на машине до ближайшей станции метро). К разряду ответных криминальных действий, превращающих альтруиста в жертву собственной неосмотрительной отзывчивости, Хоумант и Кеннеди относят хулиганство, мошенничество, оскорбления, кражу денег и личных вещей, угон автомобиля, разбойное нападение.

Р. Хоумант продолжает тему «виктимологии альтруизма» [17], выдвигая на первый план экспликацию понятия «рискованный альтруизм» (в контексте прочих разновидностей альтруистического поведения) и его эмпирическую верификацию. Анализу подлежат взаимозависимости между личностными психологическими характеристиками потенциальных альтруистов, типом демонстрируемого ими альтруистического поведения и вероятностью ответных реакций криминального порядка. Иными словами, автор задается вопросом о том, в каких случаях альтруист может стать или наверняка становится жертвой своего человеколюбия.

В обширной и крайне разноплановой литературе, посвященной альтруизму (психологической, философской, социологической) выявлена эволюционная связь бескорыстного поведения, нацеленного на благо других, с эмпатией, или способностью сопереживания. Эмпатия выступает эволюционно закрепленным механизмом адаптации в социальной среде, а сопутствующий ей альтруизм – нормативным типом социального поведения. Исследователи, представляющие разные дисциплинарные традиции, выделяют несколько типов альтруизма, не всегда соглашаясь друг с другом в том, что следует считать альтруистическим актом как таковым. Так, в плане мотивации бескорыстной помощи другому принято различать *эмпатический* и *эгоистический* альтруизм; в последнем случае благотворительность в пользу другого продиктована стремлением к самоудовлетворению (психологическому либо моральному) как следствию безвозмездной помощи нуждающемуся. Оппоненты подобной дифференциации типов альтруистического поведения настаивают на абсолютной или безусловной интерпретации альтруистического акта как такого поступка, который в принципе не сулит субъекту никакой выгоды или награды – ни нравственной, ни вещественной. В этом случае речь идет об *абстрактном* или *нормативном* альтруизме, обусловленном исключительно социальными нормами (культурными, религиозными, идеологическими). В разряд нормативного альтруизма попадают долг перед Родиной, служение Отечеству, смерть за идею и т.д. Очевидно, что этот тип альтруизма исключает из своих мотивационных предпосылок представление об эмпатии; эволюционный отбор, нацеленный на закрепление «гена альтруизма», уступает место социокультурной селекции верований и идеалов.

В психологии чаще всего говорят о *реципрокном* (обоюдном, взаимном) альтруизме, т.е. о благотворительных бескорыстных поведенческих актах, сопряженных с неосознанным ожиданием ответной благотворительности, пусть даже отложенной во времени. В такой трактовке альтруизм выступает существенным элементом межличностных отношений социального сплочения и солидарности. Среди социальных психологов популярна интерпретация альтруистических поступков как *ситуативно обусловленных* (в основном это касается оказания помощи посторонним людям, попавшим в беду: спасение утопающего, защита слабого в уличной драке, рыцарское отношение к незнакомой женщине). На первый план здесь выходят не психологические диспозиции потенциального альтруиста, а «социальные ключи» наличной чрезвычайной ситуации.

В последнее десятилетие в поле зрения исследователей все чаще попадает альтруизм, граничащий с патологией. Это альтруистические поступки, приносящие вред их субъекту. Такой тип альтруизма, когда «человек отдает больше, чем имеет», принято называть *неадаптивным* или *контрадаптивным*. Бескорыстные действия в пользу других в этих случаях угрожают физическому и ментальному здоровью благотворителей, которые становятся не только объектом нравственной эксплуатации или

мошенничества, но нередко и пациентами психиатрических клиник. Патологические контрадаптивные составляющие альтруизма свидетельствуют о том, что просоциальные формы поведения могут приводить к обратному результату, действуя вразрез с задачей выживания в социальной среде. Данный аспект альтруистических побуждений, подробно описанный Э. Хейглером и Т. Уайдигером [16], оказался, по замечанию Хоуманта, чрезвычайно важным для его собственной экспериментальной работы – как косвенное подтверждение гипотезы о том, что альтруистический акт не является безусловным благом. Между тем большинство исследователей ограничиваются констатацией исключительно позитивных социопсихологических характеристик и последствий индивидуальной предрасположенности к альтруизму: альтруист, как правило, демонстрирует высокую самооценку, имеет устойчивые межличностные связи, успешен в жизни и карьере, меньше чем эгоист подвержен алкогольной зависимости и даже обладает большей продолжительностью жизни. Этой идиллической картине Хоумант противопоставляет обнаруженные им (в ходе упомянутой выше совместной работы с Кеннеди) крайне низкие корреляции альтруизма с теми личностными характеристиками, которые принято называть просоциальными. Следовательно, проблема соотношения просоциальных и альтруистических диспозиций личности нуждается в дальнейшем, более детальном обсуждении.

Автор ссылается также на результаты исследований в жанре «психологии виктимизации», где описываются уровни, или факторы поведения, облегчающие преступнику его задачу [29]. Одним из таких факторов является невольное пособничество, каковым в случае альтруизма становится реализация тех самых социопсихологических склонностей, что составляют содержание альтруистического акта (внимание к другим, сострадание, отзывчивость, открытость, обходительность, сопереживание). Как замечает в этой связи Хоумант, «наглядной формой пособничества преступнику со стороны жертвы оказывается весь набор рутинных действий альтруиста, его очевидная готовность прийти на помощь делает его более открытым тем сегментам социальной среды, где обитают люди, в этой помощи нуждающиеся»; при этом альтруист легко становится добычей мошенников и преступников, так как бескорыстное поведение служит ключом к идентификации подходящей жертвы уличного преступления – такой, которая, скорее всего, не окажет сопротивления [17, с. 1199].

Для эмпирического анализа связи между альтруизмом и ответным криминальным поведением автор выстраивает измерительные шкалы, используя пятифакторную модель психологических черт личности в ее современной редакции [23]. В отличие от 1960–1970-х годов, когда психологические черты рассматривались в качестве однозначного индикатора определенных поведенческих реакций в сходных ситуациях, сегодня доминирует их трактовка как составляющих общей поведенческой тенденции, сохраняющей относительную устойчивость в разных социальных об-

стоятельствах. Согласно пятифакторной модели Р. Маккрея и П. Косты, существует набор базовых личностных характеристик, сочетание которых генерирует все разнообразие индивидуальных различий поведения; это открытость опыту, сознательность, экстравертность, отзывчивость, невротизм (что в совокупности обозначается английской аббревиатурой OCEAN). В аналогичных схемах других исследователей, в принципе согласных с Маккреем и Костой, число базовых психологических характеристик личности варьируется от двух до семи. По мнению Хоуманта, эвристическим преимуществом пятифакторной модели выступает ее атеоретичность, т.е. нацеленность на описание базовых черт личности, а не на выяснение их генезиса. В рамках данной модели все эмпирически наблюдаемые личностные особенности представлены как аспекты одной из базовых черт либо как их сочетание. В частности, альтруизм оказывается аспектом отзывчивости (наряду с доверием, прямоотой, уступчивостью, скромностью и деликатностью). Помимо базовых характеристик, выделенных Маккреем и Костой, Хоумант включает в свои измерительные шкалы такие переменные, как поиск острых ощущений (аспект экстравертности) и импульсивность (антипод нескольких компонентов сознательности – порядка, самодисциплины, целеустремленности).

Переходя к изложению содержания своего эмпирического исследования, автор напоминает, что в основу этой работы были положены данные, полученные в ходе опросов, проводившихся вместе с Д. Кеннеди (выборка – 100 студентов-социологов из Детройта). Предварительный анализ этих данных продемонстрировал высокую степень виктимизации респондентов, обнаруживших склонность к альтруизму на грани риска. В новой серии опросов приняли участие 268 человек, представлявших четыре группы: студенты Университета Детройт-Мерси (95 человек), жители районов Детройта с высоким, средним и низким уровнями преступности (соответственно 29, 63 и 81 респондент). Участникам было предложено заполнить опросник, включавший такие темы, как личный опыт в качестве жертвы уличного преступления (в том числе, имевший место не более года тому назад и предвавшийся оказанием помощи или услуги постороннему); в опроснике учитывались гендерные, возрастные, расовые и образовательные различия респондентов, а также их личностные характеристики (пять базовых по шкале Маккрея и Косты, стремление к острым ощущениям, просоциальные диспозиции, альтруизм). Для выявления склонности участников к стандартному / рискованному типу альтруистических действий были сформулированы вопросы, касавшиеся рутинных контактов с посторонними (я охотно / неохотно / никогда: подвезу незнакомого человека на своей машине, одолжу мобильный телефон, помогу нуждающемуся мелочью, соглашусь проводить до угла и т.п.). В опроснике также учитывался тип имевших место ответных криминальных действий, дифференцированных как посягательство на собственность и / или личность респондента.

Полученные результаты в целом подтвердили гипотезу Хоуманта о том, что альтруизм на грани риска позитивно коррелирует с виктимизацией благотворителя, тогда как его стандартная (умеренная) форма чаще всего не вызывает криминальных последствий. Выявленные корреляции оказались устойчивыми вне зависимости от гендерных, расовых, возрастных и образовательных характеристик альтруиста, сохраняя указанные тенденции в городских районах с разным уровнем преступности. Значимыми факторами, детерминирующими ответные преступные действия адресатов уличной благотворительности, оказались личностные психологические черты альтруиста: индивиды с ярко выраженными просоциальными диспозициями проявляли меньшую склонность к рискованным альтруистическим поступкам, чем те, кто отличался высокими показателями экстрасвертности и импульсивности и стремлением к острым ощущениям. Предрасположенность к альтруизму на грани риска оказалась также менее выражена у тех, кто обнаружил высокий уровень сознательности и отзывчивости.

Данные опроса позволяют сделать вывод о существовании значимой связи между личностными диспозициями, предпочитаемым типом альтруизма и вероятностью последующих криминальных действий в адрес благотворителя. «Анализ показателей альтруистической виктимизации, – пишет в заключение Р. Хоумант, – свидетельствует, что рискующий альтруист может подвергнуться криминальному преследованию просто вследствие совершенного им альтруистического акта; однако чаще всего в самом факте его “открытости риску” повинен избранный им жизненный стиль» [17, с. 1214].

В центре внимания психологов из Университета Торонто Риммы Тепер и Майкла Инцлихта находится такой аспект альтруизма как благотворительность [28]. Авторы интересуют факторы альтруистического поведения в ситуациях морального выбора, конкретнее – ситуативная организация актов благотворительности, т.е. структурированность условий морального действия, стимулирующая просоциальные поступки либо уклонение от следования социально принятым нормам. Цель статьи состоит в том, чтобы проанализировать генезис «моральных уверток», опосредующих неявный отказ от выполнения моральных предписаний общества, а также выявить ситуативные детерминанты морального выбора, которые подготавливают альтруистические либо эгоистические поступки.

В социально-психологической литературе подробно описаны механизмы, которые обуславливают моральные суждения людей и влияют на принятие ими соответствующих решений в ситуациях морального выбора. Вместе с тем существует масса эмпирических свидетельств расхождения между моральными суждениями, предшествующими поступку, и реальным поступком. Поэтому проблема модераторов просоциального поведения продолжает оставаться актуальной темой социальной психологии, считают Тепер и Инцлихт. В связи с этим они стремятся проследить (на

примере экспериментальных ситуаций морального выбора), как та или иная организация условий выбора, т.е. его ситуативная структурированность, влияет на: а) процесс принятия решений за / против альтруистического акта и б) уклонение от совершения надлежащего (социально предписанного) поступка, опосредованное моральными увертками. В своей эмпирической работе авторы используют два понятия, имеющих богатую исследовательскую историю в социально-психологической науке: склонность к избеганию действия (omission bias) и склонность к сохранению наличного положения вещей и мнений (status quo bias). Склонность к избеганию, или неявное уклонение от поступка, базируется на социально подкрепленной уверенности индивида в том, что несовершение надлежащего морального действия представляет собой в глазах общества меньший грех, чем демонстративное нарушение морального долга. «Как показывают многочисленные исследования, – замечают в этой связи Тепер и Инцлихт, – людям легче воздержаться от участия в моральном действии, чем публично заявить о своем нежелании поступать в соответствии с требованиями общественной морали» [28, с. 284].

Основываясь на эмпирических данных, канадские психологи дифференцируют моральные проступки как активные и пассивные нарушения моральных норм: в первом случае речь идет о преднамеренном отказе следовать моральным требованиям, во втором – о «недеянии», т.е. о стремлении так или иначе избежать морального действия. С точки зрения обыденного сознания, а иногда и закона, активное нарушение моральных норм заслуживает большего порицания, чем уклонение, поскольку последнее чаще всего является следствием невежества или незнания, тогда как первое всегда есть результат злого умысла (например, пассивная и активная эвтаназия). Склонность к сохранению status quo выражается в неосознанном стремлении индивида не менять привычного образа действий и мыслей, или в его приверженности моральному недеянию. Как показало, например, исследование Э. Джонсона и Д. Голдстейна, более надежным индикатором вероятности участия / неучастия респондента в социальной программе донорства органов являлся вопрос: «Хотите ли Вы *не* принимать в этом участия?», чем прямая форма: «Хотите ли Вы участвовать в такой программе?» Решение не участвовать в донорстве органов в этом случае может квалифицироваться как пассивный моральный проступок, тогда как непосредственный отказ от участия равнозначен открытому бунту (активный моральный проступок) [21].

Большинство исследований, посвященных моральным проступкам, базируется на анализе индивидуальных суждений по поводу гипотетического нарушения моральных норм, оставляя, таким образом, открытым вопрос об «активных / пассивных структурирующих картах морального поведения в реальной жизни» [28, с. 285]. Авторы данной статьи провели две серии лабораторных экспериментов, где были воссозданы конкретные ситуации морального выбора, отличающиеся своей структурой. Первое

исследование моделировало предписывающую ситуацию (что *следует делать*, чтобы соответствовать моральной норме альтруизма); второе – обозначило условия запрещающей ситуации (чего *не следует делать*, чтобы соответствовать требованиям морали). Таким образом, анализу подлежали два типа морального сценария как функции активно и пассивно структурированных ситуаций морального выбора.

В эксперименте I (онлайн-опрос) приняли участие 88 студентов-добровольцев (из них – 69 женщин), средний возраст – 19,5 лет. Участникам предлагалось заполнить опросные листы преимущественно демографического содержания – с тем, чтобы впоследствии перейти к выполнению некоторых виртуальных заданий (эта часть эксперимента на самом деле не планировалась и не была осуществлена под рядом предложений). Респонденты были поставлены в известность, что в соответствии с благотворительной программой университета во второй части эксперимента примут участие студенты с ограниченными возможностями. Участникам было предложено добровольно помочь инвалидам в выполнении заданий, притом что затраты их личного времени не будут компенсироваться либо учитываться при подведении окончательных итогов. Испытуемых разделили на две группы (случайная выборка). Для первой группы (кандидаты в моральные отступники активного типа) вопрос об их участии в волонтерской благотворительной акции был облечен в следующую форму: «Если Вы согласны, выберите на экране Вашего компьютера окно “Да”; в противном случае кликните “Нет”». Участникам второй группы (пассивная ситуация выбора) нужно было выбрать одну из двух надписей в самом низу страницы «Нажмите здесь, чтобы стать волонтером» или «Продолжить» (т.е. перейти на страницу с изложением заданий). В последнем случае испытуемые имели возможность воздержаться от ответа на вопрос о благотворительности, «не заметить» его и перейти на следующий уровень; другими словами, они могли не выражать явно и непосредственно свой отказ от альтруистического действия.

Рабочая гипотеза, подлежавшая проверке, сводилась к тому, что испытуемые, к которым обращались с прямым предложением о благотворительности либо отказе от нее, будут более склонны к альтруистической помощи, нежели те, кому этот вопрос адресовался в завуалированной форме. Это предположение полностью себя оправдало: респонденты, оказавшиеся в ситуации активного морального выбора, в 5 раз охотнее соглашались на бескорыстную помощь, чем те, кто имел шанс увильнуть от явного нарушения моральных норм. Иными словами, испытуемые проявляли большую склонность к добровольной благотворительности, если им приходилось выбирать между конкретными «да» и «нет», чем тогда, когда они получали возможность «перейти на следующую страницу». Это означает, замечают Тепер и Инцлихт, что в предписывающих моральных ситуациях индивидам проще избегать просоциальных поведенческих актов, нежели открыто нарушать моральные нормы [28, с. 286].

В эксперименте II (84 студента, из них – 46 женщин, средний возраст 18,8 лет) анализу подлежала склонность людей к обману в запрещающих моральных ситуациях. Содержание онлайн-заданий здесь сводилось к решению несложных, но однообразных и утомительных арифметических задач (с обещанием денежного вознаграждения по его результатам). Одной группе участников было известно, что правильный ответ автоматически высвечивается на экране через пять минут, другие знали, что для этого им нужно нажать соответствующую кнопку. Тем самым одна группа испытуемых получила возможность для пассивного морального выбора за / против обмана экзаменаторов (просто ждать правильного ответа на экране, либо перейти к следующему заданию), тогда как второй группе требовалось осуществить действие для реализации своего выбора (нажать или не нажимать кнопку с ответом); в обоих случаях предполагалось, что экзаменаторы не имеют возможности установить факт обмана. Результаты эксперимента II показали, что те участники, кому предоставлялась возможность опосредовать обман своими активными действиями (вторая группа), обманывали экзаменаторов значительно реже, чем те (первая группа), кому было достаточно просто ждать, т.е. ничего не предпринимать для обмана и просто уклониться от моральной нормы. Таким образом, выяснилось, что моральный проступок в ситуации запрета сложнее совершить в тех случаях, когда он обусловлен непосредственным и очевидным нарушением моральных правил поведения.

Подводя итоги своей работы, Тепер и Инцлихт подчеркивают, что в условиях морального выбора (как предписывающих, так и запрещающих) люди скорее совершат моральный проступок путем неявного уклонения или уверток, чем посредством прямых и очевидных действий, идущих вразрез с моральными требованиями общества: «Людям сложнее отказать в помощи другому или отступить от морального правила, чем избрать для себя тактику уклонения от просоциальных действий или неявного их избегания» [28, с. 286]. Следовательно, манипулирование активной / пассивной структурированностью условий морального выбора имеет решающее значение для принятия решений в пользу просоциальных или «морально нейтральных» (асоциальных) поведенческих стратегий.

Этот вывод имеет важные практические следствия для организации социальной благотворительности, подчеркивают авторы статьи. Проведя выборочный анализ веб-сайтов благотворительных организаций Канады, Тепер и Инцлихт установили, что только треть из них содержат непосредственный призыв к осуществлению пожертвований, размещенный на видном месте (т.е. там, где его трудно проигнорировать). В большинстве же случаев обращения к потенциальным благотворителям либо завуалированы, либо расположены внизу или на полях, так что их очень легко «не заметить». Такая структурная организация веб-страниц облегчает адресату задачу «морального уклонения», тогда как непосредственный призыв

«Кликни здесь и пожертвуй сейчас!» является значительно более эффективным стимулом альтруистических поступков.

Кристиан Вельцель, профессор политических и социальных наук (Бременский университет, ФРГ), переносит исследование феномена альтруизма в более широкий социально-политический контекст, задаваясь вопросом о его роли в формировании ценностей современного общества. Являясь вице-президентом Ассоциации исследования жизненных ценностей (WVSA), он обращается к анализу вероятного альтруистического компонента в составе так называемых ценностей самовыражения и их гражданского (просоциального) содержания [30]. Под ценностями самовыражения (self-expression values), или эмансипирующими ценностями (некоторые исследователи называют их ценностями освобождения либо автономии – libertarian values, autonomy values), Рональд Инглхарт, автор теории постмодернизационного ценностного сдвига, подразумевает стержневой ценностный комплекс обществ постмодерна, пришедший на смену материалистическим и постматериалистическим рационально-секулярным ценностям прежних эпох [19]. Данный комплекс включает толерантность, гражданское участие, защиту природы и всестороннее индивидуальное самовыражение. Кристиан Вельцель, единомышленник Инглхарта и его соавтор [20], конкретизирует содержание эмансипирующих ценностей как индивидуальной установки на первостепенное значение в мире постмодерна всесторонней личностной эмансипации, предполагающей признание равенства всех индивидов как субъектов свободной личностной самореализации [30, с. 152–153]. Социальные аналитики, занимающиеся проблемой ценностей постмодерна (политологи, социологи, социальные философы и психологи), единодушны в том, что стержнем эмансипирующей установки на самовыражение выступает индивидуализм. Вопрос, однако, состоит в том, совместима ли подобная форма индивидуализма с гражданской позицией или же ее следует квалифицировать как негражданскую и даже антигражданскую ценностную ориентацию?

В рамках дискуссий о ценностях самовыражения, пишет Вельцель, гражданственность понимается как аспект социального капитала (в его трактовке Р. Патнэмом): если социальный капитал – это совокупность форм доверия, социальных норм и связей, которые способствуют коллективным действиям и усиливают социальное сплочение и солидарность, то гражданственность означает просоциальную ориентацию и подразумевает альтруизм, базовое доверие и готовность к совместным миролюбивым акциям [25]. Таким образом, проблема состоит в том, является ли тенденция к повсеместному распространению и укоренению ценностей самовыражения, зафиксированная WVSA в ходе регулярных опросов в 97 странах мира (1981–2007), антигражданственной (ограниченной узкоэгоистическими интересами индивидов) либо альтруистически-просоциальной по своему содержанию и последствиям для общества?

Аналитики, склоняющиеся к первому варианту ответа, разделяют вывод Патнэма об истощении социального капитала в мире постмодерна; они утверждают, что современная установка на индивидуальную личностную эмансипацию и свободу самовыражения – это апофеоз эгоизма, который размывает альтруистические диспозиции и в конечном счете подрывает корни социальной солидарности. Как отмечают в этой связи С. Флэнген и Э. Ли, налицо негативная тенденция к торжеству ограниченной политики частных интересов и забвению идеалов самопожертвования [15]. Вельцель придерживается иной точки зрения; для него, как и для Инглхарта, ценности самовыражения – это гражданская форма индивидуализма наших дней, или индивидуализм как атрибут гражданственности постмодерна, не тождественный эгоизму и не исключающий альтруистических побуждений [30, с. 133]. Индивидуалистическая природа экспрессивных ценностей, настаивает Вельцель, предполагает в качестве своей предпосылки базовое представление о человеческом равенстве, что делает возможной и даже необходимой универсальную форму альтруизма. Чувство равенства способствует формированию доверия к другим индивидам как к личностям, стирает любые границы и различия между людьми (социальные, экономические, национальные, гендерные). Свободно выражая свои интересы, люди стремятся к контакту с теми, кто эти интересы разделяет, что можно рассматривать как готовность к совместным коллективным действиям [20]. Следовательно, ценности самовыражения являются гражданственными, поскольку ассоциированы с альтруизмом и надежным социальным капиталом, резюмирует свою мысль автор [30, с. 153].

Природа индивидуализма представляется спорной не только социологам, но и представителям социальной психологии. Часть из них уверена в рядоположенности и сопряженности таких личностных характеристик, как стремление к автономии, индивидуализм и эгоизм; другие полагают, что индивидуальная автономия не противоречит альтруистическим установкам и вполне совместима с готовностью принять и разделить интересы других. Последняя трактовка индивидуализма близка социально-философской идее «коммунитарного духа», согласно которой коммунитаризм есть социально-ответственная форма индивидуализма [14]. Подтверждением гипотезы о совместимости индивидуализма и альтруизма служат масштабные кросскультурные исследования С. Шварца, который выявил эмпирические корреляции ряда индивидуальных ценностей самовыражения (названных им установками на самостимуляцию и саморуководство) с участием их носителей в коллективных действиях (на материале развитых европейских стран) [27].

Таким образом, замечает Вельцель, можно с большой долей вероятности утверждать, что ценности самовыражения являются: а) индивидуалистическими по своей природе; б) необязательно эгоистическими по своей направленности; в) ассоциированными с социальным капиталом с точки зрения доверия к людям и участия в коллективных просоциальных

действиях. Вельцель в своей статье предлагает эмпирическую проверку этих гипотез с привлечением кросскультурных данных последних обследований WVSA (2005–2007). Автор подчеркивает, что эта кросскультурная выборка, охватывающая страны Европы, Азии, Африки, Латинской Америки, а также Австралию и США (всего 52 государства, в том числе Россия, Украина и Молдова), является не просто высокорепрезентативной, но в некотором смысле уникальной. Собранные данные позволяют выявлять и анализировать связи между ценностями самовыражения и социальным контекстом в разных национально-культурных измерениях. Кроме того, сведения, предоставленные WVSA, дают возможность протестировать степень гражданственности экспрессивных ценностей сразу на двух уровнях – индивидуальном (среди жителей одной страны или региона с учетом их демографических характеристик, образования, места проживания и т.п.) и макрокультурном (в странах и регионах разного уровня экономического развития).

Согласно аналитическому сценарию Вельцеля, ценности самовыражения подлежали измерению в двух плоскостях: в рамках ценностного пространства С. Шварца (в категориях эгоизма / альтруизма) и в пространстве социального капитала (как способствующие / препятствующие просоциальному поведению). В предыдущих масштабных проектах аналогичного типа, в том числе в работе Инглхарта и Вельцеля [20], количественный анализ экспрессивных ценностей осуществлялся в том числе методом непосредственного измерения таких характеристик, как эгоизм и альтруизм, что приводило к тавтологичным и малоубедительным результатам. Кроме того, логика прежних исследований исключала анализ такого фактора, как структура экспрессивных ценностей внутри национальных культур. В данной статье автор намерен исправить эти упущения на базе разработанной им новой кросскультурной шкалы измерения ценностей самовыражения.

В своей работе Вельцель отталкивается от модели С. Шварца, включающей десять квазиуниверсальных ценностей, которые выступают значимыми ориентирами жизненного цикла индивида: власть, достижения, гедонизм, самостимуляция, саморуководство, универсализм, благотворительность, традиция, конформизм, безопасность. По Шварцу, восемь из десяти перечисленных ценностей (названных им трансситуативными) образуют две базовых полярности или два основных ценностных конфликта между: а) самоусилением и самотрансцендентией (власть, достижения / благотворительность, универсализм) и б) консерватизмом и открытостью переменам (конформизм, безопасность / самоуправление, самостимуляция). Автор настоящей статьи предлагает использовать эту ценностную дифференциацию, несколько изменив терминологию. В первом случае, согласно схеме Вельцеля, речь идет о противостоянии эгоизма (ориентация на самореализацию и личный успех) и альтруизма (ориентация на общее благо); во втором – об оппозиции коллективизма (защита норм и ав-

торитета сообщества) и индивидуализма (актуализация личностного потенциала).

Как показали многочисленные эмпирические исследования, модель Шварца обладает кросскультурной устойчивостью на фоне существенных различий в интенсивности и глубине ценностных конфликтов в зависимости от уровня экономического развития страны (в высоко развитых индустриальных странах ценностная полярность более значительна, чем в странах «третьего мира»). Для изучения второго аспекта гражданственности экспрессивных ценностей – их роли в формировании социального капитала – Вельцель применил существующие методики измерения базового доверия к людям и степени готовности к коллективным просоциальным действиям.

Данные новейших обследований WVSA, использованные в проекте Вельцеля, включали результаты опросов 56 тыс. человек в 48 странах мира (еще в четырех странах результаты были неполными). Гражданственность как аспект экспрессивных ценностей исследовалась с привлечением методов пространственного и статистического анализа; первый – предоставил в распоряжение аналитиков «интуитивные визуальные впечатления» по поводу соотношения свободы самовыражения с альтруизмом / эгоизмом и социальным капиталом; второй – добавил к этим впечатлениям их количественное выражение [30, с. 155]. Проверке подлежали две гипотезы, касавшиеся гражданской направленности ценностей самовыражения.

1. Если эти ценности обладают гражданским содержанием, то увеличение их удельного веса на индивидуальном уровне и / или в масштабах страны приведет к преобладанию коллективистских просоциальных ориентаций в ущерб установкам индивидуализма (горизонтальная ось измерительной шкалы); другая, более сложная, тенденция должна прослеживаться на вертикальной оси альтруистических / эгоистических диспозиций, притом, что предыдущие исследования выявили заметное усиление индивидуалистических ориентаций в странах, где наблюдались рост и распространение экспрессивных ценностей.

2. Если эти ценности имеют гражданское содержание, их распространение должно сопровождаться углублением базового доверия к людям и в конечном счете приростом социального капитала.

Таким образом, резюмирует свою мысль Вельцель, негражданственная интерпретация содержания экспрессивных ценностей будет отражать эгоистический и антисоциальный стиль свободы самовыражения; гражданственная интерпретация, напротив, должна предполагать, что ценности самовыражения демонстрируют альтруистический просоциальный характер автономной Я-экспрессии.

Опросники WVSA охватывали темы, отражающие «дух экспрессивных ценностей, актуализирующих свободу самовыражения и равные возможности», а также специфику внутренних и межкультурных различий в характере их распространения и степени укорененности в разных странах

[30, с. 157]. Вопросы, предлагавшиеся респондентам, касались свободы сексуального самовыражения личности (отношение к абортam, разводу и гомосексуальным связям); специфики гендерного самовыражения и социального равенства полов; личной автономии в выборе методов воспитания и социализации подрастающего поколения. Вопросы, связанные с определением уровня базового доверия, дифференцировались с учетом близости к респонденту той или иной группы (семья; соседи; люди, которых он знает лично; те, кого встретил впервые; представители другой религии, национальности, расы; другие вообще). Для выявления склонности опрошенных к просоциальному поведению им были предложены вопросы, связанные с фактическим либо возможным участием в коллективных протестных акциях, митингах и шествиях мирного характера, подписании петиций, бойкотировании товаров и т.п.

Полученные результаты в целом соответствуют интерпретации ценностей самовыражения как граждански ориентированных вопреки множеству их авторитетных толкований как эгоистичных по своей природе, констатирует Вельцель [30, с. 172]. Наиболее очевидной и устойчивой оказалась связь личностных ценностей свободы самовыражения с упрочением социального капитала и готовностью к просоциальным коллективным действиям, притом что обе тенденции напрямую зависели от среднего показателя распространенности и укорененности экспрессивных ценностей в масштабах национальных культур. Чем больше людей разделяли указанные ценности, тем выше была их склонность к просоциальному поведению. Близкая тенденция, опять-таки с четко выраженной межкультурной дифференциацией, прослеживалась и применительно к уровню базового доверия как предпосылки социального капитала. Что же касается сопряженности экспрессивных ценностей с альтруизмом, их ассоциация оказалась не столь однозначной, опосредованной, в первую очередь, уровнем национального экономического развития. В высоко развитых странах стремление к свободе личностного самовыражения часто сопровождалось готовностью к самопожертвованию во имя общего блага; в менее развитых регионах тенденция к укреплению личностной автономии сопровождалась умеренно выраженными эгоистическими диспозициями.

Анализ приведенных выше подходов к осмыслению альтруизма в рамках разных социальных дисциплин позволяет сделать вывод о том, что его прочтение в качестве социального и социально-психологического феномена обретает сегодня совершенно новое звучание, не ограничиваясь традиционным его толкованием как психологической характеристики индивида, аспекта межличностных отношений в контексте малых групп либо морального императива. В дискуссиях социальных аналитиков альтруизм все чаще присутствует в качестве значимого элемента социальных и даже макросоциальных процессов современности, включая кросскультурные взаимодействия, умножение социального капитала, формирование новых

механизмов социального сплочения и гуманитарных ценностей XXI столетия.

Список литературы

1. Баскин Л.М. Вожаки в группах животных и человека // Социологический ежегодник – 2011: Сб. науч. тр. / Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М.: ИНИОН РАН: НИУ-ВШЭ, 2011. – С. 52–68.
2. Баскин Л.М. Зоосоциология млекопитающих с преимущественно групповым образом жизни // Структура популяций млекопитающих. – М.: Наука, 1991. – С. 21–64.
3. Гофман А.Б. Лас-Вегас как центр социологической мысли: Заметки российского участника ежегодного собрания Американской социологической ассоциации 2011 г. // Социологический ежегодник – 2011: Сб. науч. тр. / Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М.: ИНИОН РАН: НИУ-ВШЭ, 2011. – С. 179–179.
4. Морган М., Мовиус Л., Коуди М. Быть или не быть донором? // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН, Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. – М., 2011. – № 3. – С. 58–62.
5. Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология: Секреты поведения Homo sapiens. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2003. – 384 с.
6. Психология толпы: Новые исследовательские подходы // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН, Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. – М., 2011. – № 3. – С. 135–144.
7. Стейнберг Д. Альтруизм в медицине: Его определение, природа и дилеммы // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН, Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. – М., 2012. – № 2. – С. 18–23.
8. Brown S.R., Brown M.R. Selective investment theory: Recasting the functional significance of close relationships // Psychological inquiry. – Hillsdale (NJ), 2006. – Vol. 17, N 1. – P. 1–29.
9. Carlson J., Horgan M. Altruism and society sui generis: Countering evolutionary psychology with Durkheim // Altruism, morality a. social solidarity forum: A forum for scholarship a. newsletter of the AMSS of ASA. – Wash., 2011. – Vol. 3, N 1. – P. 17–24.
10. Clark M.S., Mills J., Powell M.C. Keeping tracks of needs in communal and exchange relationships // J. of personality a. social psychology. – Wash, 1986. – Vol. 51, N 2. – P. 333–338.
11. Crocker J., Canevello A. Creating and undermining social support in communal relationships: The role of compassionate and self-image goals // J. of personality a. social psychology. – Wash., 2008. – Vol. 95, N 3. – P. 555–575.
12. Dawkins R. The selfish gene. – N.Y.: Oxford univ. press, 1976. – 384 p.
13. Durkheim E. Moral education: A study in the theory and application of the sociology of education. – N.Y.: Free press, 1961. – 288 p.
14. Etzioni A. The spirit of the community. – N.Y.: Crown, 1993. – VIII, 323 p.
15. Flanagan S., Lee A.R. The new politics culture wars and the authoritarian-libertarian value change in advanced industrial democracies // Comparative political studies. – Beverly Hills (CA), 2003. – Vol. 36, N 3. – P. 235–270.
16. Haigler E.D., Widiger T.A. Experimental manipulation of NEO-PI-R items // J. of personality assessment. – Burbank (CA), 2001. – Vol. 77, N 2. – P. 339–358.
17. Homant R.J. Risky altruism as predictor of criminal victimisation // Criminal justice a. behavior. – Beverly Hills (CA), 2010. – Vol. 37, N 11. – P. 1195–1216.

18. *Homant R.J., Kennedy D.B.* Does no good deed go unpunished? The victimology of altruism // *Pathological altruism* / Ed. by B. Oakley, A. Knafo, G. Madhavan, D.S. Wilson. – N.Y.: Oxford univ. press, 2012. – P. 193–206.
19. *Inglehart R.* Modernization and postmodernization: Cultural, economic and political change in 43 societies. – Princeton (NJ): Princeton univ. press, 1997. – X, 453 p.
20. *Inglehart R., Welzel C.* Modernization, cultural change and democracy. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – X, 333 p.
21. *Johnson E.J., Goldstein D.* Do defaults save lives? // *Science*. – Wash., 2003. – Vol. 5649, N 302. – P. 1338–1339.
22. *Kanazawa S.* Why are black women less physically attractive than other women? – Mode of access: <http://tishushu.tumblr.com/post/5548905092/here-is-the-psychology-today-article-by-kanazawa>
23. *McCrae R.R., Costa P.T.* Empirical and theoretical status of the five-factor model of personality traits // *The SAGE handbook of personality theory and assessment* / Ed. by G.J. Boyle, G. Matthews, D.H. Saklofske. – Los Angeles (CA): SAGE, 2008. – Vol. 1: *Personality theories and models*. – P. 272–294.
24. *Park L.E., Troisi J.D., Maner J.K.* Egoistic versus altruistic concerns in communal relationships // *J. of social a. personal relationships*. – L., 2011. – Vol. 28, N 3. – P. 315–335.
25. *Putnam R.D.* Making democracy work: Civic traditions in modern Italy. – Princeton (NJ): Princeton univ. press, 1993. – XV, 258 p.
26. *Roughgarden J.* The genial gene: Deconstructing Darwinian selfishness. – Berkeley: Univ. of California press, 2009. – IX, 255 p.
27. *Schwartz S.H.* Value orientations: Measurement, antecedents and consequences across nations // *Measuring attitudes cross-nationally* / Jowell R., Roberts R., Fitzgerald R., Eva G. – Thousand Oaks (CA): SAGE, 2007. – P. 169–204.
28. *Teper R., Inzlicht M.* Active transgressions and moral elusions: Action framing influences moral behavior // *Social psychological a. personality science*. – Thousand Oaks (CA), 2011. – Vol. 2, N 3. – P. 284–288.
29. *Turvey B.E., Petherick W.* Forensic victimology: Examining violent crime victims in investigative and legal contexts. – Boston (MA): Elsevier, 2009. – XXXIV, 564 p.
30. *Welzel C.* How selfish are self-expressive values? A civicness test // *J. of cross-cultural psychology*. – L., 2010. – Vol. 41, N 2. – P. 152–174.

А.Ю. Долгов

**ГЕНЕЗИС ТЕОРИИ
СОЗИДАТЕЛЬНОГО АЛЬТРУИЗМА ПИТИРИМА СОРОКИНА:
СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ¹**

Питирим Александрович Сорокин (1889–1968) внес значительный вклад в развитие социальной теории в XX в., став одним из общепризнанных социологических классиков. Социальная мобильность и социальная стратификация, теория революции, социология села, социокультурная динамика, социология знания, интегрализм, исследования социальных кризисов и бедствий, социокультурная конвергенция, теория созидательного альтруизма и амитология – вот лишь некоторые темы работ ученого. Многие из них были новаторскими и впоследствии стали классическими для общественных наук.

В этом списке теория созидательного альтруизма занимает особое положение. Она стала «вершиной» творчества социолога и в то же время самой противоречивой и провокационной его идеей. В 50–60-х годах XX в. эта незаурядная для своего времени социологическая теория была встречена научным сообществом критично, а за Сорокиным прочно закрепился ярлык утописта. В то же время сегодня именно исследования нравственных явлений и ценностей, за популяризацию которых активно выступал Питирим Сорокин, вновь становятся актуальными и привлекают внимание исследователей разных направлений науки².

¹ Автор благодарит Д.В. Ефременко и Е.В. Якимову за полезные замечания и комментарии при подготовке данной статьи.

² Интерес к теории альтруизма П.А. Сорокина сохраняется и по сей день. В числе последних по времени публикаций по этой тематике можно назвать: Merlo V. Il miracolo dell'altruismo umano: La sociologia dell'amore di P.A. Sorokin. – Roma: Armando, 2011; Levin J., Kaplan B.H. The Sorokin multidimensional inventory of love experience (SMILE): Development, validation and religious determinants // Rev. of religious research. – N.Y., 2010. – Vol. 51, N 4. – P. 380–401. Наследие Сорокина явилось значимым фактором создания секции по исследованию альтруизма, морали и социальной солидарности (2011) Американской социологической ассоциации; в апреле 2011 г. в США был учрежден Фонд Питирима Сорокина.

Интерес к этой теме требует более внимательного изучения предпосылок возникновения идеи альтруизма в творчестве социолога. С одной стороны, это даст возможность восполнить пробелы в истории социологии (в частности, в области исследований любви, альтруизма, солидарности, взаимопомощи и т.д.), с другой – выявить связи между классическими направлениями социологической мысли, теорией альтруизма П. Сорокина и современными исследованиями в сферах социологии и социальной психологии. Следует также принять во внимание, что многие современные исследования не учитывают сорокинские работы в области альтруизма и «заново» открывают уже описанные феномены и причинные связи. Так, например, в работах социальных психологов развивается ABS-концепция («altruism born of suffering» – «альтруизм, рожденный из страдания») [см., например: 20; 30]. Более чем полвека назад мысль о «кризисных» альтруистах и «моральной поляризации» развивалась и эмпирически проверялась в исследованиях П.А. Сорокина. Поэтому сегодня необходимо более четко обозначить вклад Сорокина в исследование позитивных девиаций и проанализировать социально-исторические и методологические основы его исследований альтруизма. Обращение к теме генезиса теории альтруизма в творчестве П.А. Сорокина может стать первым шагом на пути решения этих задач.

Обращаясь к проблемам философии знания, Сорокин критикует подход, ориентирующий исследователей в первоочередном порядке «искать источник идей в условиях жизни философов и их окружения» [3, с. 378]. Специфика той или иной научной идеи для него была связана, прежде всего, с той социокультурной системой, в которой она развивалась: чувственной, идеациональной или интегральной (идеальной). Сорокин, по-видимому, соотносил свое научное творчество с переходом от чувственной к интегральной стадии. Свою теорию альтруизма он помещает в рамки интегральной ценностной системы, которая еще только должна сформироваться. Поэтому наряду с анализом социально-исторического и научного контекстов появления теории созидательного альтруизма необходимо рассмотреть методологические установки Сорокина, оказавшие воздействие на эволюцию его мировоззрения.

Биография П.А. Сорокина как модель формирования альтруистической личности: Опыт самоанализа

Научная биография Питирима Сорокина уже рассматривалась социологами в различных исследовательских ракурсах. Так, Л. Николс проанализировал биографию Сорокина в контексте девиаций в науке [23]; Г. Яворски рассматривал Сорокина как «консервативного христианского анархиста» в социологии [21]; а В. Джеффрис назвал Сорокина первым публичным социологом, своей деятельностью предвосхитившим модель публичной социологии М. Буравого [22]. Перспективным также представ-

ляется рассмотрение биографии Сорокина с точки зрения его собственных теорий.

Жизненный путь Питирима Сорокина может служить яркой иллюстрацией разработанной этим социологом теории социальной мобильности [см.: 28]: выходец из глубинки, проделав «путь Ломоносова», закрепился в Санкт-Петербурге; параллельно с обучением и научной работой стал вести активную политическую и общественную деятельность в партии социалистов-революционеров, достиг определенных карьерных успехов не только в науке, но и в политике (был редактором нескольких газет, занимал пост секретаря по науке у А.Ф. Керенского, избирался в Учредительное собрание). В 1922 г. Сорокин был выслан из России и некоторое время жил и работал в Чехословакии по приглашению президента Т. Масарика. Затем в 1923 г. Сорокин был приглашен в США для чтения лекций о русской революции, где в дальнейшем остался жить и работать. Ученый, таким образом, на себе испытал действие «социальных лифтов», перемещавших его в горизонтальной и вертикальной плоскостях социальной мобильности. Значительная заслуга Сорокина как социолога состояла в том, что в своих концепциях он переосмысливал собственный опыт участника событий и процессов, благодаря чему формировались, проверялись и корректировались его научные взгляды.

Личный опыт во многом стал основой научных поисков, которые привели Сорокина к созданию теории альтруизма. Альтруизм для Сорокина сначала сформировался как модель поведения, а затем нашел выражение в социологической теории. Отметим, что многие факты из биографии Сорокина соотносятся с тем, что он определял в качестве условий становления альтруистической личности.

Питирим Сорокин родился в селе Турья Вологодской губернии (ныне Республика Коми). Его раннее детство и юность прошли в местах, неза тронутых урбанизацией и индустриализацией. В деревнях преобладали традиционный уклад, общинность, религиозность. Сорокин вспоминал, что, получая воспитание в такой социальной среде, он естественным образом впитал бытующие в ней верования, моральные нормы и нравственные принципы: дух независимости, справедливости, уверенности в себе и взаимопомощи [9, с. 13]. Как отмечает Л. Козер, хотя Сорокину «предстояло жить в быстро развивающемся городском и промышленном обществе России, а позднее Америки, дело его жизни во многом было определено и сформировано годами его развития в условиях деревенской общины народа коми, среди северных лесов» [3, с. 393]. Возможно моделью общества, где действуют идеалы добра и взаимопомощи, для Сорокина стала та деревенская глубинка, из которой он вышел. Сам Сорокин признает, что корни Гарвардского центра по изучению созидательного альтруизма восходят к тем нравственным принципам, которые он усвоил в детстве [9, с. 34].

Жизнь с самого рождения преподносила ему тяжелые испытания. В раннем детстве он лишился матери, позже вместе с братом ушел от пьющего отца, бродяжничал и голодал. Несмотря на сложности, он вспоминает о своем семейном окружении как о «гармоничном коллективе, связанном воедино теплой взаимной любовью, общими радостями и печальями и богоугодным творческим трудом» [9, с. 17]. Благодаря бескорыстной помощи родственников и друзей Питирим Сорокин пережил наиболее тяжелые этапы своей жизни – как в детские и юношеские годы, так и в период Русской революции и Гражданской войны. В экстремальных условиях взаимопомощь и взаимовыручка становились факторами выживания, что Сорокин, безусловно, понимал.

П.А. Сорокин был свидетелем многих социальных бедствий – революций, войн, голода. Эти бедствия он переосмысливал в своих работах. В череде деструктивных социальных явлений, свидетелем которых Сорокин стал уже после переезда в Америку, Вторая мировая война послужила основой окончательного перелома в его взглядах на социальные процессы. С одной стороны, новая мировая война подтвердила мнение Сорокина о дезинтеграции чувственной системы и о глубоком социальном кризисе, которое он обосновал в «Социальной и культурной динамике» [27], с другой – она стала катализатором поисков путей предотвращения и предупреждения социальных катастроф. Важным событием того периода становится описание «закона моральной поляризации» в книге «Человек и общество в условиях бедствий» [26]. Согласно этой закономерности, противоречащей фрейдовскому положению о том, что бедствия порождают только агрессию, в условиях кризисов лишь некоторые люди нравственно, умственно и биологически деградируют, другие же закаляются и сохраняют несокрушимую целостность своей личности [18, с. 125]. Главными факторами, влияющими на моральные колебания, Сорокин называет согласованность, укорененность и последовательность той или иной системы ценностей, определяемой социокультурной средой [18, с. 177–178]. Описание Сорокиным этой закономерности стало переходным моментом, связавшим изложенную в «Динамике» идею кризиса и идею альтруизма.

В 1946 г. П.А. Сорокин получает грант от бизнесмена и мецената Эли Лилли на исследование проблем альтруизма, ценностей, нравственности. В 1949 г. благодаря финансовой помощи Э. Лилли и административной поддержке президента Гарвардского университета Джеймса Конанта под руководством П.А. Сорокина был официально открыт Гарвардский центр изучения созидательного альтруизма. Новая область исследований теперь была институционализирована в рамках ведущего американского университета. Научная работа Сорокина и его коллег по Гарвардскому центру была посвящена поискам методов альтруистической трансформации личности, общества и культуры. Тогда же Сорокин заложил основы амитологии – прикладной науки, предметом которой являются дружба, взаимопомощь и любовь в индивидуальных и межгрупповых отношениях.

Амитологию Сорокина также можно назвать «прикладным аспектом интегрализма» [31, с. 45].

В одном из исследований Сорокин описал виды альтруистической трансформации, выделив следующие типы альтруистов: 1) «удачливые» (с самого детства имеют склонность к альтруистическому поведению и воспитываются в благоприятных для этого условиях); 2) «кризисные» (воспринимают ценности альтруизма в результате пережитого кризиса); 3) «переходные» или «промежуточные» (сочетают в себе черты первых двух, находясь в постоянном поиске морального совершенства) [8, с. 314–316].

По этой классификации сам Сорокин сочетает в себе черты всех типов и ближе всего соотносится с «переходным» типом альтруистов. Как отмечает П.П. Кротов, Сорокин в своей автобиографии [25], переплетая исторические факты, события личной жизни и эволюцию научных взглядов, пытается реконструировать свой жизненный путь, в том числе и с позиции альтруистической трансформации [см.: 5]. В целом можно заключить, что формирование альтруистической личности у Сорокина происходило на протяжении всей жизни: социальная среда, в которой он воспитывался, заложила основу формирования альтруистического поведения, пережитые социальные кризисы и бедствия стали его подкреплением. Этот личный опыт Сорокина в итоге станет основой научного осмысления альтруизма. Кроме того, теория альтруизма станет итогом формирования интегрального мировоззрения Сорокина.

Тема нравственных явлений и ценностей в ранних работах П.А. Сорокина:

Влияние отечественной социально-философской мысли

Социально-философская мысль России имеет глубокие корни изучения проблем, лежащих в нравственной сфере. В отличие от рационалистической западной философии, стремящейся к созданию целостных логических систем, русская философия имела религиозную специфику, чаще всего ставя во главу угла проблемы добра, любви, красоты, правды и справедливости.

Говоря о теории альтруизма в творчестве Сорокина, сложно выделить конкретных представителей той или иной философской или научной традиции, повлиявших на ее появление. С одной стороны, это обусловлено тем, что русская философия изобиловала нравственными поисками, с другой – тем, что становление Сорокина как ученого происходило на пересечении нескольких методологических направлений. Его учителями и коллегами были М.М. Ковалевский, Е.В. Де-Роберти, Л.И. Петражицкий, К.Ф. Жаков и другие, нравственными авторитетами – Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский. При изучении альтруизма в американский период творчества Сорокин также обращался к исконным темам русской философии.

фии, ссылаясь на В.С. Соловьёва, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.А. Бердяева [2, с. 10].

Безусловно, Сорокин был знаком с идеями социальной солидарности Э. Дюркгейма, со взглядами на альтруизм О. Конта и с иными классическими западными работами в этой области. Однако на наш взгляд, именно отечественная традиция изучения нравственных проблем повлияла на эволюцию мировоззрения и сформировала ту первоначальную ценностную систему координат, в которой впоследствии будет развиваться идея альтруизма.

В целом Сорокину не были чужды как модные научные и идеологические тенденции его времени, такие как марксизм, социализм, анархизм, бихевиоризм, позитивизм, так и глубокая историческая традиция нравственно-религиозных поисков русской философии и литературы. Его научные взгляды были эклектичными, но тем не менее последовательными и нацеленными на получение нового знания. Хотя российский период творчества Сорокина не был длительным (до 1922 г.), он отличался идейной насыщенностью, и поэтому можно по праву утверждать, что в эти годы «созрели замыслы всех дальнейших его тем и, что особенно важно, наглядно обозначились те этапы его творческой эволюции, которые он и проделал в течение своей последующей жизни» [6, с. 5]. Потому важно выделить некоторые ключевые идеи русской социально-философской мысли, которые повлияли на взгляды Сорокина относительно социальных функций любви, взаимопомощи и солидарности.

Во-первых, немаловажным является тот факт, что Сорокин долгое время был активистом партии социалистов-революционеров. Фундамент идеологии эсеров составляли идеи народников, которые были наиболее близки выходцу из крестьянской среды Сорокину. В контексте будущей социологии альтруизма на Сорокина, как представителя «нового поколения последователей народнической политической традиции» [19, с. 353], оказали влияние теории социальной солидарности М.А. Бакунина, П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, П.А. Кропоткина и др. Так, например, в своем антимодернизме, неприязни урбанистического уклада и романтизации сельской общины Сорокин был близок во взглядах с Н.К. Михайловским [см.: 21, с. 66–67].

П.А. Кропоткин в своих работах затрагивал этический компонент социального взаимодействия. Он довольно подробно описал позитивную роль взаимопомощи, как в различных группах животных, так и на разных исторических этапах развития человеческого общества. Отрицая борьбу за существование как единственный закон функционирования природы и общества, Кропоткин сделал простой, но важный вывод о том, что «практика взаимной помощи и ее последовательное развитие создали самые условия общественной жизни» и что «периоды, когда институты, имевшие целью взаимную помощь, достигали своего высшего развития, были также периодами величайшего прогресса в области искусств, промышленности и

науки» [4, с. 242]. Эти положения продолжит развивать Сорокин в своей теории альтруизма, выделив более обобщенную категорию любви, которая противостоит социальной деструкции, «облагораживает, поддерживает и воссоздает биологическую, социальную и культурную жизнь человечества» [17, с. 146].

Тему любви можно встретить в ранних работах Сорокина в контексте осмысления литературных и философских произведений. В своей статье «Современная любовь» [14], посвященной А. Блоку, Сорокин отметил социальную эволюцию этого эстетического чувства, порой противоречащего физиологическому проявлению любви. Характеризуя категорию любви, он писал: «Никогда, казалось бы, любовь не была столь возвышенной, столь идеалистичной, как теперь» [15, с. 256].

Исследуя творчество Ф.М. Достоевского, Сорокин признавал правомерным вывод писателя о том, что один из главных путей решения общественных проблем – это «путь религиозно-нравственной деятельности любви человека ко всем людям, ко всему живому, ко всему миру, любви безусловной и постоянной» [10, с. 4]. Для Сорокина альтруистическая любовь также станет высшей ценностью, безграничной созидательной силой, преобразующей мир, предотвращающей кризисы и конфликты.

Безусловным моральным авторитетом для Сорокина был Л.Н. Толстой. Анализируя философские взгляды Толстого в статье «Л.Н. Толстой как философ», Сорокин отмечал невыразимую сущность Бога, которого нельзя познать обычными способами мышления. У Толстого, считает Сорокин, свойствами Бога, которые человек познал и может выразить в словах, являются любовь, разум, абсолютное совершенство, истина и абсолютная разумная воля [11, с. 88]. Об ограниченности стандартных методов познания Сорокин будет писать уже в американский период творчества, предложив в качестве решения этой проблемы интегрализм (интегральное объединение всех возможных способов познания).

Отечественная социально-философская традиция обращения к проблемам социальной солидарности, взаимопомощи, любви и добра безусловно стала фундаментом, на основе которого появилась теория альтруизма П.А. Сорокина. В социологическом формате Сорокин развил и дополнил идеи многих русских философов и социальных мыслителей, продемонстрировав их практическую значимость.

Утопический проект раннего творчества как поиск способов изменения личности и общества

Питирим Сорокин, разрабатывая проект альтруизации общества, исходил из двух основных положений – осознания глубокого социального кризиса и необходимости преобразования человека. В своих социологических исследованиях альтруизма он опирался как на философские категории (истина, красота, добро), так и на эмпирические данные. Несмотря на это, работы Гарвардского центра по изучению созидательного альтруизма

в середине XX в. были восприняты научным сообществом как утопические поиски религиозного мыслителя.

Тем интереснее, что на ранних этапах творчества Сорокин уже создавал утопический проект переустройства общества на основе применения научного знания, однако тогда он представил его в художественной форме. Утопический роман «Предтеча» (в рукописи «Прачечная человеческих душ») был частично опубликован в 1917 г. в «Ежемесячном журнале» под псевдонимом «Н. Чаадаев». Насколько известно, после опубликования Сорокин нигде и никогда не упоминал об этом тексте. И только в 1963 г. в составленном им библиографическом списке [24, с. 497] своих работ он указал: «Pracheshnaia tchelovecheskikh dush (Laundry of human souls, science fiction)»¹.

Не затрагивая вопрос о художественных и литературных достоинствах романа, следует отметить, что он имеет немаловажное значение для изучения творческой эволюции П.А. Сорокина. Благодаря этому тексту (наряду с интересом к теме любви и солидарности в ранних работах), можно с уверенностью утверждать, что теория созидательного альтруизма была не просто обособленной идеей позднего периода творчества социолога, а итогом долгого научного поиска и планомерного развития его теоретических взглядов на человека и общество.

В романе явно присутствуют автобиографические мотивы. Прообразом главного героя, ученого Дмитрия Никуличева, является сам Сорокин; прообразом его коллеги Ивана Колыбина – друг Сорокина, экономист Н.Д. Кондратьев. Никуличев и Колыбин стали изобретателями нового метода воспитания людей путем психофизического воздействия на бихевиористских принципах. По мнению авторов изобретения, оно должно обеспечить социальное равенство через общедоступность знания, а также искоренение негативных социальных девиаций путем исправления всех преступников. Должно оно привести и к распространению альтруизма, чего не добились традиционные методы воспитания и образования [13, с. 236].

«Всякое воспитание – пишет Сорокин – ... сводится к двум вещам: 1) к тому, чтобы запечатлеть в ум воспитываемого то или иное правило поведения: например, «не убий», «не укради», «не будь обидчиком», 2) к тому, чтобы это правило оставалось не только правилом, но и обладало силою подчинять себе поведение человека, иначе говоря, чтобы оно вошло в плоть и кровь человека, стало настолько действенным, что против него человек может поступить или нарушить его лишь при совершенно исключительных обстоятельствах» [13, с. 266]. Уместно также процитировать конкретные методы закрепления правил поведения в сознании человека.

¹ Подробнее об истории написания романа см.: Ломоносова М.В. Литературные грани творчества П.А. Сорокина // Питирим Сорокин: Грани жизни и творчества / Под ред. Ю.В. Яковца, А.О. Бороновой. – М.: МИСК, 2009. – С. 183–194; Сапов В.В. Мечта социолога // Человек. – М., 2012. – № 1. – С. 151–158.

Среди них: «1) усыпить сознание совершенно, тем самым усыпляются все импульсы, которые толкают человека на тот или иной нежелательный акт; 2) пользуясь гипнозом – в гипнотическом состоянии внушить лицу желательное правило и заставить его исполнять его; 3) возобновляя гипнотические заряды – держать человека более или менее долго в линии желательного поведения; 4) благодаря многочисленным актам повторения, хотя бы в гипнотическом состоянии, эти акты будут рикошетом влиять на психику, уничтожать в нервной системе старые следы и проводить новые, соответствующие новому правилу поведения; 5) тем самым они войдут в привычку и станут исполняться через некоторое время без гипноза, в нормальном состоянии – «добровольно»; 6) для ускорения этого процесса благоприятствующим обстоятельством служит усиленный обмен веществ в организме и в особенности в нервной системе, а следовательно, все те реактивы, которые без вреда дают этот эффект; 7) в исключительных случаях уместно хирургическое вмешательство в нервную систему, – искусственное исправление извилин и нервных нитей с целью удаления ненужных следов и создания новых» [13, с. 266–267]. Это и было основой для «стирки и утюжки душ», как писал Сорокин в своем утопическом романе.

Нельзя сказать, что Сорокин считает методы своих литературных героев идеальными. Одно из критических замечаний к подходу Никуличева и Колыбина со стороны научного сообщества в романе заключалось в недопустимости низведения человека до уровня «бездушного механизма» [13, с. 286]. В то же время концовка произведения – это некое предостережение о превращении утопии в антиутопию. Сорокин описывает ситуацию, в которой методом переделки человека воспользовались преступники в своих корыстных целях.

Позже Сорокин отвергнет бихевиористские принципы воспитания, с помощью которых можно «дрессировать людей» [7, с. 157]. Однако Сорокин откажется от методов, но не откажется от цели – найти способы изменить человека. Роман-утопия Сорокина стал методологическим прототипом его дальнейших поисков путей реконструкции общества. И если Сорокин-бихевиорист видел возможность изменения человека через психофизическое воздействие за счет бесконечного потенциала человеческого мозга, то Сорокин-интегралист включит в список факторов, влияющих на трансформацию человека, социально-культурные и ценностные компоненты. Альтруистические ценности, по мнению Сорокина, должны будут стать основой нового типа общества. Среди некоторых конкретных методов альтруизации Сорокин предложит следующие:

- альтруизация на основе выработки условных рефлексов, начиная с детского возраста;
- альтруизация через общественное мнение;
- героический моральный пример;
- рациональное убеждение;
- искусство;

- творческая деятельность;
- медитация и самоанализ и др. [29].

Кроме того, в своем романе Сорокин в некотором смысле предсказал свое будущее, поскольку лаборатория по улучшению человека из романа стала, как сегодня можно сказать, прообразом Гарвардского центра по изучению созидательного альтруизма (Центр, как и лаборатория, был основан благодаря меценатской помощи). В романе главной функцией лабораторий по «переделке душ» должно стать превращение их в социальный институт, способный заменить школы и тюрьмы. Центр ставил своей главной задачей активизировать изучение позитивных девиаций в социальных науках и с помощью проведенных исследований продемонстрировать практическую пользу любви, дружбы, взаимопомощи.

Теория альтруизма Сорокина – это не просто девиация в науке, но и попытка вырваться за традиционные методологические принципы и стремление разработать проект альтернативной социальной системы будущего. Как видно, Сорокин уже в ранних работах стремился описать образ желаемой действительности. Изменение человека и общества, по мнению Сорокина, должны были стать главными задачами социальных наук. Идею социальной реконструкции он в полной мере реализует в теории альтруизма и интегрализма.

Интегрализм как методология изучения созидательного альтруизма

«Социальная и культурная динамика» [27] П.А. Сорокина стала отчетливым обозначением начала нового этапа в творчестве социолога. В своем фундаментальном научном труде он показал, что человеческая история развивается по законам социокультурной флуктуации между определенными типами культур (идеациональной, чувственной, интегральной), которые «никогда не повторяют себя, и все же в другом смысле они до некоторой степени повторяются всегда» [16, с. 105]. В рамках этих сложившихся культур формируется своя система религии, этики, права, экономики, искусства, политических институтов и т.д. Этап с начала XX в. Сорокин обозначил как глубочайший кризис изжившей себя чувственной системы ценностей. При этом возможны как позитивный, так и негативный исходы кризиса. Позитивный вариант Сорокин связывал с интегрализмом, к которому позже добавил необходимость альтруистической трансформации личности и общества. Для установления связи между интегрализмом и альтруизмом необходимо рассмотреть основы интегральной методологии.

Социокультурная реальность, по Сорокину, многогранна и состоит из множества компонентов. За познание этих компонентов отвечает та или иная система истины: истина чувств (чувственная культура) либо истина веры или разума (идеациональная культура). Каждая из них отвечает за познание лишь определенной части реальности, т.е. ограничена рамками сложившейся культуры с набором доминирующих ценностей. Наиболее

качественному познанию может способствовать интегрализм (базовый элемент идеальной или интегральной культуры) – универсальный методологический принцип, при помощи которого достигается максимально полное познание мира как социокультурной реальности.

Фактически интегрализм рождается из диалектического противоречия между чувственным и идеациональным типом познания. Интегрализм – это синтез двух начал – чувственного и идеационального. Интегрализм – это качественно новый способ познания, который вбирает в себя положительные черты этих систем истины и знания. Наиболее близко интегрализм в западной философской традиции связан с интуитивизмом (А. Бергсон, В. Дильтей). В рамках этих философских направлений критиковалась ограниченность рационалистических способов познания и признавалась необходимость учета опыта интуиции, переживания, сочувствия. Сорокин призывает использовать совместно все доступные для познания способы – разум, чувства, интуицию.

Истина, получаемая с помощью интегрального использования трех каналов познания – чувств, разума, интуиции – наиболее полная истина, которая раскрывает мир и дает адекватное представление о нем. При интегральном использовании каналов познания они дополняют и контролируют друг друга. Сорокин указывает на необходимость расширения опыта познания за счет включения того, что наука, как правило, исключает из своей компетенции: «Интегральное познание означает также, что мы получаем знания о действительности не только от эмпириков-ученых и мыслителей-логиков, но также и от великих религиозных и нравственных лидеров, подобно Будде и Иисусу, Конфуцию и Лао-цзы, а также от великих деятелей искусства, таких как Бетховен и Бах, Гомер и Шекспир, Фидий и Микеланджело» [12, с. 134]. Приводя в пример великих ученых, художников, писателей, музыкантов, религиозных деятелей, Сорокин акцентирует внимание на том, что большинство их открытий и творческих достижений были сделаны благодаря использованию интегрального способа познания.

Интегральная методология – гуманистическая по своей направленности. Здесь «человек – мера всех вещей». Для Сорокина человек не только биологический вид *homo sapiens* и не только рационально мыслящий индивид, но также сверхчувственное, сверхрациональное существо, активный участник созидания во Вселенной. Интегральная методология, по мнению Сорокина, не только даст наиболее полное знание о социокультурной действительности, но и направит религию, философию и общественные науки к получению знания и понимания как основе личностной, социальной и культурной реконструкции в сторону большего альтруизма [1, с. 16]. Интегральная методология была призвана обеспечить качественное понимание этих феноменов, которым наука уделяет меньшее внимание. Таким образом, интегральная научная методология Сорокина имеет и философско-этический компонент: с помощью интегрализма возможно достичь единства правды, добра и красоты. Главная задача наук – стре-

миться постичь это единство, понять и раскрыть его для блага всего человечества, что является «подлинным мерилom человеческого прогресса» [12, с. 136].

Альтруизм и интегрализм у Сорокина являются взаимодополняемыми категориями. Как социальные феномены они предопределяют друг друга; альтруизм является, с одной стороны, основным предметом изучения интегральной методологии, с другой – фундаментом, на котором возникает интегрализм. Альтруизация, по Сорокину, должна стать катализатором перехода к интегральной стадии, поэтому амитология является прикладной составляющей интегрализма. В научном творчестве П.А. Сорокина идея интегрализма хронологически развивается раньше идеи альтруизма и является важнейшей методологической предпосылкой обращения к проблеме любви и нравственного совершенствования.

Заключение

Теория созидательного альтруизма Питирима Сорокина не была автономной идеей позднего этапа творчества социолога. Она связана как с традициями нравственных поисков в русской социально-философской мысли, так и с историческим и социокультурным контекстом, в рамках которого формировались научные взгляды социолога. Уже в ранних работах российского периода четко проявляется тенденция социологического осмысления Сорокиным проблем нравственности, ценностей, позитивных девиаций, любви. Эти темы станут ключевыми для Сорокина в 50–60-е годы XX в. при обращении к теории альтруизма.

В научном творчестве Сорокина появление идеи альтруизма было тесно связано с осознанием глубокого социального кризиса и необходимостью преобразования человека и общества. Масштабные социальные процессы XX в. находили отражение в работах социолога и подтверждали его выводы о смене социокультурных систем.

Выводы «Социальной и культурной динамики» стали главным результатом научных поисков социолога, а теория альтруизма – завершающим компонентом построений Сорокина относительно предотвращения социального кризиса, реконструкции личности и общества, перехода к интегральной стадии развития.

Список литературы

1. Джеффрис В. Интегрализм П.А. Сорокина: Новая общественная наука и реконструкция человечества // СоцИс. – М., 1999. – № 11. – С. 13–17.
2. Зюев Н.Ф. Философия любви Питирима Сорокина. – Сыктывкар: Эском, 2000. – 158 с.
3. Козер Л. Мастера социологической мысли: Идеи в историческом и социальном контексте. – М.: Норма, 2006. – 528 с.
4. Кропоткин П.А. Взаимопомощь как фактор эволюции – М.: Самообразование, 2011. – 256 с.

5. Кротов П.П. Автобиография как отражение альтруистической трансформации Питирима Сорокина // Социология. – М., 2005. – № 1. – С. 158–166.
6. Сапов В.В. «Магический кристалл» социологии // Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – С. 3–8.
7. Сапов В.В. Мечта социолога // Человек. – М., 2012. – № 1. – С. 151–158.
8. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука, 1997. – 351 с.
9. Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман. – Сыктывкар: Шыпас, 1991. – 304 с.
10. Сорокин П.А. Заветы Достоевского // Артельное дело. – Пг., 1921. – № 17–20. – С. 4–7.
11. Сорокин П.А. Л.Н. Толстой как философ // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипноза. – СПб., 1912. – № 4–5. – С. 80–95.
12. Сорокин П.А. Моя философия – интегрализм // СоцИс. – М., 1992. – № 10. – С. 134–139.
13. Сорокин П.А. Предтеча // Питирим Сорокин: Грани жизни и творчества / Под ред. Ю.В. Яковца, А.О. Боронова. – М.: МИСК, 2009. – С. 195–328.
14. Сорокин П.А. Современная любовь // Северный гуслар. – Пг., 1915. – № 4–6. – (Подписана псевдонимом «П. Римус».)
15. Сорокин П.А. Современная любовь // Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии: Статьи разных лет. – М.: Наука, 1994. – С. 256–266.
16. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
17. Сорокин П.А. Таинственная энергия любви // СоцИс. – М. 1991. – № 9. – С. 144–159.
18. Сорокин П.А. Человек и общество в условиях бедствий: Влияние войны, революции, голода, эпидемии на интеллект и поведение человека, социальную организацию и культурную жизнь. – СПб.: Мир, 2012. – 336 с.
19. Efremenko D., Evseeva Y. Studies of social solidarity in Russia: Tradition and modern trends // American sociologist. – New Brunswick (NJ), 2012. – Vol. 43, N 4. – P. 349–365.
20. Hernández-Wolfe P. Altruism born of suffering: How Colombian human rights activists transform pain into prosocial action // J. of humanistic psychology. – Beverly Hills (CA), 2011. – Vol. 51, N 2. – P. 229–249.
21. Jaworski G.D. Pitirim A. Sorokin's sociological anarchism // History of the human sciences. – L., 1993. – Vol. 6, N 3. – P. 61–77.
22. Jeffries V. The scientific system of public sociology: The exemplar of Pitirim A. Sorokin's social thought // Handbook of public sociology. – Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2009. – P. 107–120.
23. Nichols L. Deviance and social science: The instructive historical case of Pitirim Sorokin // J. of the history of the behavioral sciences. – Hoboken (NJ), 1989. – Vol. 25, N 4. – P. 335–355.
24. Pitirim A. Sorokin in review / Ed. by Ph. J. Allen. – Durham (NC): Duke univ. press, 1963. – XXII, 527 p.
25. Sorokin P.A. A long journey. – New Haven (CT): College & univ. press, 1963. – 327 p.
26. Sorokin P.A. Man and society in calamity: The effects of war, revolution, famine, pestilence upon human mind, behavior, social organization and cultural life. – N.Y.: Dutton, 1942. – 352 p.
27. Sorokin P.A. Social and cultural dynamics: In 4 vol. – N.Y.: American book co., 1937–1941. – Vol. 1.–745 p.; vol. 2. – 727 p.; vol. 3. – 636 p.; vol. 4. – 804 p.
28. Sorokin P.A. Social mobility. – N.Y.: Harper & bros, 1927. – XVII, 559 p.
29. Sorokin P.A. The ways and power of love: Types, factors and techniques of moral transformation. – Boston (MA): Beacon press, 1954. – XIV, 552 p.
30. Staub E., Vollhardt J. Altruism born of suffering: The roots of caring and helping after victimization and other trauma // American j. of orthopsychiatry. – Wash., 2008. – Vol. 78, N 3. – P. 267–280.
31. Weinstein J. Giving altruism its due: A possible world or possibly no world at all // J. of applied social science. – Thousand Oaks (CA), 2008. – Vol. 2, N 2. – P. 39–53.

III. DURKHEIMIANA

А.Б. Гофман

ДЮРКГЕЙМ СЕГОДНЯ

При жизни Дюркгейма воспринимали как социолога серьезного, добросовестного, основательного, стремящегося строить социологическое знание на крепком научном фундаменте, в котором теоретическая рефлексия сочетается с эмпирическим обоснованием. Но вместе с тем его не считали очень уж оригинальным и глубоким мыслителем, прокладывающим новые пути и определяющим судьбу социальной науки на долгие годы. В этом отношении в начале XX в. его оценивали как фигуру, значительно уступающую таким социальным ученым, как Герберт Спенсер¹, Габриэль Тард или Георг Зиммель. Так оценивали его, в частности, в России и США.

Но судьбы научных идей, как и их творцов, изменчивы. Начиная с 1920-х годов имена трех последних авторов надолго уходят в тень. «Кто сегодня читает Спенсера?», – риторически вопрошал Толкотт Парсонс в своей знаменитой «Структуре социального действия» (1937)². И отвечал: «Спенсер мертв». В этом же труде Парсонс обосновал актуальное значение Дюркгейма в ряду классиков теоретической социологии. Правда, важную роль в пропаганде и актуализации дюркгеймовского наследия в США ранее сыграл Питирим Сорокин [15], а затем Гарри Элперт, выпустивший в 1939 г. серьезный труд, посвященный творчеству французского социолога [4].

Но нет пророка в своем отечестве. Подобных основательных трудов во Франции практически не было. Имя Дюркгейма оставалось авторитетным во Франции до конца 1930-х годов, прежде всего, благодаря созданной им школе, представители которой играли ведущую роль в университетской системе Третьей республики. После Второй мировой войны, в

¹ Популярность Спенсера, например, в то время была настолько велика, что в 1902 г. он выдвигался на соискание Нобелевской премии по литературе. Правда, лауреатом он не стал (в том году премия была присуждена автору «Римской истории» Теодору Моммзену), но и сам факт выдвижения достаточно показателен.

² Parsons T. The structure of social action. – N.Y.: McGraw Hill, 1937.

эпоху господства социологического эмпиризма, марксизма и экзистенциализма во Франции, его идеи в стране воспринимались уже как интеллектуальный анахронизм¹. Серьезных исследований его творчества почти не было.

Но пришли 1970-е годы, и творчество Дюркгейма вновь стало объектом пристального внимания в мировой и французской социологии. Социологи заново стали открывать для себя неисчерпаемую глубину и тонкость его мысли. Появляется фундаментальная интеллектуальная биография Дюркгейма, написанная британским социологом Стивеном Люксом². Во Франции формируется «Группа дюркгеймовских исследований» во главе с Филиппом Бенаром (Besnard), которая издает специальный бюллетень и ряд трудов, посвященных творчеству классика. Затем этот центр «эмигрирует» в США, где его возглавляет Роберт Алан Джонс³, с тем чтобы, в конце концов, осесть в Оксфорде, где он базируется и в настоящее время под названием «Британский Центр дюркгеймовских исследований»⁴.

Основателем и многолетним руководителем Центра стал британский социолог Уильям Пиккеринг, известный специалист по творчеству Дюркгейма, автор множества трудов о нем, в частности фундаментального труда о его социологии религии [14]. Центр функционирует при Институте социальной и культурной антропологии Оксфордского университета и, помимо кратких «Бюллетеней», издаваемых в электронном виде, в течение ряда лет издает ежегодник «Дюркгеймовские исследования» («Durkheimian studies / Etudes durkheimiennes»), включающий статьи и другие публикации на английском и французском языках.

Центр создал издательство «Durkheim press», издающее труды, так или иначе связанные с творчеством классика, совместно с международным издательством «Berghahn books». Помимо издательской деятельности, он постоянно устраивает различные научные мероприятия, конференции международного и локального масштаба, включая однодневные «Исследовательские дни» («Study days»). Активную роль в деятельности Центра играет Оксфордский Французский дом (Maison française d'Oxford), учреждение, пропагандирующее французскую культуру в Британии и развивающее связи между двумя странами по обе стороны Ла-Манша. Помимо творчества собственно Дюркгейма, Центр активно способствует исследованиям, посвященным созданной им школе, ее виднейшим представителям. Среди организованных им международных конференций можно назвать, в частности, посвященные творчеству Марселя Мосса (1996), 100-летию со дня опубликования дюркгеймовского «Самоубийства» (1997), 150-летию со

¹ См. об этом: [1; 2].

² См.: [12].

³ См. созданный им и вновь открытый и расширенный веб-сайт, посвященный жизни и творчеству Дюркгейма: <http://durkheim.uchicago.edu/>

⁴ См. сайт Центра: <http://www.isca.ox.ac.uk/research/durkheimian-studies/>

дня рождения Дюркгейма (2008)¹. По материалам этих конференций издаются сборники научных трудов.

Классик на то и классик, чтобы в его творчестве можно было найти что угодно, или, точнее, что кому нравится. В разные периоды творчество Дюркгейма интерпретировалось по-разному, в зависимости от того, какие тенденции и моды доминировали в это время в социологии. Его интерпретировали как теоретика позитивистского натурализма, спиритуализма и даже материализма; как социалиста, либерала, солидариста, консерватора, реформиста и даже предшественника итальянского корпоративного фашизма; как сторонника «волонтаристической» теории действия, «акционалиста» и «нормативиста»; как «социологиста», обосновывавшего точку зрения социального реализма, и как теоретика индивидуализма; как одного из родоначальников структурного функционализма и теоретика неозволюционизма; как «культуралиста» и т.д.

Многие хотели и хотят видеть в Дюркгейме теоретического предтечу, опереться на него, с тем чтобы более эффективно развивать и продвигать свои собственные теоретические воззрения. Это вполне нормально и естественно; так происходило и происходит со многими классиками социологической мысли. Но вместе с тем он продолжает служить подлинным источником вдохновения для тех, кто по-настоящему стремится к постижению научной истины об обществе и к благу его членов. В нашу эпоху авторитет науки основательно поколеблен и извне, и изнутри нее. Понятие истины сегодня кажется уместным где угодно, вплоть до балета, но только не в науке. В этом контексте идеи Дюркгейма, искренне верившего в науку и ее возможности, могут казаться наивными. Это относится главным образом к циникам, слишком буквально понимающим тезис Людвиг Витгенштейна о том, что наука – это лишь разновидность языковых игр, и рассматривающим занятия ею как своего рода цирковые номера или фокусы. Но именно в таких условиях вера в научное знание, которую исповедовал и проповедовал Дюркгейм (на самом деле далеко не такая наивная, как ее в наше время иногда изображают), обладает особой ценностью. Сегодня в ней особенно сильно нуждаются и мировоззрение, и практика, и сама наука.

В последние годы вышло и продолжает выходить множество трудов, посвященных различным аспектам творчества французского социолога. Среди них следует отметить выделяющееся своим масштабом (почти тысяча страниц текста, набранного мелким шрифтом) историко-социологическое исследование канадского социолога Марселя Фурнье, выполненное в жанре интеллектуальной биографии².

¹ См., например: [13; 7].

² См.: [8]. Ранее Фурнье выпустил столь же всеохватывающую и фундаментальную интеллектуальную биографию племянника и последователя Дюркгейма Марселя Мосса. См.: [9].

Сегодня этот процесс интерпретации, реинтерпретации, пересмотра идей Дюркгейма продолжается. Поток исследований его творчества, от фундаментальных проблем до мелких нюансов, явно не уменьшается. И это отнюдь не славословия, гимны и дифирамбы вроде тех, что мы наблюдали и наблюдаем в странах победившего и побеждающего «единственно верного учения». Наоборот, критика французского классика иногда носит даже ожесточенный характер. Но это значит, что он действительно жив, и его творчество представляет отнюдь не только «исторический» интерес. Оно продолжает работать.

Разного рода юбилеи, памятные даты, связанные с классиком, играют в этом процессе стимулирующую роль. Помимо названных выше, множество научных конференций и трудов последних лет было связано с годовщинами выхода таких трудов Дюркгейма, как «О разделении общественного труда», «Метод социологии» и «Самоубийство»¹.

2012 год тоже юбилейный. Исполнилось сто лет со дня выхода самого большого по объему и, по мнению ряда специалистов, самого значительного по содержанию из всех четырех главных трудов Дюркгейма. Речь, конечно, идет о его книге «Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии». Разумеется, это событие было отмечено рядом мероприятий и выходом ряда трудов. Вышел очередной номер основанного самим Дюркгеймом журнала «Социологический ежегодник», посвященный этой годовщине [10]. Ей же был посвящен и очередной выпуск упомянутого ежегодника «Durkheimian studies / Etudes durkheimiennes» и множество других публикаций.

Передо мной очередной, 22-й, выпуск «Бюллетеня» Британского Центра дюркгеймовских исследований², присланный мне на электронный адрес редакцией 26 сентября 2012 г. Из него можно узнать, в частности, следующее. 1 декабря в Оксфорде Центр провел «Исследовательский день» («Study day») на тему «Дюркгейм и народная религия» («Durkheim and folk religion»), на котором с докладами выступили Уильям Пиккеринг («Дюркгейм и фольклор»), румынская исследовательница Иоана Репсюк («Folk religion in Romania and the work of Durkheim») и оксфордский исследователь Туркай Нефес («Ziya Gökalp's emphasis on Turkish folklore: A Durkheimian way of creating modern Turkey»). Кроме того, была представлена недавно вышедшая книга главного редактора ежегодника «Durkheimian studies / Etudes durkheimiennes» Вилли Уоттс-Миллера (Watts-Miller) из Бристольского университета «A Durkheimian quest: Solidarity and the sacred» [16]. Сообщается о прошедшей 6–8 июня 2012 г. в Париже конференции, организованной Высшей Нормальной школой и Коллеж де Франс и посвященной антропологическому анализу «Элементарных форм религиозной жизни». Далее следует сообщение о конферен-

¹ См., в частности: [5; 6; 7; 11].

² См.: The British centre for Durkheimian studies. – Bull. 22. – Mode of access: <http://www.durkheim.ca/?p=45>

ции на тему «“Элементарные формы”: 100 лет классики», состоявшейся 15–18 октября 2012 г. в Порту Аллегри, Бразилия; среди участников – уже упомянутый В. Уоттс-Миллер, видный американский социолог-теоретик Э. Тирякьян, Н. Аллен из Оксфордского института социальной и культурной антропологии и другие известные специалисты по творчеству Дюркгейма и его школы. Кроме того, сообщается, что недавно открылся Бразильский Центр дюркгеймовских исследований. Наконец, читатель извещается о том, что весной 2012 г. создана Канадская сеть дюркгеймовских исследований (The Canadian network of Durkheimian studies / Réseau canadien d'études durkheimiennes, CNDS / RCED), ближайшей задачей которой является подготовка специального выпуска журнала «Canadian journal of sociology», посвященного «Элементарным формам». Что касается главных целей Сети, то к ним относятся поддержка широких исследований (теоретических и эмпирических), связанных с творчеством Дюркгейма, развитие диалога, обмена и сотрудничества в данной области и получение и распределение ресурсов для преподавания дюркгеймовской социологии. Завершается этот номер «Бюллетеня» списком из 19 публикаций (не считая тех, что появились в «Дюркгеймовских исследованиях»), посвященных Дюркгейму и его школе и вышедших в разных странах в 2011–2012 гг.

Даже из одного этого номера маленького «Бюллетеня» видно, насколько в мире в наши дни велик интерес к творчеству Дюркгейма и его школы. Этот интерес был и остается значительным и в России. Несмотря на все коллизии российской истории, российская социальная и социологическая мысль активно воспринимала, оценивала, критиковала, использовала идеи Дюркгейма и его школы. Это относится и к досоветскому, и к советскому, и к постсоветскому периодам¹. Именно в России впервые были переведены главные труды французского социолога – «О разделении общественного труда», «Метод социологии» и «Самоубийство».

И сегодня интерес в России к творчеству Дюркгейма не угасает. Оно по-прежнему остается объектом исследовательского внимания, в частности в диссертационных работах. Оно стимулирует актуальные научные поиски, как теоретические, так и эмпирические. Оно составляет важный элемент различных университетских курсов по социологии. Произведения Дюркгейма и его последователей в России издаются, переиздаются и, главное, читаются.

Итак, творчество Дюркгейма живо. «Социологический ежегодник» отмечает 100-летие со дня выхода «Элементарных форм» подборкой материалов, связанных с их автором. В настоящем разделе мы публикуем рефераты и обзоры нескольких исследований социологии Дюркгейма последних лет. Эти работы дают хотя и неполное, но достаточно адекватное представление о том, каковы нынешние прочтения, интерпретации и

¹ См.: [3].

жизнь его идей, иными словами, каков сегодняшний Дюркгейм. Кроме того, мы впервые публикуем русский перевод одного из известных текстов самого классика, в котором представлены некоторые основополагающие принципы его мировоззрения.

Список литературы

1. Гофман А.Б. Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А.Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. – С. 429–470.
2. Гофман А.Б. Социология во Франции (1920–1960-е гг.) // История теоретической социологии: XX век: Стабилизационное сознание и социологическая теория в век кризиса / Под ред. Ю.Н. Давыдова. – Изд. 3-е, перераб. и доп. – М.: Академический проект: Гаудеамус, 2010. – С. 243–262.
3. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. – М.: ГУ–ВШЭ, 2001. – 100 с.
4. Alpert H. Emile Durkheim and his sociology. – N.Y.: Columbia univ. press, 1939. – 233 p.
5. Division du travail et lien social: La thèse de Durkheim un siècle après / Sous la dir. de Ph. Besnard, M. Borlandi, W.P. Vogt. – P.: PUF, 1993. – 329 p.
6. Durkheim d'un siècle à l'autre: Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique» / Sous la dir. de C.-H. Cuin. – P.: PUF, 1997. – 294 p.
7. Durkheim's Suicide: A century of research and debate / Ed. by W.S.F. Pickering, G. Walford. – L.; N.Y.: Routledge, 2000. – XIV, 209 p.
8. Fournier M. Emile Durkheim, 1858–1917. – P.: Fayard, 2007. – 940 p.
9. Fournier M. Marcel Mauss. – P.: Fayard, 1994. – 844 p.
10. L'Année sociologique. – P., 2012. – Vol. 62, N 2: Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, un siècle après / Etudes réunies et présentées par M. Borlandi. – 546 p.
11. Le suicide: Un siècle après Durkheim / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P.: PUF, 2000. – 260 p.
12. Lukes S. Emile Durkheim: His life and work: A historical and critical study. – N.Y.: Harper & Row, 1972. – XI, 676 p.
13. Marcel Mauss: A centenary tribute / Ed. by W. James, N.J. Allen. – N.Y.; Oxford: Berghahn books, 1998. – XII, 260 p.
14. Pickering W.S.F. Durkheim's sociology of religion: Themes and theories. – L.: Routledge & Keagan Paul, 1984. – XXV, 577 p.
15. Sorokin P.A. Contemporary sociological theories. – N.Y.: Harper & Row, 1928. – XXIII, 785 p.
16. Watts Miller W. A Durkheimian quest: Solidarity and the sacred. – N.Y.: Berghahn books, 2012. – XVIII, 257 p.

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

Э. Дюркгейм

ПРИНЦИПЫ 1789 ГОДА И СОЦИОЛОГИЯ

(Перевод с франц. яз.)

Перевод ст.: Durkheim E. Les principes de 1789 et la sociologie // Rev. internationale de l'enseignement. – P., 1890. – Vol. 19. – P. 450–456.

Сожалею мы об этом или нет, но Французская революция из предмета веры, каковым она была, все более и более превращается в предмет науки. Революционная доктрина уже не кажется нам ни безупречным евангелием, ни рядом чудовищных заблуждений; напротив, мы постепенно привыкаем видеть в ней не более чем крайне важный социальный факт, истоки и значимость которого мы пытаемся понять. Хотя она еще в достаточной степени связана с сегодняшними спорами, наступает время для объективного и беспристрастного изучения этой истории. Было бы интересно разобраться, отчего происходит это изменение. Является ли оно просто-напросто эффектом удаления вещей во времени? Идет ли речь об усталости, возникшей от борьбы с непреодолимыми тенденциями, или о разочаровании, вызванном неожиданными поражениями? Вероятно, что все эти причины разом поспособствовали движению в данном направлении; во всяком случае, оно существует. Очень интересная книга, написанная г-ном Фернеем, о «Принципах 1789 года и социальной науке» [1], является новым и важным проявлением данного умонастроения. Вопрос, поставленный г-ном Фернеем, не из тех, на которые можно ответить одним суждением, поскольку принципы 1789 года могут рассматриваться с множества сторон. Они – и историческое событие, и политический факт, и, в то же время, научная теория общества. Попробуйте забыть об общественных условиях, в которых они возникли, рассматривая их лишь сами по себе, и вы увидите, что они представляют собой лишь череду абстрактных предложений, дефиниций, аксиом, теорем, выглядящих как выжимка самоуверенной науки: это своего рода требник социологии, по крайней мере определенной социологии. Но поместите их в их историческую среду – и точка зрения изменится. Люди Революции были не учеными, выдумыва-

вающими систему в тиши кабинетов, но людьми действия, верящими в то, что они призваны преобразовать общество на новых основаниях; и слишком очевидно, что подобное преобразование не могло осуществиться, следуя какому-либо научному методу. В действительности, во французском обществе присутствовали всякого рода потребности и ожидания, именно ими руководствовались государственные деятели той эпохи, и они определили основные направления того, одновременно разрушительного и направленного на улучшение, дела, которое они предприняли. Знаменитые принципы лишь выражают скорее эти тенденции, нежели реальное положение вещей. Их авторитет происходит не от того, что они соответствуют реальности, а от того, что они соответствуют национальным стремлениям. В них верят не как в теоремы, а как в символ веры. Они были созданы не наукой и не для науки, но являются результатом самой практики жизни. Одним словом, они были религией, у которой были свои мученики и апостолы, которая глубоко преобразила массы и которая, в конечном итоге, вызвала великие преобразования.

Важно проводить это различие, поскольку в зависимости от того, встаем ли мы на ту или на иную точку зрения, наше суждение о принципах 1789 года совершенно меняется.

Если мы усматриваем здесь научную доктрину, то надо трактовать их соответствующим образом и, следовательно, применять к ним критический метод, каковой единственно подходит науке. Надо посмотреть, адекватны ли они тем фактам, выражать которые они претендуют. Они предстают как объяснение основных социальных явлений, но дают ли они реальное представление о них? Правда ли, что на самом деле «люди рождаются и остаются свободными и равными в правах», что «свобода состоит в возможности делать все, что не вредит другому» и т.п.? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно лишь сопоставить реальность фактов с формулировками, которые, как предполагается, должны описывать их. Впрочем, это не единственная возникающая проблема.

Допустим, что принципы 1789 года могут быть убедительно опровергнуты в качестве теоретических истин; но они продолжают существовать как социальные факты, как выражение состояния души определенной эпохи и определенного общества. Чтобы оценить их в таком качестве, буквального рассмотрения формулировок недостаточно для оценки их объективной истины; надо, напротив, абстрагироваться от них, чтобы понять потребности, которые их породили и которые они выражают; надо давать оценку именно этим потребностям. Люди, склонные к упрощению, правда, могут думать, что для того, чтобы знать эти тенденции и стремления, достаточно развить выражение их формулировок и буквально понять их смысл. Однако это было бы серьезной ошибкой. В действительности данные формулировки являются сознательным итогом целого процесса, который носит неосознанный характер. Отдаленные причины, от которых он зависит, ускользают от нас из-за их удаленности и сложности; в поле на-

шего сознания проникают лишь самые близкие и самые простые следствия. Наблюдая эти формулировки в отрыве от объясняющих их условий, мы обязаны обдумывать и упорядочивать их, чтобы сделать их понятными. Путем аналогии или любым другим методом умозаключения мы приобретаем им причины за неимением истинных причин, которых мы просто не видим; таков результат всей этой работы, который мы выражаем в простых и ясных предложениях. Таким образом, эти последние могут лишь очень неточно отражать скрытую за ними реальность. Они являются символами, но несовершенными и обманчивыми. Например, многочисленные причины, которые невозможно выявить с помощью непосредственного ощущения, которые даже научный анализ с трудом может обнаружить, с давних времен породили в различных обществах запрет на браки между родственниками. Сегодня от всего этого опыта прошлого в нашем сознании не остается ничего, кроме разве что отвращения, которое нам внушают подобного рода союзы. Мы ищем основания этому отвращению, и мы находим их. Они варьируются в зависимости от страны и от темперамента, здесь это религиозные основания, там – физиологические, но они – и мы это понимаем – никак не связаны с истинными причинами данного феномена. Таким образом, если не существует прямых связей между этими объясняющими формулировками и социальными потребностями, которым они соответствуют, будет недостаточно опровергнуть первые, чтобы продемонстрировать нездоровый характер вторых. Не существует религий, которые – если рассматривать их как научные доктрины – устояли бы перед критикой: большинство из них постулируют настоящую ересь, с точки зрения науки. Однако мы не имеем права заключать из этого, что они играли в истории или играют до сих пор вредоносную и негативную роль. Поскольку очень возможно и даже крайне вероятно, что, какими бы неудовлетворительными они ни были в их космологических или социологических объяснениях, они отвечают реальным и законным потребностям, каковые иначе не получили бы удовлетворения.

Таким образом, здесь мы имеем дело с двумя совершенно различными и независимыми проблемами, и двойственный характер данного вопроса не ускользнул от г-на Фернея. Он прекрасно понял, что принципы 1789 года относятся не только и исключительно к сфере научного рассмотрения; что они являются не только более или менее верными учениями, но и социальными фактами, взаимосвязанными со всем нашим национальным развитием в течение века. Напрасно наука, совершенно справедливо отмечает он, пытается подорвать принципы 1789 года. Задачей современников должен быть трепетный сбор среди наследия Революции этих неоценимых сокровищ патриотической веры, преданности общему делу, национальной солидарности, которые наши отцы вложили туда в качестве примера своим потомкам. Тем не менее в соответствии с заглавием этого труда, он анализирует их главным образом как ученый, и

именно поэтому его выводы могли показаться чересчур строгими некоторым критикам.

Дело в том, что деятели Революции не единственные, кто оказывается затронут его книгой; мы ощущаем на каждой странице по тону полемики, что противники, на которых он обрушивается, не такие древние, как это могло показаться с первого раза, и что они еще не успели все стать принадлежностью истории. Действительно, попробуйте мысленно отделить принципы 1789 года от обстоятельств времени и места, в которых они были созданы, выделите их общий смысл, и вы увидите, что он еще вдохновляет большую часть французских моралистов и экономистов. Верно, что многие из них протестуют против подобного сближения; они отказываются от своих учителей, но это лишь потому, что они являются непоследовательными или неблагодарными учениками. В действительности те и другие низводят социальную науку до простого идеологического анализа. Они отталкиваются от абстрактной концепции индивида в себе и развивают ее. Исходя из понятия полностью автономного индивида, зависящего лишь от самого себя, не имеющего ни прошлого, ни социальной среды, они задают себе вопрос и пытаются ответить на него путем примерно следующего рассуждения: каким образом такой индивид должен вести себя в экономической или нравственной жизни.

Однако, как показывает наш автор, подобный метод не может дать объективных результатов. Действуя таким образом, можно связать друг с другом понятия, но нельзя надеяться, что подобная система будет выражать реальные отношения между вещами, поскольку понимаемый таким образом индивид в реальности не существует. Настоящий человек не имеет ничего общего с этим абстрактным существом, он является частью определенного времени и определенной страны, у него есть мысли и чувства, которые исходят не от него, но от его окружения; у него есть предрассудки и верования; он подчинен правилам, созданным не им, но которые он тем не менее соблюдает; у него есть самые разные стремления и много других потребностей, кроме как обеспечивать свои экономические расходы, и все эти разнородные побудительные мотивы переплетаются так, что чаще всего бывает нелегко различить их и выделить роль каждого из них. Нам ответят, что любая наука живет абстракциями, что, несомненно, реальный и полноценный человек не является просто изолированной и эгоистической индивидуальностью, но что мы можем условиться о том, чтобы изучать его исключительно с этой точки зрения. Конечно, однако, для того, чтобы результат такого исследования мог иметь какую-то ценность, надо чтобы абстракция была сконструирована экспериментально. Надо было бы установить с помощью наблюдения, — если не для всех социальных типов, то, по крайней мере, для того, к которому принадлежим мы, — каковы основные виды деятельности, управляющие экономическим и моральным поведением человека; затем выделить среди них с помощью соответствующих экспериментов те, которые соответствуют эгоистической

стороне нашей натуры. Таким образом, мы получим по-настоящему адекватное понятие того, что экономисты называют индивидом, того, что моралисты называют личностью, и той сферы деятельности, которая ему свойственна, мы сможем изучить его и, определив, чем он является, начать искать, чем он должен быть. Но не так действуют наши теоретики. Они выстраивают сразу и целиком ту концепцию индивида, которая в действительности может быть сформирована лишь в результате очень кропотливого анализа, в которую уже предположительно включены научные усилия; они видят в ней одно из тех очень простых, очевидных понятий, которые ученый постулирует без доказательств и справедливость которого любой легко может доказать, посмотрев на самого себя и не прибегая ни к какой иной методике. Иными словами, это понятие может иметь лишь очень субъективное значение.

Эта методическая ошибка порождает следующую, относящуюся к доктрине, и на этот раз гораздо более серьезную. Если действовать тщательно, необходимость чего мы только что доказали, мы констатируем, что та область, где индивид не зависит ни от чего, в действительности крайне ограничена. Напротив, если начать с предположения, как это делают моралисты и экономисты данной школы, что проблема решена, это будет означать исходную веру в то, что эта незначительная часть человека и есть весь человек. Именно в этом, говоря откровенно, заключается основная идея всех этих систем. Если мы не считаем необходимым прибегать к экспериментам, к анализу, о которых мы упоминали, для того чтобы изолировать эту область человеческой души от других областей, это означает, что мы принимаем за постулат, что вне этой области ничего существенного нет. Вот откуда идет непримиримый индивидуализм, являющийся общим предметом веры всех этих мыслителей. Этот индивидуализм никогда не был доказан и не может быть доказан. Никогда не было продемонстрировано ни каким-либо частным случаем, ни настоящим экспериментальным сравнением, что правила и виды деятельности, преобладающие и управляющие нашей юридической, моральной и экономической жизнью, не имели иной цели и иного оправдания, нежели материальное и моральное благосостояние индивидов. И тем не менее – это аксиома, догмат веры или, если использовать слово, которым любят пользоваться экономисты, хотя оно имеет не совсем научный оттенок, *ортодоксия*. Но если это действительно так, становится совершенно невозможно реинтегрировать человека в социальную среду, частью которой он тем не менее является. Если человек все же представляет собой единое целое, существо, обладающее личностью и эгоистичное – будь то моральный или материальный эгоизм, – если у него нет иной цели, нежели развитие своей личности (Кант) или удовлетворение своих потребностей ценой минимальных усилий (Бастиа), то общество предстает как нечто противоестественное, как насилие по отношению к нашим основным склонностям. Руссо признается в этом или скорее провозглашает это; Бастиа оспаривает Руссо,

однако их несогласие является мнимым. И тот, и другой на самом деле едины во взгляде на общество, видя в том, каковым оно является в реальности со своими традициями, унаследованными предрассудками, ограничениями, которое оно накладывает на индивида, оказывая на него давление через общественное мнение, нравы, обычаи, законы и т.п., нечто неестественное, искусственное, чудовищное. Без сомнения, говорят наши экономисты, человек естественным образом создан для общественной жизни, но при этом они подразумевают: для общественной жизни, совершенно иной, нежели та, которую мы наблюдаем, в которой не должно быть места традициям, прошлому, где каждый должен жить у себя, не заботясь о других, где общественные действия возможны только в защиту отдельного индивида от незаконного вмешательства его соседа и т.д. Что же касается общества в том виде, в каком оно сложилось исторически, то, с их точки зрения, оно является продуктом давления, военной машины, направленной против индивидов, остатком варварства, которое держится лишь силой предрассудков и которому рано или поздно суждено исчезнуть¹. Руссо никогда не утверждал ничего иного.

Такова двойная ошибка, на которую очень смело указал г-н Ферней и против которой он выступил. Я говорю, что для этого понадобилась некоторая смелость, поскольку это означало восстать против мнения, которое, хотя и теряет почву, однако остается еще очень широко распространенным во Франции. В нем присутствует тот образ видения и восприятия социальных явлений, который наше, исключительно литературное, образование глубоко впечатало в сознание людей. Чисто эстетическая культура не предоставляет сознанию непосредственного контакта с действительностью, так чтобы оно могло составить себе об этой действительности достаточно адекватное представление. Вовсе не знакомство с шедеврами классической литературы позволяет нам ощутить органическое развитие общества, зависимость, в которой мы находимся от предыдущих поколений и от самого разного рода социальных кругов, которые нас окружают. Эти многочисленные связи, которые связывают нас друг с другом и с группой, к которой мы принадлежим, не настолько поверхностны, чтобы их можно было заметить, обладая не слишком развитым вкусом. Таким образом, если мы не получили иного образования, мы неизбежно склонны отрицать их существование, т.е. видеть в индивиде независимую силу, принадлежащую лишь самой себя, а в обществе – простое соединение всех этих независимых сил. Поэтому всякий, кто выступает против этого поверхностного и упрощенческого подхода и решается напомнить, каково истинное место индивида в обществе, сталкивается с чувствами и предрассудками, которые до сих пор очень живучи. Поскольку подобная концепция коллективной жизни не сводится к одной из тех ясных теоретических схем, которые так любит наша французская душа, мы считаем, что

¹ См., в частности: [2].

полностью разделяемся с ней, когда презрительно определяем ее как завезенную из Германии. Невозможно доказывать, что сфера общественной деятельности расширяется по мере развития общества, без того чтобы тебя не обвинили в государственном социализме и не превратили во врага свободы. Конечно, даже по этому вопросу наш нрав меняется, и мы по-немногу избавляемся от этого узкого и лишенного благородства индивидуализма. Однако это возвратное движение только начинается. И книга г-на Фернея, мы надеемся, будет способствовать его ускорению. В ней чувствуется такая искренность, такая серьезность убеждения, что вряд ли они не затронут читателя.

Что касается второго из вопросов, затронутых в «Принципах 1789 года», то его исследование показалось нам менее полным и глубоким. Полностью признавая, как мы уже говорили, законность обеих точек зрения, он подошел к идеям Революции в основном как к теории общества, а не как к социальному факту. Похоже, он не увидел ничего особенного в революционном духе, кроме непомерного вкуса к абсолютному, который объясним с точки зрения исключительных обстоятельств, в которых тогда находилась Франция. Однако этот вкус к абсолютному не является особенностью Революции, он присутствует во все созидующие эпохи, во все века новой и дерзкой веры. Г-н Ферней знает об этом и сам говорит об этом в своей книге; каждый раз, когда мы принимаемся за какое-нибудь великое предприятие, нам приятно думать, что мы работаем для вечности. Таким образом, по этой манере можно судить лишь о самом общем характере знаменитых принципов, а именно – об их категоричной и абсолютной форме. Все, что в них есть особенного и своеобразного, остается необъясненным. Впрочем, они пережили свою эпоху и распространились далеко за пределы страны, где они возникли. Значительная часть Европы верила в них и верит до сих пор. Значит, они зависят не от случайных и местных обстоятельств, но от какого-то общего изменения, произошедшего в структуре европейских обществ.

Только когда мы будем точно знать, в чем заключается это изменение, мы сможем дать окончательную оценку принципам 1789 года и сказать, являются ли они патологическим феноменом или, напротив, представляют собой всего лишь необходимую трансформацию нашего общественного сознания. Только тогда мы сможем ответить и на другой вопрос: каковы судьбы революционной религии? Чем она призвана стать? Конечно, это серьезная проблема, и мы находим совершенно естественным, что она привлекла внимание писателя, которого заботит будущее его родины. И в самом деле, нет вопроса, который в большей степени заслуживал бы внимания законодателей и государственных деятелей. Не протекают ли все трудности, с которыми сталкиваются народы в настоящее время, от того, что нам трудно приспособить традиционную структуру обществ к этим новым и не осознаваемым ими самими стремлениям, которые вот уже в течение века воздействуют на них? Но, повторяю еще раз,

чтобы понять, в чем суть этих стремлений и каков их источник, недостаточно размышлять над формулировками, которые выражают их в сознании, поскольку нет ничего менее надежного, чем точность этого выражения.

Надо, впрочем, добавить, что данный вопрос относится скорее к искусству политики, чем к общественной науке. Представляя публике книгу г-на Фернея, Альбер Сорель выразил некоторое беспокойство по поводу чрезмерных амбиций нашей молодой науки. — И что! — восклицает он, — для того, чтобы решить все эти проблемы, будет созван съезд социологов?! Подобных упреков заслуживали Сен-Симон или Конт, однако сегодня они не могут быть отнесены ни к кому. По мере того, как социология формируется, она все более четко отделяется от того, что называли (впрочем, не очень к месту) политическими науками, являющимися незаконными спекуляциями, наполовину теоретическими, наполовину практическими, наполовину наукой, наполовину искусством, которые иногда все еще ошибочно смешивают с социальной наукой. Последняя, как любая наука, изучает то, что есть, и то, что было, ищет описывающие их законы, однако она не интересуется будущим. Г-н Ферней, возможно, кое-где злоупотребил такими выражениями, как «социология допускает», «социология отвергает». Но это лишь ошибки в формулировках, которые мало отражают его мысль. Достаточно прочесть его главу об искусстве и науке, чтобы заметить, что он не смешивает их сферы. Практические трудности могут быть окончательно разрешены лишь путем практики, путем каждодневного опыта. Решение будет найдено вовсе не советом социологов, а самим обществом. Однако будет только польза от того, что кто-либо сведущий, как г-н Ферней, в результатах научных исследований, сосредоточит свои размышления на этих предметах; поэтому люди действия прочитают эту книгу с не меньшим интересом, чем люди науки.

Список литературы

1. *Ferneuil Th.* Les principes de 1789 et la science sociale. — P.: Hachette et cie, 1889. — 362 p.
 2. *Molinari G. de.* L'évolution politique et la révolution. — P.: Reinwald, 1884. — 511 p.
- Пер. с франц. *Е.Л. Ушковой*

РЕФЕРАТЫ

Ф. Штайнер

АЛЬТРУИЗМ, ЭГОИЗМ И ИНДИВИДУАЛИЗМ В ДЮРКГЕЙМОВСКОЙ ШКОЛЕ

В статье французского социолога Филиппа Штайнера (Центр социологических исследований, Сорбонна, Париж) речь идет об эволюции трактовки дилеммы альтруизм–эгоизм у Э. Дюркгейма, его предшественников и последователей, а также о противоположности позиций социологии и политэкономии в связи с данными понятиями.

В первой части статьи рассматриваются взгляды Сен-Симона и Конта на альтруизм и эгоизм. Тема эгоистического поведения начинает занимать большое место в общественной мысли с развитием капиталистической экономики, в основе которой лежит заинтересованное поведение индивидов, и появлением политэкономии как науки. В начале XIX в. во Франции наблюдается потребность в закреплении основ индустриального общества, и на волне развернувшейся критики политэкономии возникает социология.

Первоначально, в момент ознакомления Сен-Симона с политэкономией, общность интересов промышленников воспринимается им как «элемент, придающий им силу, а современному обществу – стабильность» [1, с. 37]. Впоследствии, с появлением работ Конта, взгляды Сен-Симона меняются: теперь он противопоставляет общность интересов и общность ценностей. Общество не может существовать без «общих моральных идей» [цит. по: 1, с. 38], а заинтересованность отныне рассматривается как угроза социальным связям, ассоциируется с эгоизмом, прогрессирующим в обществе, и разъединяет промышленников. То есть для Сен-Симона и Конта эгоизм как принцип поведения неспособен обеспечить стабильность индустриального общества. Соответственно, возникает потребность в моральном элементе, способном противостоять эгоизму, на роль которого предлагается филантропия.

Конт подхватывает тему морали. В его антропологии выделяются аффективное и рациональное начала в человеке, причем решающее значе-

ние в человеческой деятельности придается аффективному. Роль же эгоизма состоит в том, что он «позволяет индивиду стать автономным и поставить свои собственные цели» [1, с. 39]. В работе «Система позитивной политики» [8] противостояние эгоизма и альтруизма приобретает ранг фундаментальной политической проблемы. В перспективе Конт предвидит, что философия сердца, присущая женщине, и энергия пролетариата приведут к превосходству альтруизма над эгоизмом.

Спенсер также проявляет интерес к данной теме. Для него эгоизм составляет основу альтруизма, из которого тот черпает свои ресурсы. Спенсер выделяет неосознанный альтруизм родителей в отношении детей и полагает, что альтруизм в основном локализуется в рамках семьи и дружеских отношений.

Вторая часть статьи посвящена вкладу Э. Дюркгейма в рассмотрение проблем альтруизма–эгоизма и эволюции его взглядов на эти проблемы. В диссертации Дюркгейма «О разделении общественного труда» [2] эта тема присутствует обрывочно и не представлена в качестве четкой дилеммы. В заключении к диссертации эгоизм поочередно противопоставляется морали и солидарности, давлению общества и профессиональной морали. Начиная с этого периода сила, присущая группам, представлена как тормоз для индивидуального эгоизма. В шестой главе этой работы, посвященной развитию органической солидарности, Дюркгейм отталкивается от взглядов Г. Спенсера, изложенных в работе «Данные науки о нравственности» [6]. Дюркгейм не соглашается с идеей об альтруизме как высшей форме морали, исторически более поздней по сравнению с эгоизмом. Отвергая мысль о том, что общество создается из совокупности индивидов, он утверждает, что, напротив, индивид формируется обществом. Коллективное сознание гораздо более распространено в примитивных обществах, чем в современных, а индивидуальная составляющая там гораздо слабее, и, соответственно, основное место в них занимает альтруизм. При этом «альтруизм не предназначен стать, как того хочет Спенсер, своего рода приятным украшением нашей общественной жизни, но всегда будет его фундаментальной основой... Люди не могут жить вместе без взаимодействия и, следовательно, без того, чтобы идти на взаимные уступки...» [цит. по: 1, с. 41].

Далее автор статьи обращается к лекциям Дюркгейма 1898–1900 гг., в которых тот, с одной стороны, утверждает, что надо «дать возможность личным инициативам, эгоизму частных лиц стимулировать и возбуждать друг друга вместо того, чтобы их сдерживать» [цит. по: 1, с. 42], так как экономическая активность в современном обществе недостаточно отрегулирована. С другой стороны, Дюркгейм не видит в рынке саморегулирующую, сдерживающую силу, а в конкуренции – достаточный регулирующий механизм. Напротив, их способность возбуждать страсти приводит, по его мнению, к ситуации аномии. Следовательно, должны вступить в действие силы, ограничивающие эгоистический торговый ин-

терес. И в этом плане позиции социологии и политэкономии противоположно направлены. Здесь же Дюркгейм говорит, что «для сдерживания последствий индивидуального и общественного экономического эгоизма надо перейти к организации профессиональных объединений – единственной силы, способной породить дисциплину, вносящую мораль в общественную жизнь» [1, с. 44]. Упоминается и вероятность простой замены индивидуального эгоизма эгоизмом корпоративным или эгоизмом государства в виде деспотии. Дюркгейм подразумевает наличие социальных условий, препятствующих этому. Таковыми условиями являются профессиональные объединения, приобретающие в данном контексте, по мнению автора, политическую роль противовеса коллективной силе государства. Именно «из этого конфликта социальных сил рождаются индивидуальные свободы» [цит. по: 1, с. 45].

Следующей работой Дюркгейма, в которой более явно рассматривается вопрос эгоизма–альтруизма, является «Самоубийство» [3]. Эта тема проявляется не только в выделении в качестве двух из четырех типов самоубийства эгоистического и альтруистического, но и в том, что альтруизм становится предметом эмпирического исследования. Эгоизм рассматривается в этой работе как преувеличенный или чрезмерный индивидуализм. И эгоизм, как слишком слабая социальная интеграция, и альтруизм, как интеграция слишком сильная, приводят к двум типам самоубийства.

Обращаясь к более общим социальным проблемам, Дюркгейм задается вопросом, что мы узнаем о состоянии общества благодаря статистике и классификации самоубийств. Во-первых, то, что в современном западном обществе численно преобладает эгоистическое самоубийство. Во-вторых, Дюркгейм видит отныне общий феномен у истоков эгоизма и альтруизма: это индивидуализм, нарастающий в современном обществе. «Культ индивида... становится основной составляющей коллективного сознания в обществе органической солидарности, и этот культ порождает индивидуализм, а также альтруизм современных людей» [1, с. 47–48].

Обращение в этой работе к теме профессиональных объединений обусловлено сферой, в которой эта новая социальная группа действует – сферой трудовой деятельности, не охваченной ни государством, ни религией, ни семьей. Дюркгейм видит в них силу, способную обеспечить лучшую социальную интеграцию и, следовательно, предотвратить эгоистические, а также аномические самоубийства.

В лекциях о моральном воспитании (1902–1903) Дюркгейм возвращается к теме связи индивида с группой. Он отрицает моральную составляющую эгоистического поступка: это поступки, направленные на себя; они служат лишь для поддержания существования и в качестве таковых не имеют этической ценности. Альтруизм же рассматривается им как поступок, направленный на другого, или поступок с неличной целью. Следовательно, именно с альтруизмом связано моральное действие. Определение

этих понятий дается не с точки зрения удовольствия и страдания, а с точки зрения отношения к себе или к другому, что позволило употребить термины «заинтересованность» и «незаинтересованность».

В третьей части статьи автор рассматривает преломление этих понятий у учеников и последователей Дюркгейма. С. Бугле как и его учитель уделяет много внимания понятию индивидуализма и его социологическому фундаменту. Кроме того, подобно Дюркгейму, который видел в некоторых ситуациях переплетение мотивов эгоистического и альтруистического поведения, Бугле в своей лекции «Экономические ценности и идеальные ценности» [7] анализирует переплетение личного интереса и идеалов.

Хотя такие известные ученики Дюркгейма, как Ф. Симиан и М. Хальбвакс, обошли вниманием данную тему, М. Мосс внес большой вклад в ее развитие. В «Очерке о природе и функции жертвоприношения», написанном им совместно с А. Юбером (1899) [5], речь шла о функции жертвы как связующего звена между сакральным и мирским. Эта связь представлена как сочетание заинтересованности и незаинтересованности – понятий, которые Мосс употребляет вместо дюркгеймовских эгоизма и альтруизма. В «Опыте о даре» (1925) [4] отмечается и «добровольный, внешне свободный и бескорыстный, и тем не менее вынужденный и заинтересованный характер этих подношений» [цит. по: 1, с. 53]. В заключении к этой работе Мосс пишет: «...Общество приводит индивида в любопытное состояние духа, в котором смешиваются чувство его прав и другие, более чистые чувства: благотворительности, “социальной помощи”, солидарности» [цит. по: 1, с. 53].

Мосс внес оригинальный и значимый элемент в обсуждение темы альтруизма и эгоизма. Он не только показал – через концепцию даров и ответных даров – основу солидарности, но и на многочисленных примерах продемонстрировал, что эта практика присутствует в обществе с самого начала и до настоящего времени. Кроме того, Мосс сформулировал «правила, которым следуют люди, формирующие общественную составляющую с помощью этих систем даров и ответных даров: это знаменитые три обязанности давать, принимать и возвращать» [1, с. 54]. Наконец, вслед за Б. Малиновским Мосс обращал внимание, что как в архаичных, так и в современных обществах системы обмена дарами сосуществуют с системами торговых обменов.

Таким образом, пройдя путь от проблемы альтруизма–эгоизма к проблеме системы даров и ответных даров, социология развивала дискурс, противоположный политэкономии. Она показала «систему сделок, питающих солидарность между индивидами, которая представляет собой социальный товарообмен, отличный от рыночного товарообмена» [1, с. 55]. Автор видит позитивную роль социологической критики в утверждении иных, помимо сформулированных политэкономией, принципов поведения, которые напрасно и даже опасно было бы игнорировать. При выстраивании ряда: альтруизм, незаинтересованность, жертва, дар, символический обмен, – «выри-

совываются контуры целого континента практик внутри социального товарообмена, континента, в отношении которого политэкономика бессильна...» [1, с. 55]. Автор подчеркивает политический характер данной социологической традиции в ее противостоянии политэкономии.

Дюркгеймовский подход позволяет различать в альтруизме два основных типа поведения: повседневный альтруизм в рамках семьи и личных знакомств, существующий без организаций и специальных задач, и общественный альтруизм, который Дюркгейм называл «организованная коллективная благотворительность» [цит. по: 1, с. 56], действующий через ассоциации и прочие институты общества. Ведь если кто-то «страдает на расстоянии», то и альтруизм может действовать на расстоянии.

В заключение Штайнер приводит примеры организации систем на основе принципов альтруизма из жизни современного общества. Ричард Титмусс (1970-е годы) боролся в Великобритании за создание системы донорства крови на добровольческой бесплатной основе. В настоящее время острые дебаты вызывает необходимость формирования рынка человеческих органов для трансплантации. В то время как по этому вопросу предлагаются различные варианты рыночных микроструктур, Алвин Рот, экономист, специалист по теории игр и экспериментальной экономике, предложил механизм неожиданных форм обмена между донорами и получателями органов. В этой сложной социальной практике, внедряемой в настоящее время в виде эксперимента в штате Нью-Джерси, автор статьи видит новую форму органического альтруизма.

Список источников и литературы

Источник

1. *Steiner Ph.* Altruisme, égoïsme et individualisme dans l'Ecole durkheimienne // Archives européennes de sociologie. – Cambridge, 2009. – Т. 50, N 1. – P. 35–59.

Литература

2. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 216 с.
3. *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. – М.: Мысль, 1994. – 399 с.
4. *Мосс М.* Опыт о даре: Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисл., вступит. ст., комментарии А.Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – С. 134–285.
5. *Мосс М., Юбер А.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 9–106.
6. *Спенсер Г.* Научные основания нравственности: Данные науки о нравственности. – М.: ЛКИ, 2008. – 336 с.
7. *Bouglé C.* Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. – P.: Colin, 1922. – XV, 286 p.
8. *Comte A.* Système de politique positive: En 4 vol. – 5 e éd. – P.: Au siège de la société positiviste, 1929.

Е.Л. Ушкова

Х.-П. Мюллер

МОРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ИНДИВИДУАЛИЗМА Э. ДЮРКГЕЙМА

Ханс-Петер Мюллер (профессор социологии Университета им. Гумбольдта, Берлин, ФРГ) предпринимает попытку реинтерпретировать теорию общества Дюркгейма в свете его проекта моральной политики индивидуализма. По мысли Дюркгейма, успешная реализация этого проекта предполагала решение двух задач. Во-первых, научной – обоснования социологии как научной дисциплины и ее введения в университетский курс преподавания. Во-вторых, политической – прояснения социоструктурных, культурных и социоисторических условий, которые позволили бы всерьез говорить о новом понимании свободы и человеческого достоинства и прогнозировании его последствий для общественной жизни. Чтобы показать специфику трактовки Дюркгеймом морали индивидуализма, автор статьи сопоставляет ее с традиционными представлениями о социальном порядке.

Дюркгейм, уточняет автор, не считал себя политическим ученым. Центральное место в его размышлениях об общественном устройстве занимали не перспективы развития демократии, как некогда у его соотечественника А. де Токвиля, но опасность (также замеченная последним) поощрения эгоизма и его следствия – деспотизма. Интерес к социальной vitality, к ресурсам профессионализации и роли посреднических ассоциаций знаменовал переход от политической науки к социологии. Новая дисциплина значительное внимание уделяла методологическому инструментарию, исключавшему идеологическое, нормативное и вообще предвзятое рассмотрение социальных явлений.

И все же, полагает автор, концепция общества новой морали индивидуализма имела прямое родство с политической социологией Монтескье и Руссо и была, по сути, ее разновидностью. Это подтверждают политические суждения Дюркгейма, его видение «социальной связи» и, наконец, его социологический взгляд на *физику нравов и права*. Подчеркнутая политическая отстраненность служила ему прикрытием для реализации замысла социального реформирования. Однако сам замысел восходит к определенному типу политической логики. Пожалуй, менее всего он соотносится с традицией, восходящей к Макиавелли. Скорее, в нем можно

найти некоторые пересечения с «религиозным индивидуализмом» Августина, хотя, как известно, Дюркгейм был убежденным сторонником отделения церкви от государства. Ближе ему, наверное, были представления о «добродетельной жизни» и «желательных формах» политического порядка Аристотеля. В пользу этого предположения говорит неоярристотелевская версия моральной философии А. Макинтайра, рассуждающего о моральном кризисе и аномии модерна; о лишенном моральной опоры «бюрократическом индивидуализме» с его идеалами эффективности и пользы и высоким спросом на дизайнеров, терапевтов и менеджеров [6]. Вместе с тем не следует забывать и об общем критическом отношении Дюркгейма к спекулятивной философии, оптимистически надеющегося к тому же на благотворное действие «новой морали» [цит. по: 1, с. 232].

Ядро его социалистического проекта, верного идеалам «свободы, равенства, братства», составляла наука о морали, обогащенная социологической интуицией и нацеленная на познание не только структуры, условий и принципов функционирования общества, но и на содействие (пусть косвенное) моральной регенерации культуры. Выявление социальных патологий помогает прокладывать путь к определению норм и механизмов морального регулирования современного общественного организма. Однако конкретные предложения о реформировании – дело не науки, но политики. Социолог как наблюдатель и защитник идеи всеобщего блага может намечать контуры преобразования, давать дельные рекомендации. В этом состоит, в известном смысле, ответственность социальных ученых за участие в общественном «прогрессе».

В подходе Дюркгейма к социальной диагностике и терапии по принципу «признать зло – значит его устранить» угадывается преемственная связь с установками социально-технологической инженерии в духе Сен-Симона. Однако нормативные аргументы носят у него институциональный характер, охватывают обширное пространство эмпирического осуществления. Чем более масштабны социологические предложения по реформированию, тем выше степень свободы их общественной реализации. Речь идет о направлении социального развития как политическом ориентире, т.е. о «polity», а не о «polisy».

Требование детального анализа фактов Дюркгейм прилагает и к рассмотрению проблематики социального порядка. С одной стороны, в согласии с классической теорией договора о порядке отношений индивида и общества он рассуждает в модусе долженствования. С другой стороны, сама постановка вопроса касается *условий* совмещения сложной общественной системы с индивидуальной свободой, с моральной автономией. Чтобы найти наиболее благоприятный баланс таких условий, он радикально социологизирует вопрос, призывая к эмпирическим исследованиям социальной реальности [1, с. 235].

Размышление над парадоксом роста социальной взаимозависимости при углублении процессов дифференциации и индивидуализации и, соот-

ветственно, личностной автономии на фоне увеличения потенциала солидарности приводит его к неожиданному выводу. Причина парадокса – в специфике организации разделения труда. Понятия «разделение труда», «органическая солидарность», «моральный индивидуализм», взаимно дополняя друг друга, переплетаются в единой концептуальной сети. «Разделение труда ... служит базисом морального порядка», поскольку генерирует *нормальный образ действий* [5, с. 371].

Аномия возникает в результате разлада между социальной структурой общества и ее регламентирующим нормативным канонам. Следовательно, требованием момента является новая аранжировка механизмов регулирования, т.е. реформа моральной политики. В основе этой точки зрения лежит, по мнению автора, глубинное доверие к институциональному порядку Третьей республики, которую ученый, по-видимому, считал самой успешной из предшествующих форм организации французского общества. Дюркгейм не допускал мысли, что аномия может оказаться устойчивым состоянием, а не эпизодом перехода к более высокому типу кооперации.

В этом отношении его модель согласования процессов дифференциации / интеграции примыкает к еще одной традиционной ветви социальной мысли – британской, идущей от А. Смита и Г. Спенсера. Чуждой ему оставалась, пожалуй, лишь немецкая интеллектуальная линия критической дискуссии, ставившая во главу угла противоречивость тенденций разделения труда и классовой борьбы, социальной дифференциации и форм власти (на что указывал еще К. Маркс, а вслед за ним К. Бюхер, Г. Шмоллер и др.). Он избегал открыто антиномического рассмотрения реальности, веря в возможность спонтанного саморегулирования мира труда. В прогрессивном движении общества он видел только индивидов и граждан, но не классовых субъектов.

Тем не менее совершенно так же, как Маркс, Дюркгейм убежден в том, что кризисные времена показывают истинное лицо общества и открывают социальным наукам перспективу внятного объяснения способа его функционирования. Фиксируемый социологическим наблюдением факт социального кризиса должен стать поворотным пунктом выбора будущего политического управления: либо возвращения к «нормальности», соответственно, к лучшему варианту «общественного договора», либо падение в пропасть – хаос, противостояние, переворот.

Понимание последствий стремительного роста социальной аномии, которое подтвердил эмпирический анализ статистики самоубийств, существенно повлияло на решение Дюркгейма развивать проект моральной политики индивидуализма. Этим он обосновывал необходимость концептуального перехода к понятию «коллективные представления», которое в большей степени, чем понятие «коллективное сознание», отражает потенциал мироощущения «морального индивидуализма». Вместе с тем в «Разделении труда» заметно колебание в его методологической оценке. Мо-

ральный индивидуализм представляется Дюркгейму последним и высшим коллективным идеалом в современных обществах. В то же время радиус его охвата и моральная плотность общественной связи в данном состоянии очевидно ниже и уже по сравнению с традиционным коллективизмом. Кроме того, для Дюркгейма важен учет группового контекста при рассмотрении отношений между индивидом и обществом, ввиду опосредованного эффекта воздействия институциональных структур на жизнь индивидов. Пример такого подхода дает его исследование зависимости уровня и динамики самоубийств от групповых связей (семейных, религиозных и пр.).

Новые исследовательские установки позволили Дюркгейму глубже понять не только групповую структуру общества, но и выделить общие свойства пространства действия аномии, фундамент которого составляет абсолютный приоритет эгоизма. Изучение современной системы ценностей помогло также точнее определить роль религии в социальной жизни; показать, каким образом коллективные паттерны вносят вклад в социальную интеграцию и как они в процессе социализации и образования могут репродуцировать и порождать новые социальные представления.

В идейной логике трудов Дюркгейма автор не находит (в противовес мнению Дж. Александера и Ф. Смита) принципиального разрыва между ранним и поздним направлениями движения его мысли [2]. С самого начала своих поисков институциональной связи социального порядка и индивидуальной свободы значительное место он отводит религии. Теория служила ему аналитическим базисом для определения значения веры и морали в современном обществе. И вслед за «Элементарными формами...» он намеревался написать книгу под названием «Мораль», чему помешала его ранняя смерть [1, с. 241].

Если согласиться с данной перспективой рассмотрения его наследия, то его исследовательскую программу можно четко структурировать. Моральная политика индивидуализма предусматривала три среза концептуальной рефлексии: теорию социализации; институциональную теорию современной моральной системы; теорию религии и познания. Свой творческий путь он начинал с цикла лекций «Воспитание, мораль и общество». Стержневыми в них были темы долга и блага как основы всякой морали, также в архаических и традиционных системах [3]. Лишь в современности моральная политика индивидуализма требует «духа свободного испытания», неотделимого от автономии. Без критической позиции нет автономии, без автономии – индивидуалистической морали.

Дух дисциплины, причастность к группе и автономия являются теми предпосылками и социальными механизмами, которые формируют человеческое достоинство личности, солидарность (социальные чувства) и индивидуальность (уникальность). Именно эти черты определяют специфику индивидуалистической морали [цит. по: 1, с. 242].

Наконец, в исследованиях *элементарных форм религии* Дюркгейм наметил контуры всеобщей теории взаимосвязи религии и познания, простирающейся от простейших верований наподобие тотемизма до современных мировых религий. Изучение религиозной системы ценностей предполагает ее рассмотрение как конститутивного мира отношений; как системы когнитивной классификации; как эвальноативного учения о морали; как знания экспрессивных ритуалов. В религиозном опыте выражается глубинное измерение социальной жизни. Весьма далеко от этого отстоит иллюзия, будто в ее доктринах содержится нечто вечное, изначально присущее природе человека – потребность в сообществе, поиск смысла, склонность к идеализации, стремление к трансцендентному.

Дюркгеймовская концепция социализации с ее тремя элементами морали (обязанность, благо и рефлексия), тремя так называемыми процессами образования (дух дисциплины, присоединение к группе и автономия) и механизмом, определяющим посредническую роль морали – интернализацией, проясняет условия и процессы морального развития личности. Описанию моральной структуры общества посвящена его работа «Физика нравов и права» [4]. Основополагающим здесь является различие между универсальными правилами (долг человека перед самим собой и перед человечеством в целом) и партикулярными правилами (семейная мораль и гражданская мораль). В «Элементарных формах», помимо анализа религиозных компонентов общественной и индивидуальной жизни – представлений и ритуалов – речь идет о механизмах культурной креативности: феномене коллективного воодушевления (*Effervescenz*), питающего новые идеи и идеалы.

Все в совокупности образует почву моральной политики индивидуализма. Социальный резонанс, вызываемый индивидуализмом, зависит от того, происходит ли он из состояния аномии или из динамического и справедливого социального порядка. Отличия составляют три свойства: 1) интеллектуализм, который ведет к свободе мысли, но все же предусматривает консенсус критических оценок; 2) социальная кооперация, которая создает необходимую общность идей и чувств, накапливаемых в «культе индивидуализма»; 3) «святость личности», которая воспринимается и в ритуальном значении слова, в смысле трансцендентного величия. Такое понимание морали подразумевает не просто гигиеническую дисциплину или мудрую экономию существования, но религию, в которой человек одновременно и верующий, и Бог. Права человека и гражданина как секулярный коллективный идеал цементируют гражданскую религию.

Важнейшую заслугу Дюркгейма автор видит в том, что намеченная им перспектива социального порядка находит все более полное выражение в современных общественных отношениях, под воздействием глобализации и европеизации. Уже в свое время он задумывался над тем, как можно перейти от локального «европейского» к «мировому сообществу», которое, если следовать его принципам, должно было стать больше чем миро-

вым рынком и мировой культурой («коммуникативной доступностью»). Но возникает вопрос, заключает Мюллер свою обзорную реконструкцию общественной позиции Дюркгейма, каким должен быть глобальный политический порядок, чтобы сохранялся шанс реализации моральной политики индивидуализма?

Список источников и литературы

Источник

1. *Müller H.-P.* Emile Durkheims Moralpolitik des Individualismus // *Berliner J. für Soziologie.* – Wiesbaden, 2009. – Jg. 19, H. 2. – S. 227–247.

Литература

2. *Alexander J.C., Smith Ph.* The Cambridge companion to Emile Durkheim. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – XVI, 426 p.
3. *Durkheim E.* Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne, 1902–1903. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. – 338 S.
4. *Durkheim E.* Physik der Sitten und des Rechts: Vorlesungen zur Soziologie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. – 351 S.
5. *Durkheim E.* Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. – Frankfurt a. M., 1988. – 544 S.
6. *MacIntyre A.* After virtue. – Notre Dame (IN): Univ. of Notre Dame press, 1984. – XI, 286 p.

Л.В. Гирко

М. Бетц

**ЧТО СОЦИОЛОГИ МОГУТ СКАЗАТЬ О МОРАЛИ?
ПОЛЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ И ИХ ТРЕБОВАНИЯ
МОРАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ**

Михаэль Бетц (научный сотрудник социологического факультета Университета им. Фридриха Шиллера в Йене, ФРГ) делится своими размышлениями о социологическом смысле морали и о значимости эмпирических исследований морали для современной теории общества. По Дюркгейму, общую постановку проблемы которого автор разделяет, «мораль» как форма смысла непосредственно касается условий взаимосвязи индивида и общества. Следовательно, индивидуальное «моральное суждение» (в определении психологии развития) и социальная «моральная коммуникация» (в определении конверсационного анализа) могут рассматриваться в качестве наблюдаемых форматов морального смысла. Эти логические допущения расширяют возможности, на взгляд автора, содержательных интерпретаций отношений моральной компетенции и общественной практики. Особый интерес в данной перспективе вызывает выявление зависимости между уровнем компетенции (признаками которой служат «соблюдение правил», «перспектива восприятия другого», «социальное поведение») и такими коммуникативными практиками, как «скандал», «конфликт» и «социальное поле».

Выход в свет сборника статей Н. Лумана «Мораль и общество» (2008) дал повод еще раз задуматься о невнимании социологов к моральной тематике [3]. Любая попытка взвешенного суждения о ней как о культурном феномене кажется невыполнимой, даже 100-летие спустя после Ницше. Предостережение, высказанное на этот счет Луманом, вытекает из проверенной на опыте, известной точки зрения, что морализирующая коммуникация в ситуациях конфликтов лишь повышает их накал [4, с. 41]. Оно, однако, вовсе не означает огульного недоверия к вопросам справедливости, прав человека или конформного поведения. Чтобы оценить, как обстоит дело с «моралью общества», какие функциональные и дисфункциональные последствия она вызывает и какие моральные обязательства

ввиду этого накладывает на социологию, нужны, на взгляд автора, некоторые понятийные уточнения. Следует определить, в каком смысле некоторые социальные феномены относят к разряду «моральных» и существует ли необходимая связь между различными социологическими аспектами морали?

Согласно Бетцу, признанными являются три социально-теоретических подхода к определению морали. Один, идущий от практики экономических отношений, касается так называемых «социальных вопросов», вызванных проблемами *распределения ресурсов*. Его защищает теория рационального выбора (Дж. Хоманс, М. Олсон, Р. Аксельрод, М. Хоркхаймер, М. Вальцер) [1, с. 250]. Из дивергенции частного и общего понятий рациональности и справедливости ее адепты дают свой социологический диагноз времени. Экономическую рациональность капиталистической системы можно с равным успехом критиковать как с позиции насущных потребностей жизненного мира, так и с общественно-нормативной позиции социальной безответственности индивидуальных стратегий максимизации пользы. Другой, «нормативный» подход к морали (А. Хоннет, Ч. Тейлор, Ю. Хабермас, А. Макинтайр, Р. Белла, П. Селзник), возникший в русле социологического осмысления «норм и ценностей», ставит в центр обсуждения *принципы совместной жизни*. Конкурирующие ценностные образцы под влиянием отношений власти расшатывают нравственные устои, что приводит к коррупции, конфликтам и массовому насилию и остро ставит проблему социальной интеграции [1, с. 250].

В отличие от марксистской традиции открытой критической оценки общественных отношений, оба обозначенные выше направления уходят от эмпирики конкретных моральных суждений, тяготеют к абстрактным обобщениям. Наряду с этими тематически классическими трактовками морали существует также распространенный подход, развиваемый в рамках конверсационного анализа, для сторонников которого важно наблюдать феноменологию морали как *смысловой конструкции самой практики* (Й. Бергман, Т. Лукман, М. Файн, Н. Луман) [1, с. 51]. Обширный исследовательский ландшафт представляет самые разнообразные способы подобного конструирования. Предметом изучения становится здесь коммуникативная модель морали, анализирующая, преимущественно, различные виды неодобрения – упреки, жалобы, ожесточение или негодование. Вместе с тем подобные формы коммуникативных проявлений моральных установок можно идентифицировать независимо от конкретного содержания и, следовательно, описывать безоценочно. Согласно Луману, мораль играет роль коммуникативного кода, основу которого составляет приписывание значений внимания / невнимания. В данном случае мораль – строго социологически – причисляется к социальным фактам, как бы представляя «сторону общества».

В целях систематики к данному подходу автор присоединяет также психолого-педагогические толкования морали, заложенные традицией,

близкой к психологии развития (Ж. Пиаже, Л. Кольберг). К ней же примыкают и исследования проблем социализации в социологии и педагогике (Р. Дёберт, Г. Линд и др.) [1, с. 251]. Они, наоборот, подчеркивают *индивидуальную способность морального суждения* и таким образом переносят область моральных определений на «сторону индивида».

Недостаток этой позиции автор усматривает в том, что она не учитывает субстанциональное содержание моральных суждений. Ее приверженцев интересуют скорее фигуры обоснования моральных решений и выводимый из них когнитивный уровень. Смысловая парадигма морали на свой манер оправдывает теоретическую дистанцию по отношению к конкретному содержанию, методически контролируемых пониманием моральных перспектив жизненного мира. Аморализм научного наблюдения компенсируется уверенностью в высоком уровне эмпирической восприимчивости. Однако в отличие от двух других упомянутых выше подходов, общественно-теоретические ориентиры многочисленных конструкций морального смысла неочевидны, по крайней мере на первый взгляд.

Чтобы их прояснить, следует для начала вернуться, предлагает автор, к социологическому понятию *функции морали* Э. Дюркгейма. В его представлении мораль является той силой, которая без принуждения вовлекает человека в коллективную деятельность, делает его «интегрированной частью целого». Она ответственна за обеспечение жизненно-практического единства человека и общества. Поэтому необходимо постоянно воссоздавать смысл этого единства. Однако в условиях разделения труда и «культы» автономного индивида добиться этого особенно трудно, поскольку сегодня невозможно просто «механически» дисциплинировать людей, принуждать к конформному поведению посредством репрессивного права. Они включаются в социальную жизнь «органически», каждый ради самого себя и, принимая взаимно ответственные роли, обретают свою индивидуальность. Успешность проекта развития личности становится, таким образом, моральным масштабом общественного порядка. И все же мораль остается в значительной мере *социальным* вектором индивида, поскольку и сейчас гарантом его внутреннего единства является устойчивая связь с социальным окружением. Моральный авторитет общества особенно ошутим там, где случаются кричащие отклонения в поведении и ущербные, патологические понятия о нравственности, дающие повод для наказания и открытого осуждения. Когда, в ходе общественных преобразований, моральная норма достигает состояния «аномии», рассуждения о нравственном долге вызывают скорее обратное, дисфункциональное действие.

В свете этой мысли Дюркгейма можно и случаи активной коммуникативной морализации расценивать как *дефицит морали*. Функция моральной рефлексии в кризисных социальных ситуациях состоит именно в том, чтобы оправдать значение индивидуальной позиции в общественном целом, так же как прояснить смысл общественной допустимости конкрет-

ного поведения. Разнородность опытов определения морали в социальных науках подводит к вопросу о возможности их синтеза. По прагматическим соображениям автор предлагает объединить базовые понятия социологических и психологических исследований морали в рамках смыслового подхода. Это поможет, по его мнению, найти новые аналитические средства для прояснения моральных импликаций социального неравенства и коллективных идентичностей. Создание комплекса дисциплинарных исследований будет также хорошим поводом обсудить специфику моральной компетенции самой социологии.

Сначала, по логике автора, следует объяснить, служит ли моральный смысл «компасом» для выбора конкретных правил поведения или воспринимается как результат генетического взаимодействия? Возник ли он, став социальной иммунной системой, вследствие бдительной заботы общества о возмездии (Луман) или является отражением антропологически заложенной потребности в трансцендировании (Лукман) [цит. по: 1, с. 253]?

Поскольку субстанциональное отождествление морали с конкретными нравами, ценностями или нормативными претензиями уходит в прошлое, о ней (как о критерии наблюдения и преодоления несогласованности индивидуальных ожиданий и коллективной практики) можно судить в равной мере и в коммуникативном ключе, и в психо-когнитивном ключе. Достаточно специально оговорить методологические различия в истолковании морального смысла. До морализации дело доходит тогда, когда появляется (внутрикоммуникативная) проблема жесткого размежевания между отдельным моральным суждением и *фикцией* единства частного и общего социального смысла. Тот, кто не принимает те или иные общественные стандарты, обязан, по крайней мере логически, поддерживать идеализированные единства, иначе он подвергается опале.

Таким образом, моральный код совпадает с разграничением включения / исключения, внимания / невнимания. Конечно, он применим только в пределах (изменчивого) смыслового горизонта, который определяется самой коммуникативной ситуацией. Поэтому важнейшей задачей социологического исследования морали автор считает выявление структурных условий закрепления коммуникативного исключения (неприятия), например посредством стигматизации, санкций или социализации. Примерами, представляющими формы подобного закрепления, могут служить «скандал» и «конфликт», а также то, что Бурдьё назвал социальным полем – системой отношений, складывающихся под действием механизмов моральной дисфункции. Все эти виды столкновений на этической почве любопытны своим свойством *контрфактически* поддерживать общественное единство [2].

В схеме скандала всегда есть виноватый, которому окружающие приписывает моральный проступок. Возмущение здесь вызывает нарушение очевидных нормативных ожиданий. Провинившемуся достается при этом пассивная роль «козла отпущения». Всякое возражение и оправдание

бессмысленно именно потому, что только подтверждает типичность поступка. Нравственные акценты, таким образом, четко расставлены.

В конфликте, наоборот, симметричная ситуация, поскольку враждующие стороны чувствуют за собой моральное право на претензии. Предполагается, что противник дискредитирует именно ту нравственную норму, в соответствии с которой он выстраивает собственное поведение. Оппоненты апеллируют к одному и тому же общественному идеалу, обвиняя друг друга в его попрании. Действия противоборствующей стороны квалифицируются как в высшей степени аморальные, позволяющие оправдать применение любых средств воздействия. Морализация, таким образом, углубляет конфликт.

Однако чаще общественные конфликты остаются латентными. «Классовые противники», хотя риторически признают друг друга, тайне испытывают скорее презрение и чувство превосходства. «Моральный смысл» обнаруживает себя здесь исключительно в виде хитроумного маркирования общественного статуса, исподволь принижающего. Возникающие вследствие структурной моральной аномии линии напряжения образуют определенный контекст отношений – «социальное поле» [1, с. 255].

Независимо от того, осознаются ли приведенные примеры моральных столкновений как разновидности коммуникации – эти формы единства контр-позиций нужно, отмечает автор, учитывать в социологии морали. Социально выраженное этическое напряжение выдвигает моральные стандарты и воздействует через них на общие обязательства. «Чужим» (по Зиммелю) считают кого-то не потому, что он совершает неблагоприятные поступки, но потому, что он непричастен к тому глубинному состоянию солидарности, которое вырастает просто из симпатии подобных [цит. по: 1, с. 255–256].

Далее Бетц обращается к рассмотрению психо-когнитивной стороны морального смысла. Моральное содержание индивидуального поведения осознается, как правило, лишь тогда, когда возникают реальные трудности, некая моральная дилемма. Из (теоретически простого) различения добра и зла (эмпирически) вырастают структуры морального смысла. Исследования, ориентированные на психологию развития, позволяют эмпирически реконструировать разные уровни образования моральных суждений, их статистическое распределение и генезис. Исследования моральной социализации также нацелены на объяснение влияния социальных условий на развитие моральной способности суждения.

Чтобы связать социологическую постановку проблемы с психологической ее разработкой, следует, полагает автор, прежде всего найти ответ на следующий вопрос: как соотносится психическая компетенция с практическим единством индивида и общества. Можно ли из наблюдений фактического поведения и гипотез мотивации индивидуальных действий заключить о добрых или злокозненных намерениях? Верно ли, что люди с высоким уровнем морального суждения лучше остальных или, наоборот,

совершенно нормальный образ действий приобретает у них аморальный характер [1, с. 256]?

Намеченный план описания смысловых форм морали позволяет автору перейти к более детальному обоснованию связи общественной практики и требований моральной компетенции. Каждый социальный контекст, утверждает он, имеет особое, доминантное для него моральное содержание. Так, моральной доминантой плоскости интеракций будет, по-видимому, взаимность; на институциональной плоскости – исполнительность; на плоскости культуры – общезначимые ценностные ориентиры. Свой тезис он иллюстрирует примерами поведенческих ситуаций в игре, в любви и в стилях потребления. Их анализ дает ему основание сделать вывод о том, что для осмысленного участия в определенных общественных взаимодействиях необходимы такие виды моральной компетенции, как «знание правил», «восприятие перспективы другого» и «общественное поведение». Первый из них подразумевают все те социальные практики, которые базируются на определенных конститутивных правилах, четких нормативных ожиданиях и последовательном ролевом поведении (Э. Гидденс). Второй необходим во всех случаях межличностных интеракций, когда отношениям взаимности придается наибольшее значение (Дж.Г. Мид, А. Шюц). Третий важен там, где речь идет о социальном статусе и символическом капитале (Бурдьё).

Опираясь на эти выделенные фасеты моральной компетенции и шестиступенчатую шкалу уровней морального сознания Кольберга, автор устанавливает также корреляцию между ними и практическим контекстом социального поведения (отношение к закону, договору, общности, организации, искусству, политике, религии), для наглядного изображения которой составляет таблицу [см.: 1, с. 262]. Ее интерпретация показывает, например, что верхняя ступень морального суждения: «следовать правилу, дабы избежать самоосуждения» – достижима для немногих, и что она может быть релевантной, по-видимому, для наиболее ответственных общественных ролей – политических лидеров, религиозных деятелей, социальных мыслителей.

Итог умозаключений автора сводится к тому, что синтезированный смысловой подход к морали точнее улавливает смещения центра общественного внимания с субстанционального понимания морали (тематики прав человека, нравственной ответственности и социальной справедливости) к вопросам семантики и индивидуального восприятия. Под этим углом зрения, то, что социологи могут сказать о морали, распространяется и на соответствующие накопленные знания психологии, теории социализации, социологии культуры, конверсационного анализа и теории коммуникации. Поэтому вместо классических представлений методологического индивидуализма социологическая критика идеологии и общества должна была бы вновь вернуться к эмпирически содержательному генеалогическому пониманию морали.

Список источников и литературы

Источник

1. *Beetz M.* Was können Soziologen von Moral verstehen? Gesellschaftliche Praxisfelder und ihre moralischen Kompetenzerfordernisse // *Berliner J. für Soziologie.* – Wiesbaden, 2009. – Jg. 19, H. 2. – S. 248–267.

Литература

2. *Bourdieu P.* Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987. – 910 S.
3. *Luhmann N.* Die Moral der Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008. – 402 S.
4. *Luhmann N.* Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. – 73 S.

Л.В. Гирко

ИССЛЕДОВАНИЕ СТРАДАНИЯ И ЗЛА В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ДЮРКГЕЙМА (Сводный реферат)

Во введении к сборнику «Страдание и зло: Наследие Э. Дюркгейма: Эссе по случаю 90-летней годовщины со дня смерти Э. Дюркгейма», редакторы Уильям Пикеринг (Оксфордский университет, Великобритания) и Массимо Розати (Университет г. Салерно, Италия) утверждают, что страдание в его разнообразных формах всегда было интегральной частью человеческого существования [8]. В публичном дискурсе начала XXI в. страдание трактуется как выходящее за рамки «нормального», «повседневного», «домашнего», «институционального» [8, с. 3]. Темы, связанные со страданием, являются едва ли не основными в работе современных СМИ, не упускающих случая описать последствия геноцида, землетрясений, наводнений, голода, терроризма, гражданских и мировых войн, распространения СПИДа и т.п.

Между тем, как полагают авторы, в начале XX в. только М. Вебер, используя концепцию «теодицеи», изучал способы объяснения людьми факта страданий в рамках мировых религий. Последователь М. Вебера Л. фон Визе, отвечая на работу «Социология страданий» Ф. Мюллер-Лиера 1924 г. [см.: 12], писал, что вряд ли страдание может быть объектом изучения в социологии, поскольку оно напрямую связано с оценочными и исторически ограниченными суждениями [66], а также с философией и теологией. Однако, по мнению редакторов настоящего сборника, именно фон Визе поставил основные для современной социологии вопросы: может ли страдание быть объектом социологии и можно ли классифицировать страдания? Другим известным социологом, затронувшим эту проблему, был П.А. Сорокин. Он сформировался как ученый в эпоху социальных потрясений, поэтому в его работах подробно анализируются последствия войн, революций, голода и других явлений, связанных со страданиями отдельных людей и групп населения. В 1942 г. появилась его книга «Человек и общество в условиях бедствий» [65], однако, по мнению Пикеринга и Розати, эти идеи Сорокина не оказали существенного влияния на социологов [8, с. 4–5].

Может показаться, пишут авторы, что Э. Дюркгейм не интересовался данной проблемой, поскольку не оставил ни одной статьи, книги или очерка, в названии которых фигурировали бы слова «страдание» или «зло». Однако мораль и религия как социальные явления, социологическим анализом которых главным образом и занимался Э. Дюркгейм, неразрывно связаны с проблематикой страдания и зла. Я. Уилкинсон в опубликованной в 2005 г. книге «Страдание: Социологическое введение» [67] показал, что, вопреки распространенному мнению, классики социологии все же уделяли проблеме страдания достаточно внимания. Много работ на тему страдания, хотя и не социологических по своему характеру, появилось после Второй мировой войны. В наши дни социологических исследований этого феномена по-прежнему мало. Пикеринг и Розати отмечают работы П. Бурдые «Бремя мира: Социальное страдание в современном обществе» [23], Б. Мура «Размышления над причинами человеческого страдания...» [59], З. Баумана «Современность и Холокост» [20], книгу «Социальная теория после Холокоста» [64], а также исследование Л. Болтански «Отдаленное страдание, мораль, СМИ и политика» [22]. Авторы констатируют также существенные сдвиги в медицинской антропологии, где стали рассматриваться представления о здоровье, архаическая или примитивная медицина и описание и рационализация страдания в разных культурах.

Еще меньшее число исследований посвящено проблематике зла. Наиболее известный подход к социологическому пониманию зла принадлежит Дж. Александру [13], который, опираясь на идеи Дюркгейма и свою «сильную программу культурной социологии», анализирует социально-культурные репрезентации страдания и зла. Тем не менее редакторы сборника уверены, что страдание и зло может быть изучено с позиции социологии [8, с. 6–7].

Задаваясь вопросом о том, почему подобные исследования продвигаются столь медленно, авторы предисловия называют несколько причин: 1) трудоемкость исследования: существует большое разнообразие явлений и форм страдания и зла, но при этом отсутствуют их классификации; 2) страдание и зло касаются таких сторон жизни, которые не каждый ученый согласится изучать; 3) денежные гранты выдаются на исследования, тематика которых не связана с такими трудными в политическом и моральном отношениях проблемами. Трудности формирования социологии страдания и зла во многом обусловлены спецификой предмета исследования: ведь часто то, как люди определяют страдание и зло, связано с обвинением сторон, участвующих в конфликтах, войнах, катастрофах разного вида. Социолог же обязан сохранять нейтральность. Психологи в этом отношении находятся в более выгодном положении, поскольку постигают страдание и зло в качестве индивидуальных эмоций, совмещающих в себе физические и ментальные компоненты. Социолог же должен стремиться изучать эти явления как преимущественно социальные образования, как

социальные факты или коллективные представления (например, как способы управления страданием либо представления о страданиях в процессе социализации). Кроме того, связь между страданием и злом не является очевидной. Зло часто является интерпретацией страдания, а страдание нередко рассматривается как эмпирический, наблюдаемый феномен. Социолог не рассматривает вопрос о том, существуют ли боги на самом деле, он наблюдает поведение людей, которые верят в этих богов. Также и зло в качестве реальной силы не может быть предметом социологии. Именно верования людей относительно зла, его персонификации и их влияние на общество в действительности являются социологическими вопросами [8, с. 7].

Авторы считают неудивительным значительный вклад в разработку этой проблематики французских исследователей, у которых ключевым словом было «зло» (*mal*). Во французском языке это слово является многозначным: зло, болезнь, боль, вред, страдание, неудача. Главное, что в нем совмещаются понятия страдания и зла. Зло, с точки зрения Пикеринга и Розати, является метафизическим и теологическим понятием, иногда связанным с темой греха. А страдание, по контрасту, связано с болью, физической и ментальной. *Souffrance* (фр. – страдание) является более пространственным словом, но оно практически не встречается в текстах по исследуемой теме. Найти точный английский эквивалент французскому *mal* довольно сложно; нередко более адекватным переводом слова *mal* является не зло, а болезнь [8, с. 8–9].

В первую часть сборника его редакторы включили работы, связанные с анализом значений страдания и зла в работах Дюркгейма. В своем очерке «Размышления о смерти Э. Дюркгейма» У. Пикеринг предвзвешивает рассмотрение научной проблемы страдания размышлениями о стиле жизни самого Дюркгейма и о некоторых событиях, которые предшествовали кончине французского социолога [7]. Не было ни одного комментатора, который бы не упоминал о тяжелом воздействии на Дюркгейма смерти его сына Андре, многообещающего интеллектуального наследника своего отца. Отсюда распространенные утверждения, что Дюркгейм умер, не перенеся тяжесть утраты. В этом были убеждены даже члены его семьи, об этом писали его ближайшие друзья, хотя отмечали при этом, что Дюркгейм демонстрировал удивительную стойкость и мужество [26; 57]. Дюркгейм был самоотверженно работающим университетским преподавателем и администратором. Кроме того, во время Первой мировой войны он помогал правительству в качестве пропагандиста, а также ездил в расположение французских частей. Практически все биографы Дюркгейма свидетельствуют о том, что он страдал от определенной формы депрессии, однако это не мешало ему интенсивно работать вплоть до последних дней [7, с. 14–19].

По замечанию Пикеринга, в тяжелые минуты многие люди находят утешение в религии. Дюркгейм же, несмотря на то, что интерес к религии входил в число его основных научных интересов, был атеистом или, по

крайней мере, агностиком. Возможно, он страдал «творческим неврозом» [61, с. 92], что позволяло ему преодолевать трудности психологического и социального характера [7, с. 22–23]. Несмотря на то, что причина смерти Дюркгейма так и не установлена, некоторые особенности личной жизни французского социолога необходимо раскрыть, полагает Пикеринг. Дюркгейм был чрезвычайно сложной личностью, беспокойным, эмоциональным и тонко чувствующим человеком; именно такой характер скрывался за аскетизмом и строгостью академического ученого. Он стал свидетелем чудовищных бедствий, которые пришли с Первой мировой войной. Поэтому неудивительно, что в его работах встречались рассуждения о страдании и зле в связи с проблемами морали, религии, самоубийства, аномии, хотя их автор и называл себя оптимистом [7, с. 25–26].

Софи Янкеlevич (Университет Сержи-Понтуаз, Франция) в статье «“Самоубийство” и психологическое страдание» показывает стремление Дюркгейма «лечить» социальное зло посредством направленной реорганизации, основанной на функционировании корректирующих социальных институтов (например, образования) [3]. Эти институты способны обеспечить нормы и идеалы в контексте новых моральных тенденций. По замечанию Янкеlevич, социолога часто представляют как своего рода врача, который нацелен не на отдельного индивида, а на реальность *sui generis* – общество в целом. Страдания социального целого поэтому не сводимы к его отдельным компонентам. Например, рост самоубийств является наиболее очевидным симптомом «болезни», поразившей общество в целом, хотя по сути страдают отдельные индивиды: «его страдания становятся их страданием. Поскольку это единое целое, то болезнь, от которой оно страдает, связана с его частями» [36, с. 229]. Отсюда Янкеlevич делает основной вывод: индивидуальные страдания трактуются Дюркгеймом как следствие социального неблагополучия, коллективных страданий [3, с. 31–32].

Автор подробно останавливается на определении Дюркгеймом самоубийства, аномии, патологических форм разделения труда. Дюркгейм выделяет побуждающие к самоубийству социальные тренды, обуславливающих действия индивидов, возможно, этого не осознающих. Альтруизм, эгоизм и аномия (в соответствии с типами самоубийства) производят «активное отречение», «безвольную меланхолию» и «возрастающую усталость или истощение», – коллективные тенденции, которые «проникая в индивидов, побуждают их убить себя» [36, с. 336]. Дюркгейм констатирует, что описанный им рост самоубийств является патологическим и указывает на состояние аномии, которое является состоянием анархии, деморализации и разрегулированности в коллективной жизни. Жажда приобретений, следование индивидуальным интересам без всяких ограничений и моральной регуляции ведет к состоянию общества, где царит война всех против всех, а в итоге правит сильнейший [3, с. 33].

Спустя 30 лет появилось исследование М. Хальбвакса о самоубийстве [см.: 49], где констатируется усложнение человеческих отношений в

современных урбанизированных обществах, когда интенсификация межличностных контактов увеличивает страдания, фрустрацию, соперничество и ослабляет коллективные чувства. Хальбвакс не ставит такого диагноза, как «аномия», тогда как Дюркгейм диагностирует переходное состояние общества от традиционного к современному, когда разрушается традиционная картина мира, вследствие чего дают о себе знать патологические явления. По мнению Янкелевич, для того, чтобы оценить количество страданий в определенный период, необходимо понять, чувствуют ли люди удовлетворение, находясь в этом обществе. Она видит в понятии аномии ностальгию по традиционному обществу, тоску по тем временам, когда не было кризисов и резких перемен и существовали ценности, способные ограничивать людей в их индивидуальных стремлениях. Автор подчеркивает, что аномия у Дюркгейма выступает двусмысленным понятием, она означает безнормность, беспорядок, но может ли она служить объяснительным понятием при изучении роста самоубийств? Опираясь на работу Хальбвакса, автор полагает, что Дюркгейм, рассматривая рост самоубийств с точки зрения нормы и патологии, дает скрытую оценку этим явлениям, поскольку фактически рассуждает о том, какая терапия годится для больного общества [3, с. 33–36].

Только эгоистические и аномические типы самоубийства Дюркгейм называет патологическими; при этом, следуя правилам своего метода, он старается избегать рассмотрения субъективных мотивов самоубийства. Но все же описывает чувства, предшествующие самоубийству, например, эгоистическому: такой индивид печален и для него в мире нет ничего реального, кроме его индивидуального существования [36, с. 243]. Эгоистическое самоубийство совершается потому, что коллективная жизнь теряет для индивида смысл, в то время как альтруистическое самоубийство происходит, когда вкладывает свою энергию в групповую жизнь, в идеалы, в Бога, так что его поступок не является в полном смысле самоубийством [27, с. 226]. Для Дюркгейма самоубийство происходит вследствие несчастья, постигающего человека в современном обществе, где процветает индивидуализм, эгоистические стремления, где ослабляется нормативная система. Автор пытается реконструировать мотивы индивидов, совершающих самоубийства, на основе текстов Дюркгейма, на основе его представлений о роли Я в современном обществе, отношений с другими и смыслов существования, о которых можно рассуждать с позиции социологии [3, с. 36–37].

Почему люди в современных обществах бывают несчастными и неудовлетворенными? Ослабление групповых норм и дезинтеграция групповых связей ведет к гипертрофии чувства индивидуализированного существования, индивидуальных амбиций желаний, и, следовательно, к ослаблению ограничений этих амбиций и желаний, что, по мысли Дюркгейма, может порождать эгоистические и аномические самоубийства. Французский социолог устанавливает связь между эгоизмом и аномией.

Он считает, что эгоист склонен к отклоняющемуся поведению, поскольку он отделяется от общества, а общество не обладает достаточной силой, чтобы управлять им [36, с. 226]. Дюркгейм употребляет в этом случае выражение *mal de l'infini* (фр. – бесконечная болезнь, зло) [36, с. 226], чтобы описать последствия аномии для индивидуального поведения, а также для характеристики эгоистического поведения. В первом случае индивид страдает от безграничности мечтаний, а во втором – от безграничности желаний. В обоих случаях, патологический характер обнаруживается в гипертрофии рефлексивного интеллекта как функции внутренней жизни эгоиста и гипертрофии чувствительности вследствие аномии [3, с. 38].

В трактовке Дюркгейма меланхолия сводится к депрессивному состоянию и называется *malaise d'être* (фр. – болезнь существования). В работе «Самоубийство» он ссылается на произведения Г. Флобера, А. де Мюссе и др. для описания этого состояния и связывает его с эгоистическими и аномическими самоубийствами. Эгоизм является смесью печали и непродуктивной праздности, чувства оставленности и пустоты, что порождает мысли о самоубийстве. По Дюркгейму, это закономерное следствие астении коллективной деятельности. Внутреннее состояние при аномии также является формой меланхолии, которая характеризуется усилением чувств раздражения, недовольства, болезненной тревоги, нетерпения, состояния постоянного возбуждения, неудовлетворенности. В целом эти эмоции характеризуют чувство одиночества, которое присуще жизни современного общества. Позднее М. Хальбвакс назовет болезненное чувство одиночества единственной причиной самоубийства, взяв за основу эгоистический тип самоубийства Дюркгейма [см.: 49, с. 321].

Показывая характер связи между индивидом и обществом и тот факт, что социальное целое несводимо к совокупности частей, Дюркгейм использует метафору «социальная ткань». Данная метафора характеризует полную, непрерывную социальную связь, коллективную жизнь, в которой могут образовываться бреши, когда одни элементы общества отделяются от других, противоречат им, создавая патологические состояния [36, с. 317]. Эволюция современного общества привела к тому, что ценностью стала индивидуальная личность. Болезнь общества – это разрыв социальной ткани, поэтому Дюркгейм говорит о необходимости восстановить разорванные связи, например посредством образовательных институтов. Именно индивидуализм таит опасности гипертрофии эгоистических желаний и амбиций и способствует разрыву социальной ткани [3, с. 42–44].

Работа «Самоубийство» представляет собой первое применение социологического метода Дюркгейма. Аномические и эгоистические самоубийства являются следствием того факта, что «общество недостаточно присутствует в индивидах» [36, с. 288], и объясняются аномией, т.е. определенным состоянием общества. Если человеческая природа демонстрирует действие социальных факторов, то надо понять, что она собой представляет, считает Янкевич. Человеческая природа нуждается в

образовании, поскольку только внутренняя моральная сила может регулировать порывы страстей. В данной работе Дюркгейм представляет модель двойственности человеческой природы, в которой существуют два измерения – индивидуальное и социальное. Каждый человек разрывается между этими двумя началами: «Общество имеет потребности, которые не являются нашими, индивидуальными» [36, с. 380]. Общество заставляет нас отказываться от личных, эгоистических стремлений посредством социализации и образования. Однако почему индивиды страдают и совершают самоубийства, когда общество налагает на них обязанности и сдерживает эгоизм и импульсивность? В чем причины «этих универсальных болезненных и хронических состояний»? [34]. Согласно представлениям Дюркгейма, эгоизм заложен в человеческой природе изначально. Французский социолог использует выражение Паскаля о том, что человек совмещает в себе ангела и демона, постоянно борется сам с собой. Поэтому, по заключению автора статьи, люди вряд ли когда-либо облегчат свои страдания. Таким образом, современное общество само по себе порождает индивидуальные и психологические страдания как следствие внутренней борьбы, исход которой может завершиться самоубийством. Эта борьба часто ведет к усилению эгоистических стремлений и амбиций, которые никогда не могут быть удовлетворены полностью и порождают чувства меланхолии, одиночества, горечи. Однако моральный авторитет общества может обуздывать и сдерживать поток страстей и эгоистических желаний, чтобы установить равновесие между индивидуальной и социальной жизнью человека [3, с. 45–47].

М. Розати в эссе «Страдание и зло в “Элементарных формах религиозной жизни”» утверждает, что при изучении наследия Дюркгейма проблема зла практически не затрагивалась [11]. Автор полагает, что в работе «Элементарные формы религиозной жизни» можно найти или реконструировать «феноменологию зла». Автор убежден, что определенное понимание зла подразумевается в концепциях аномии, самоубийства, эгоизма, а проблема зла, понятого как страдание, связана с ролью и природой социальных норм и является существенной частью социологии Дюркгейма. Таким образом, Дюркгейм понимает зло как исключительно социальный феномен [11, с. 49].

По Дюркгейму, сакральное и профанное разделяются в жизни общества; эти сферы не могут сосуществовать в одном пространстве. Поэтому негативные культы подразумевают системы запретов, которые разделяют сакральное и профанное, что составляет сущность аскетизма. Другими словами, аскетизм есть не что иное, как «разросшийся, преувеличенный негативный культ», а такого рода запреты «являются существенным элементом религиозной жизни» [37, с. 316]. Какие же последствия имеют аскетические практики? По мнению автора, ответ Дюркгейма ясен: «Воздержание и депривация не бывают без страдания. Мы связаны с профанным миром всем нашим существом. Наша чувствительная натура

привязывает нас к нему, наша жизнь зависит от него ...профанный мир входит в нас со всех сторон, он – часть нас самих. Мы не можем оторвать его от себя без приносящего боль разрыва с нашими инстинктами. Другими словами, негативный культ не может возникнуть, пока не причиняет страдания... Боль есть знак того, что определенные отношения, которые связывали индивида с профанным миром разорваны» [37, с. 316–317, 320]. Природа религиозной жизни предполагает необходимость удерживать все, что относится к сакральному, от того, что есть профанное, что, в свою очередь, обуславливает боль и страдание индивидов. Для того чтобы служить богам, надо забыть себя, пожертвовать профанными интересами: «позитивный культ возможен, если человек учится отречению, самоотречению, разделенности со своим Я – отсюда страданию. Он не должен бояться страданий, поскольку он выполняет свой долг с радостью только тогда, когда он в определенной мере любит его ... он должен тренировать себя страданием, вот куда ведут аскетические практики. Страдание, которое они налагают, не является навязываемым или бесплодным, оно есть необходимая школа, в которой человек формирует и укрепляет себя. Он достигает качеств незаинтересованности и стойкости, без которых невозможна религия» [37, с. 320]. Далее Дюркгейм переносит свой интерес с религии на общество и пишет о том, что жизнь в обществе тоже требует некоторого отречения и страдания: «Существует внутренний аскетизм в общественной жизни, который обнаруживается во всех мифологиях и догмах, и является интегральной частью всей человеческой культуры» [37, с. 321]. Автор делает вывод, что боль и страдание присущи социальной жизни и являются необходимым условием социальной жизни вообще. Зло, соответственно, принимает форму страдания и боли, а общество невозможно без зла-как-страдания [11, с. 50–52].

Розати ссылается и на другое упоминание зла Дюркгеймом, когда он описывает природу сакральной сферы. Сакральное, с одной стороны, выступает в виде благих сил, охраняющих социальный порядок, все, что человек ценит, а с другой – в виде злых и нечистых сил, которые выступают причинами беспорядка, смерти и болезни, возбуждают страх и ужас. Состояния коллективного воодушевления возникают на основе как светлой, так и темной природы сакрального, но сменяются состояниями коллективной дисфории (пассивности, снижения коллективной энергии, ослабления моральных норм). Иначе говоря, социальная жизнь предстает чередой состояний коллективной эйфории и дисфории. Автор заключает, что зло, становясь непреодолимым и отделяясь от повседневной жизни, принимает здесь демоническую форму. Кроме того, зло имеет коллективный характер. Дюркгейм показывает, что религиозные верования содержат представления о злых силах как ответственных за болезненные состояния общества. Но в рамках самой религии содержатся механизмы нейтрализации этих состояний посредством пиакулярных ритуалов: когда общество сталкивается с событиями, которые огорчают, угнетают и злят людей, по-

буждение к демонстрации индивидами печали, тоски и гнева позволяет моральному сообществу восстановить и усилить свою энергию. Этот опыт люди интерпретируют в том смысле, что злые силы могут быть обезоружены посредством человеческого страдания [31, с. 415–416].

Если страдание в некотором смысле является необходимым для социальной жизни и даже неизбежным, то религиозная жизнь представляется Дюркгеймом как средство ограничить страдания и даже избежать их. Говоря о *практическом* значении религии в противовес ее когнитивному значению, Дюркгейм утверждает, что в рамках религии люди чувствуют, что они могут быть спасены от зла. Они могут преодолеть печали человеческого существования в те экстатические моменты коллективного воодушевления, когда испытывают действие спасительных сил религии. Спасение приходит, когда социальная жизнь становится динамичной: люди собираются вместе, чтобы сконцентрироваться на предмете веры – верующие чувствуют, что «истинная функция религии – заставить нас действовать и помочь нам жить. Верующий, объединяясь с Богом, становится не просто человеком, который узрел новую истину, неизвестную неверующему. Он становится более *сильным* человеком. Внутри себя он чувствует силы для преодоления тяжелых моментов человеческого существования. Он поднимается над человеческими несчастьями, потому что он поднялся над человеческим существованием. Он верит, что избежал зла в любой форме, в которой он претерпел его. Первое качество любой веры – верование, что можно спастись верой» [31, с. 419–420]. Дюркгейм также утверждает, что вера в спасение должна объединять верующего с другими людьми, с кем-то внешним для верующего. Дюркгеймовский анализ ритуалов показывает, что «не существует отношений между чувствами и действиями тех, кто принимает участие в ритуале» [31, с. 400]. Это верно не только для примитивных религий, но и для христианства и иудаизма. Спасение от зла и страдания лежит в коллективной драме, что подразумевает коллективную взаимную ответственность, разделяемую судьбу, общее прошлое, память и планы на будущее. Основная мысль Дюркгейма состоит в том, что избежать зла можно посредством специальных коллективных ритуалов. Таким образом, зло-как-страдание обладает внешним по отношению к индивиду, коллективным характером, равно как и спасение от зла. Другими словами, зло и страдание являются социальными фактами [11, с. 56–57].

Розати приходит к выводу, что теория Дюркгейма идет вразрез с современными концепциями, поскольку носит исключительно коллективный характер, и, кроме того, подчеркивает публичный и перформативный характер ритуалов, нацеленных на преодоление зла и страдания, состояний пассивности или коллективной дисфории. Автор подчеркивает, что работа «Элементарные формы религиозной жизни» создавалась с целью понять, в том числе, и современное общество. По мысли Дюркгейма, если в современных обществах меньше ритуалов, то это потому, что «мы жи-

вем в переходный период, в период моральной неопределенности», «первоначальные боги постарели или умерли, а другие не были рождены» [31, с. 429]. Согласно Дюркгейму, несмотря на секуляризацию, религия продолжает существовать, поскольку «не может быть общества, которое не испытывало бы потребности периодически поддерживать и усиливать коллективные чувства и идеи, что обеспечивает его связность и его особенности» [31, с. 429]. Жизнь общества, благополучие и личный покой индивидов зависят от сбалансированных ограничений, накладываемых обществом для того, чтобы поддерживать нашу способность преодолевать эгоистические склонности. Эта способность, однако, связана со страданием. Человек, с одной стороны, находится под давлением общества, с другой – общество дает ему возможность сбалансировать свою жизнь. Если мы следуем моральному долгу или как верующие выполняем свои ритуальные обязанности, то мы «возвращаемся в профанную жизнь с большей энергией и энтузиазмом, не только потому, что мы были в контакте с более высоким источником энергии, но и потому, что наши собственные способности были восстановлены для будущего, и жизнь уже является менее напряженной, более спокойной и свободной» [31, с. 386].

По Дюркгейму, даже в процветающих обществах невозможно полностью преодолеть страдание, так как оно вплетено в ткань социальной жизни. Для того чтобы избежать страдания и зла, также не обязательно все время находиться в состоянии коллективного воодушевления [31, с. 213]. Однако Дюркгейма интересовали, прежде всего, коллективные ритуалы, способные возбуждать состояние коллективной эйфории и преодолевать дисфорию. В работе «Элементарные формы религиозной жизни» главным примером в этом отношении стала Великая французская революция [31, с. 374–391]. Современные исследования, полагает Розати, также подтверждают важность коммеморативных (связанных с коллективной памятью) и утешительных ритуалов для спасения от зла [см.: 25].

Джованни Паолетти (Пизанский университет, Италия) в статье «Некоторые концепции “зла” в дюркгеймовской мысли» утверждает, что, несмотря на репутацию Дюркгейма как «социолога порядка и единства», проблема зла в различных репрезентациях присутствует во всех его главных текстах [4]. Дюркгейм, согласно автору, все время пытался перевести слово «зло» в другие специфические выражения. Кроме того, у него имеется целый ряд представлений о проблеме зла, поэтому анализ этой проблемы сопряжен с большими трудностями. Паолетти пытается определить в рамках словаря Дюркгейма семантическое поле, связанное с проблемой зла.

Образование Дюркгейма объясняет его осведомленность в области философских теорий зла. В своих лекциях он цитировал Лейбница, который различал три вида зла: 1) физическое зло, т.е. страдание; 2) моральное зло, включая зло, которое зависит от человеческой воли (грех, боль, которую может причинить один человек другому); 3) метафизическое зло как следствие несовершенной и конечной природы человеческих существ, на-

пример слабая воля, высокомерие, предрассудки и пр. [29, с. 312]. Автор пишет, что как социолог Дюркгейм первый и третий вид зла называл своими именами – страданием и конечностью человеческого существования, но главным его интересом было «моральное зло», возникающее в человеческих взаимоотношениях. С точки зрения Дюркгейма, моральное зло становится «социальным злом», но это выражение не означает зла, *причиняемого обществом*, – напротив, социальное зло находится *внутри* общества. Социальное зло также не является конфликтом между группами или проявлением социальной несправедливости, но, скорее, выступает следствием более общего зла. Зло разнородно по своей природе, оно по-разному влияет на социальные связи, прежде всего разрушая их, подрывая социальный порядок [4, с. 63–64].

«Социальная связь», или «социальная ткань», как особое представление об обществе определяется у Дюркгейма двумя независимыми переменными – интеграцией (способом, посредством которого индивиды присоединяются к обществу) и регуляцией (способами организации общества) [42, с. 258]. Именно в этом контексте Паолетти рассматривает дюркгеймовское представление о «социальном зле», осуществляя свой поиск на уровне концептуального анализа и исторической реконструкции. Он анализирует работы Дюркгейма в исторической последовательности: первый период – «О разделении общественного труда» [27] и «Правила социологического метода» (1893–1896) [45]; второй период – «Самоубийство» (1897–1899) [36]; третий период (до 1912 г.) – «Элементарные формы религиозной жизни» [37].

Уже в работах первого периода появляется дискурс социального зла, в частности при рассмотрении патологических форм разделения труда. Все, что мешает системе разделения труда, является социальным злом: аномия, принудительный труд, бюрократизация, чрезмерная индивидуализация. Описание патологических форм разделения труда основывается на двух ранее упомянутых измерениях социальной связи – интеграции и регуляции. Условиями социальной солидарности с позиции интеграции являются: а) существование связей между органами социального тела; б) осознание этих связей. В регулятивном аспекте социальную солидарность обеспечивают: а) существование правил, управляющих связями между органами социального тела; б) ясность этих правил. Аномальные формы появляются, когда не выполняется одно из этих условий: отсутствуют связи между органами, в результате чего возникает бюрократическое разделение труда; неосознанность этих отношений становится типичной; отсутствие правил эквивалентно аномической форме разделения труда, неясные правила представляют собой сущность принудительного разделения труда.

Причинами аномальных форм разделения труда выступают процессы социальной трансформации, поскольку требуется определенное количество времени для установления отношений между органами. Транс-

формации ведут к кризисам (например, экономическим), а также провоцируют изменения в системах социальных норм и ценностей [43, с. 312]. Временность и переходность здесь являются решающими. По мысли Дюркгейма, современные общества в силу своей сложности легко теряют равновесие, которое затем трудно восстановить, но социальное зло не является неизбежным, оно является патологическим социальным фактом, эмпирически проявляясь в виде различных социальных проблем, которые можно разрешить [43, с. 305–306, 321–322, 326–327].

Далее автор ставит следующий вопрос: каким же образом, по Дюркгейму, можно нейтрализовать «социальное зло»? Он находит у французского социолога две теоретические стратегии: 1) причинную нейтрализацию, когда социальное зло рассматривается как случайное следствие несущественных причин; 2) концептуальную нейтрализацию, базирующуюся на модели общества как организма, когда социальному злу присваиваются другие наименования – аномальность, патология. Эти стратегии обнаруживаются уже в докторской диссертации Дюркгейма; в «Методологии социологии» различие между патологическими и нормальными социальными фактами делает зло относительной реальностью, оно существует, но не абсолютно, как и добро [45, с. 93, 101]. Социальный факт, даже если он обуславливает страдания, приносит вред и не выполняет позитивной функции, может быть нормальным. По мнению автора, это есть социологическая нейтрализация зла [4, с. 68–69].

Второй период творчества Дюркгейма связан с изучением такой формы социального зла, как рост самоубийств. Социальное зло в данном случае описывается такими терминами, как «депрессия», «коллективная астенция», «социальные болезни», «бедствия», «беспорядки», «несчастья», «болезненный непокой», «постоянно возобновляемая пытка», «состояние тревоги», «возбуждение» и «разочарование» [42, с. 213–214, 247–248, 271]. Тема отсутствия ограничений для индивидуальных желаний, устремлений, чувств проявляется у Дюркгейма с новой силой. Все типы самоубийства происходят вследствие нарушения социальной интеграции и регуляции; например, эгоистические самоубийства происходят вследствие низкой степени интеграции. Дюркгейм предлагает две модели нормального состояния общества. Первую Паолетти называет «оптимальное состояние» (*good measure*, дословно: полная мера) [42, с. 217], что означает равновесие между внешней и внутренней средой социального организма. Вторая модель характеризует «равновесие между социальными силами», что представляет собой алгебраическую сумму социальных сил, которые взаимодействуют, но если одна из них доминирует, то другая угнетается [42, с. 321]. Социальное зло проявляется в двух формах самоубийства – аномическом и эгоистическом. Нарушение «оптимального состояния» в последнем случае ведет к отсутствию, недостатку реальности в жизни индивидов, а нарушение «равновесия между социальными силами» – к уходу индивидов от реальности [4, с. 72].

В «Самоубийстве» Дюркгейм точно так же концептуально нейтрализует социальное зло, говоря о том, что нарушение социальных связей может оказывать позитивное воздействие. Отсюда следует относительность социального зла, которое может выполнять социальные функции, совершенствуя впоследствии отдельные части общества [42, с. 362]. Согласно автору, для Дюркгейма дело Дрейфуса было симптомом проблемы интеграции, отсутствия равновесия социальных сил из-за сложности современного общества, но при этом – нормальным компонентом социальной жизни [35, с. 261], а не свидетельством аномии. Симптомом плохого состояния социальных связей является неспособность общества справиться с отсутствием равновесия, а главной проблемой – снижение морального тонауса или жизнестойкости общества. Зло обусловлено пассивностью либо индифферентностью (причем последнее, с позиции Дюркгейма, серьезнее). Поэтому проблема интеграции связана с поиском способов оживления социальных норм, которые могут организовывать и канализировать уже имеющуюся социальную энергию. Автор констатирует появление у Дюркгейма в этот период новой модели нормального состояния общества: социальная интеграция зависит от богатства содержания коллективного сознания, а ясно сформулированные представления могут ограничивать потребности и желания, что в свою очередь способствует и социальной регуляции. Отсюда, чем более развита деятельность по репрезентации коллективных представлений, чем более ясны социальные идеи, тем более социализированными являются индивиды, тем в большей степени общество является интегрированным и упорядоченным [40, с. 39, 70, 72, 216–217]. Соответственно, социальные связи оказываются под угрозой, когда сознание не наполнено, имеет ограниченное содержание, а объекты репрезентации спутаны и не определены. «Болезненная пустота сознания» (*void of consciousness*) и *mal de l'infini* (фр. – бесконечная болезнь, зло) есть причины «постоянного мучения» [40, с. 39–40, 216, 230] – такие имена, согласно Паолетти, французский социолог присваивает двум элементарным формам социального зла [4, с. 73–74].

В третий период своего творчества Дюркгейм высказывает идею о том, что общество держится на сильных эмоциях. Но как совместить эмоции (по сути, иррациональность) и принципы рационализма, которые отстаивал сам Дюркгейм? Автор обращается к работе Дюркгейма «Педагогическая эволюция во Франции» [33], где рассматриваются расширенная институционализация школы, педагогический и моральный кризис конца XVI в., первоначальные формы индивидуализма. Для Дюркгейма кризис перехода к современному обществу имеет своим следствием социальные болезни, когда историческая трансформация общества и сознания ведет к разрыву индивидов с коллективами, опустошению сознания, ослаблению коллективных чувств. В этой ситуации нужно совершенствовать систему образования, расширять сознание, чтобы люди могли справляться со сложными условиями жизни [4, с. 75–76].

Согласно Паолетти, в работе «Элементарные формы религиозной жизни» дискурс социального зла возникает при анализе религиозных ритуалов. Ритмически профанная фаза или период (серые и монотонные периоды удовлетворения потребностей и экономической жизни) сменяется сакральной фазой, фазой воодушевления (иногда слома некоторых ритуалов), когда вновь оживляются социальные связи и наступает период высокой интеграции и регуляции общества перед лицом новой профанной фазы социальной жизни. По мнению автора, посредством позитивных ритуалов и символизаций, которые оживляют коллективное (а не интеллектуальное индивидуальное) сознание, общество справляется с периодически понижающейся интеграцией и регуляцией в течение профанных периодов жизни, т.е. с социальным злом. Например, пиакулярные или «печальные» ритуалы восстанавливают потерянное социальное единство посредством символизации «вражеских сил», против которых сообщество должно объединиться, и таким образом справляются с состояниями социальной дисфории, горем, гневом, «паникой печали» [31, с. 404]. Аскетические или негативные ритуалы нацелены на ограничение гипертрофии эгоистических установок и интересов, обучая людей «жертвовать некоторыми своими профанными интересами» [31, с. 320].

Марк Клэдис (Университет Брауна, г. Провиденс, США) в своем эссе «Страдать, чтобы стать человеком: Дюркгеймовская перспектива», анализирует точку зрения Дюркгейма, согласно которой индивиды должны жертвовать *естественными* склонностями ради *социальной* жизни [2]. Дюркгейм называл такую жертву формой *страдания*. Как считает Клэдис, лучшую иллюстрацию этому можно найти в работе «Элементарные формы религиозной жизни»: «Общество часто налагает бремя на индивидов: требование необходимости постоянно жертвовать собой. Оно постоянно сдерживает наши естественные аппетиты, потому что оно возвышает нас над самими собой. Поэтому мы должны выполнять наш долг перед обществом, мы должны приготовиться сдерживать наши инстинкты... Таким образом, существует аскетизм, который присущ всей социальной жизни... это есть интегральная часть человеческой культуры» [32, с. 235]. По Дюркгейму, быть человеком означает быть социальным существом, для которого социальная жизнь физически и естественно необходима. Дюркгейм много времени посвятил изучению религии, стремясь показать, что она, по выражению автора, «пишется на теле (например, татуировки) и разуме (идеалы)» и в отношениях между ними (ритуалы) [2, с. 82]. Более того, развивая мысль Дюркгейма, Клэдис отмечает следующий парадокс: люди нуждаются в *достижении* социальной природы, которая при этом естественна для них, и это достижение требует больших усилий. Эту «борьбу» или «работу» автор соотносит с идеей страдания, с которым связано преодоление трудностей и та жертва, о которой писал Дюркгейм: чтобы стать зрелым человеком, нужно научиться сдерживать свои естественные стремления [2, с. 83].

Клэдис берет за основу так называемую «узкую концепцию страдания». Под этим он, главным образом, подразумевает фрустрацию, индивидуальную неудовлетворенность, горечь, печаль, которые переживаются вследствие разнообразных способов *подавления* индивидуальных желаний и амбиций в пользу общественных интересов и обязанностей. По мнению автора, такое подавление означает индивидуальное страдание, которое сопровождает социализацию и инкультурацию. Это находит отражение в концепции Дюркгейма о двойственности человеческой природы, поскольку человек страдает от этой раздвоенности. Автор обращает внимание и на другую сторону индивидуального страдания: страдание как фрустрация, неудовлетворенность или несчастье возникают также в тех случаях, когда индивиды искажают или подавляют общественные цели, нормы, обязанности во имя узких эгоистических интересов. Клэдис намеревается доказать, что Дюркгейм чаще писал именно об этой форме страдания, чем о «страдании-как-индивидуальной-жертве» во имя общества [2, с. 84–85].

С этой целью автор сравнивает позиции Э. Дюркгейма и Ж.-Ж. Руссо. Главной ошибкой Руссо, по мнению Дюркгейма, было то, что он не смог обосновать естественность социального бытия человека [39, с. 137–138]. Дюркгейм не признавал фундаментального антагонизма между природой и социальной жизнью: качество «человеческого» приходит из социальной жизни, не существует никакого естественного эгоизма, а достижение моральных целей связано с аскетическими практиками и образованием [32, с. 257]. Идеалом французского социолога был *моральный индивидуализм*, реализующийся в демократических правах и общих традициях, во всеобщем благе. Автор замечает, что Дюркгейма не смущало такое противоречивое понятие, в нем он видел возможность примирить социальное и индивидуальное в человеке. В отличие от Руссо, который в любой форме социальной жизни усматривал противоречие и антагонизм между обществом и индивидуальным Я, Дюркгейм полагал, что между обществом и человеком не существует *фундаментального* антагонизма [2, с. 87–89]. Двойственная природа человека (*homo duplex*) в теории Дюркгейма отражает два качества, которые традиционно трактуются как тело и душа: первая часть относится к профанной сфере социальной жизни, личным чувствам и эгоистическим интересам, вторая – сакральная – относится к коллективным представлениям и моральным нормам. Эти начала борются между собой: «наша радость не может быть абсолютной, всегда существует некоторая боль, смешанная с ней, поэтому мы не можем одновременно удовлетворить два начала, которые находятся внутри нас» [44, с. 154]. Согласно Дюркгейму, мы обречены быть разделенными, и эта двойственность обуславливает страдание и боль, заключает автор [2, с. 90].

Двойственность человеческой природы, по Дюркгейму, формируется исторически и означает дуализм частного и общественного: 1) дуализм личных чувств и коллективных представлений; 2) дуализм индивидуальной и моральной или социальной деятельности; 3) дуализм повседневных

занятий (профанное) и крупных общественных событий (сакральное – например Французская революция, праздники). Дуализм первого рода отражает то, что индивидуальный опыт требует коллективных представлений. Второй тип дуализма Дюркгейм характеризует следующим образом: «Было бы ошибкой думать, что легко жить как эгоист. Абсолютный эгоизм, как и абсолютный альтруизм, – идеальная цель, которой невозможно достичь в реальности» [44, с. 153]. Третья разновидность дуализма характеризуется периодическим чередованием повседневной рутины и общественных событий [2, с. 91]. Клэдис выделяет дуализм второго типа как наиболее характерный для мысли французского социолога, поскольку именно этот тип отражает противоречие между естественными склонностями и социальными нормами. Дюркгейм не имел ничего против частной жизни, но он был озабочен ситуациями, когда индивидуальные интересы и потребности ставились выше социальных. В этом смысле эгоист является несчастным, он отчужден и от собственного Я, и от общества, поскольку живет вопреки социальным идеалам и нормативным практикам, которые отчасти и формируют его собственную идентичность. С точки зрения автора, именно конфликт между индивидуальной (частной) и общественной (моральной) деятельностью составляет суть тезиса о двойственности человеческой природы. Когда индивидуальная и социальная сферы жизни находятся в конфликте, индивид испытывает страдание – то, что часто называют внутренней борьбой. Эта повседневная борьба может быть довольно острой; чтобы стать зрелым человеком, необходимо научиться справляться с ней, пишет автор [2, с. 92–94].

Обращаясь к работе «Элементарные формы религиозной жизни», Клэдис подчеркивает, что дуализм человеческой природы у Дюркгейма содержит противоречие: если для человека является естественным жить в обществе, а индивидуальное начало в человеке тесно связано с началом социальным, то почему между ними возникает конфликт? Согласно Дюркгейму, для того, чтобы быть социальным существом, вступить в более требовательную и строгую религиозную либо моральную жизнь, человек должен оттеснить свои узкие индивидуальные интересы посредством аскетических актов самопожертвования [32, с. 231]. Естественное в человеке, его индивидуальную природу отражает полезная и привычная повседневная деятельность, связанная с его утилитарными интересами и потребностями. Разрыв с этой стороной жизни является весьма болезненным. Именно поэтому Дюркгейм характеризует боль как признак разрыва определенных связей с профанным миром. По Дюркгейму, отличительной особенностью верующего является не способность подавлять природные инстинкты во имя идеалов, но скорее способность воздерживаться от «легкой жизни» и «повседневных удовольствий» ради высоких социальных целей [32, с. 234–235].

По мнению Клэдиса, Дюркгейм не пытался решить философский вопрос о соотношении биологического и социального в человеке, но пред-

ставил исторический взгляд на человека, участвующего в разных сферах жизни общества, которые могут конфликтовать, но не противостоять друг другу как природные и социальные. Процесс внутренней борьбы ради решения моральной и религиозной задачи является не попыткой освободиться от природы, но скорее стремлением стать свободным в рамках этой природы в социальном бытии человека. В заключении Кэлдис развивает мысль Дюркгейма о том, что триумф индивидуализма, а вместе с ним и эгоизма, и утилитаризма, является причиной человеческих страданий как индивидуальной и коллективной боли. Дюркгейм полагал, что борьба против социальной несправедливости и социальных патологий требует глубоких моральных усилий и самопожертвования индивидов; в противном случае невозможно справиться со страданиями [2, с. 97–98].

Авторы настоящего сборника эссе анализируют проблематику страдания и зла не только в работах великого французского социолога, но и в трудах его ближайших последователей (в годы, предшествовавшие Второй мировой войне). Роберт Паркин (Оксфордский университет, Великобритания) обращается к текстам представителя французской социологической школы антрополога Роберта Герца (1881–1915) [5]. Внимание Герца, разделявшего дюркгеймовские представления об обществе, привлекал «негативный аспект социальной жизни», связанный со смертью, понятиями греха и его искупления [5, с. 103]. По мнению Паркина, объективность социальных наук является препятствием для изучения страдания и зла, поскольку исследователи зачастую не просто описывают и объясняют страдание, но считают необходимым предложить способы его облегчения либо предотвращения, затрагивая экзистенциальные вопросы человеческой жизни. Вместе с тем автор утверждает, что Дюркгейм и его коллеги никогда не были сторонниками экзистенциальной трактовки понятий страдания и зла. Для Дюркгейма страдание есть нечто большее, чем аномия, обычно воспринимаемая как прогрессирующий дефект современного общества и выступающая причиной самоубийства. Аномия является только временным состоянием общества [5, с. 104–105].

Позитивное отношение Дюркгейма к социальной жизни разделял и Герц, обратившийся к изучению негативных аспектов социальной жизни (грех, смерть и связанные с ними ритуалы). Герц рассматривал их как нормальные социальные явления, не изменяющие структуру общества и его базовые ценности. Он также в полной мере разделял идеи Дюркгейма о ритуалах, которые усиливают связь между индивидами и обществом, создают чувство единства, поскольку через них циркулирует социальное знание в символической и лингвистической формах. Ритуал является событием, в котором встречаются сакральная и профанная сферы.

Анализируя идеи Герца, изложенные в его эссе о смерти [51], Паркин подчеркивает, что смерть, по Герцу, во-первых, выступает социальным феноменом, который обуславливает разрыв социальной ткани общества вследствие потери одного из его членов; во-вторых, требует ритуала

для восстановления социальной жизни после этой потери. Ритуал призван не только нейтрализовать чувство потери человека, но, в соответствии с теорией Дюркгейма, сформировать социальные чувства и социальное знание для поддержания коллективного единства. В-третьих, ритуал, связанный со смертью, как правило, структурирован и состоит из двух различных погребальных ритуалов, один из которых связан с непосредственным погребением, а другой – с последующими действиями (например, с поминками). Такие ритуалы обычно опираются на представления о том, что происходит после смерти с телом и душой человека. С этими идеями тесно связаны представления о страдании и зле, которые обусловлены фактом потери члена общества. В западных обществах смерть служит причиной страдания для тех, кто хоронит, в других обществах смерть может приписываться мистическим атакам нечистой силы и выступать источником зла. Еще одним источником последнего оказывается труп как таковой. Герц акцентирует внимание на том, что погребальные ритуалы являются социальным долгом тех, кто хоронит, независимо от чувств, которые они испытывали к умершему, и связаны с социальным значением умершего. Кроме того, погребальные ритуалы имеют функциональные последствия: надежду на возобновление жизни. Они символически побеждают смерть.

Далее автор обращается к символической полярности рук, о которой писал Герц, анализируя использование тела человека в качестве средства выражения культурного символизма [52]. Общество реагирует на человеческое тело, отдавая привилегии правой руке по символическим причинам. Откуда приходит эта дихотомия правой и левой руки? Для Герца такое разделение связано с дюркгеймовской дихотомией сакрального и профанного, в которой сакральная сфера не только противостоит профанной, но сама разделяется на светлую и темную, чистую и нечистую части, антагонистичные по отношению друг к другу. Профанное отражает эгоистические и индивидуальные интересы, а «чистое» сакральное – интересы общества, что и характеризует двойственность человеческой природы (*homo duplex*). Все это находит выражение в противоречии между правой и левой руками, где правая доминирует над левой, поскольку человеку приходится жертвовать своими интересами во имя социальных целей. Левая рука обычно символизирует злое, нечистое, низкое, женское, т.е. качества, связанные с колдовством и обманом, которые ведут к предательству и клятвопреступлению. Однако, как утверждает автор статьи (практически не давая ссылок на текст оригинала), Герц не предлагает никакой теории символической репрезентации зла.

Обращаясь к текстам Герца о грехе, Паркин обнаруживает здесь различие страдания и зла [53]. Акт греха явно связан со злом, страдание же происходит вследствие разделения грешника и Бога. Грешник ищет искупления и воссоединения с сообществом, с Богом. Религиозные верования в разных культурах предполагают интернализованные механизмы совести, когда грешник сам жаждет очищения и искупления. Герц обра-

щает особое внимание на значимость осознания греха и его последствий. Грех подразумевает особую форму зла, так как зависит от веры грешника в моральные или религиозные идеалы, которые он осознанно нарушает и таким образом отдаляется от них, что, согласно его вере, губительно для самого его существования. Грех, по Герцу, отличается от преступления, риска или потери чести. Риск связан с безрассудством или героизмом, но не с осознанием вины (моральной либо религиозной природы). Преступление – в случае наложения чувства вины – может быть не связано с изменением в сознании преступника и не вести к раскаянию; преступник просто страдает от наказания и стремится его минимизировать. Кроме того, отношения между преступником и карающими институтами не носят морального характера. Действительно, пишет автор, в подавляющем большинстве случаев наказание не предполагает обязательного испуга преступником своей вины либо интернализации им моральных правил, носителями которых выступают судебная и пенитенциарная системы. Наконец, утрата чести, в отличие от греха, затрагивает иерархию социальных (светских) отношений и связана, прежде всего, с индивидуальным статусом человека или групповым статусом. Но так же, как и грех, она возникает вследствие вины перед коллективом (общественным мнением) и связана с интернализацией моральных ценностей и желанием восстановить доброе имя. По мнению автора, Герц пошел значительно дальше Дюркгейма и его коллег в описании значения греха для грешника и страдания как последствия греха. В современном мире страдания, причиняемые другими, отделяются от религиозных верований (например, физические и душевные страдания имеют медицинские объяснения). Но, в отличие от светских представлений, религия содержит верование о жизни после смерти и тем самым смягчает страдания.

Дюркгейм и Герц рассматривали страдание как следствие более общих социальных явлений (разделения труда, коллективных представлений о смерти и грехе). Герц видел в смерти причину страдания, но не создал собственной теории страдания. Как и ряд других последователей Дюркгейма, он отрицал экзистенциальные объяснения страдания и зла как психологические, не связанные с коллективной жизнью. В дюркгеймовской социологической традиции страдания, прежде всего, связаны с отношениями индивида и коллектива, так как люди страдают из-за того, что нарушают моральные или религиозные нормы.

Уильям Рэмп (Университет г. Летбридж, Канада) в статье «*Le Malin Génie*¹»: Дюркгейм, Батай и перспектива социологии зла» отслеживает современные дискуссии по проблеме зла, отражающие идеи Ж. Батая, который отчасти является наследником дюркгеймовской традиции [9]. Автор подчеркивает, что Дюркгейм и Батай не занимались проблемой зла напрямую. Понимание зла – вещь относительная, культурно обусловленная, и

¹ Злой гений – фр. – Прим. реф.

каждый из нас понимает его интуитивно, а теоретизировать по этому поводу очень сложно. Поэтому Рэмп стремится прояснить вопрос о возможности социологической концептуализации зла и о потенциальном культурном значении подобной теории.

«Гений зла» – метафора Р. Декарта, подразумевающая обманчивость телесных ощущений и чувств, которые препятствуют мышлению. Для Дюркгейма этот демон персонифицирует коллективный опыт непостижимых бедствий, включая насилие среди людей, а также природные события (например, землетрясения) [41]. Автор типологизирует зло в работах Дюркгейма следующим образом. Зло выступает как: 1) аномическое ослабление моральных норм, истощение социальной энергии в повседневной жизни, а также как неизбежный дуализм человеческой природы; 2) страдание, связанное с отказом от удовольствий и ограничением индивидуальных стремлений во имя социального долга или религиозных верований, т.е. во имя коллектива [31, с. 321]; 3) запреты и наказания со стороны коллектива (для Дюркгейма отклонение от социальных условий человеческого существования и наказание за неповиновение являются социальными фактами) [см.: 34; 15] негативное сакральное или «радикальное» зло (к примеру, сатана), которые ассоциируются с активными злыми силами [31, с. 392–417, 423]. Со всеми видами зла связаны ритуалы, которые организуют человеческий опыт. Так, в общей печали, сопровождающей погребальные ритуалы, проявляется сила общества: «В самом деле, когда социальное чувство страдает от болезненного шока, оно [общество] реагирует сильнее, чем обычно» [31, с. 405].

Дюркгейм не поднимает вопроса об универсальности идеи зла для всех культур. Но, например, в австралийских племенах смерть членов общества является нарушением социальной жизни (т.е. злом). В связи с этим Дюркгейм обсуждает пиакулярные ритуалы, которые, с точки зрения Рэмпа, выступают репрезентациями «гения зла» [9, с. 125]. Дюркгейм предполагал, что эти репрезентации имеют кросскультурный характер как базовые элементы социальной жизни. Однако в современных обществах место религии занимает наука как высшая форма развития коллективного сознания. Поэтому социология должна дать представление об обществе и том, что вредно для него [31, с. 445], учитывая, что возможности социологического знания также ограничены и подвержены «гению зла», добавляет автор [9, с. 125–127].

Ж. Батай формулирует понятия гомогенности и гетерогенности, которые перекликаются с идеями Э. Дюркгейма и М. Мосса о чередовании повседневной рутины и коллективного воодушевления [18, с. 123]. Священное и его негативные манифестации связаны с гетерогенной энергией. При этом если у Дюркгейма позитивное и негативное священное выполняют одинаковые функции, то в антропологии Батая сила последнего становится центральной. Для Батая гомогенность повседневной жизни эквивалентна дюркгеймовскому профанному, но прерываемому гетерогенными

вспышками [16]. Производство, сбережение ресурсов, экономика в целом, порядок, интеграция вызывают к жизни свои противоположности (к примеру, современный капитализм пытается справиться с безудержным производством). Человеческому существованию необходима и гомогенность, и гетерогенность. Батай полагает, что современная экономическая и политическая жизнь истощена и излишне гомогенна, поскольку моральная регуляция направляется индивидуализмом, а это чревато вспышками негативного священного – авторитарного мистицизма, эстетики силы [17]. Необходимо оживить политическую и социальную энергию, усилить гетерогенность социальной жизни, наполнить индивидуальное человеческое сознание сложным содержанием коллективной жизни, включая ее негативные и позитивные аспекты. «Гений зла» проявляется не там, где люди имеют дело с насилием, а там, где они его отрицают и подвергаются самобману. В качестве противовеса Батай формулирует понятие «гипермораль», которое выходит за пределы конвенциональных представлений о добре и зле и означает свободный выбор добра или зла ради них самих (например, выбор добра ради награды является – с точки зрения общепринятой морали, – своего рода злом) [15, с. 10]. В конце концов, Батай приходит к заключению, что все страсти человека возникают в ответ на проблему смерти. Смерть и есть главное зло, против которого бессильна солидарная коллективная жизнь; остается только граничащее с отчаянием «мужество быть» [9, с. 127–129].

У. Рэмп задается вопросом о возможности построения современной социологии зла. Недавно Дж. Александер на основе идей Ж. Батая начал дискуссию о возможности социологии зла [13]. По мнению Рэмпа, добро и зло можно рассматривать как бинарную оппозицию в контексте общих культурных условий. Такая позиция согласуется с точкой зрения Дж. Александера, который полагает, что зло возникает из-за отсутствия ценностей. Но одновременно сами ценности сообщества противостоят злу, поскольку сообщества объединяются не только благодаря тому, что их скрепляет, но и на основе того, что для них неприемлемо. Александер считает, что социология зла должна обрисовывать то, что сообщества боготворят или ненавидят, к чему они питают отвращение, т.е. символическую среду человеческих действий. Понятие зла относительно: в некоторых случаях насилие может быть злом, в других оно может быть направлено против зла других. Гипермораль Батая способна породить еще большее – радикальное – зло, утверждает Рэмп, поэтому он отдает предпочтение дюркгеймовской идее пиакулярных ритуалов как способу восстановления социальной солидарности.

Рэмп замечает, что создатели социологии зла не считали ее упражнением в философской антропологии; необходимо определить зло через строгий формальный анализ, который основывается на знании реального и наблюдаемого. Современная история дает возможность наблюдать бесчисленные манифестации зла, изучение которых видимо, потребует срав-

нительного анализа различных культурных практик. Ни вера, ни атеизм не могут дать ответ на проблемные вопросы, которые ставит существующее зло, и, возможно, следуя мысли Дюркгейма, эти вопросы нужно адресовать социологии [9, с. 132].

Массимо Розати, автор статьи «Зло и коллективная ответственность: Наследие Дюркгейма и современные дискуссии», начинает с рассмотрения понятий «зла», «греха», «искупления» и «ответственности» в работах Дюркгейма и его последователей [10]. Зло возникает как социальный факт и отражает коллективное сознание, а не индивидуальное сознание или индивидуальные действия. Как следствие, спасение от зла и страдания заключены в коллективной драме жизни, подразумевающей коллективную ответственность, общие судьбу, прошлое и планы на будущее. Поэтому спасение, как и зло, является социальным фактом. Социальные силы, лежащие в основе представлений о зле, имеют религиозный характер, главным примером этому служат искупительные ритуалы (в том числе и светские), защищающие сообщество от зла.

Дюркгейм также демонстрирует социальный характер наказания и его религиозную природу в архаических обществах. Наказание – это социальная реакция общества на оскорбление социальных чувств [43, с. 96]. Согласно эволюционному взгляду Дюркгейма, в современных обществах преступление является аналогом греха – другими словами, религиозная природа преступления и наказания (как искупления) никогда до конца не исчезает, а наказание подобно отмщению [43, с. 47]. Розати ссылается на работу Дюркгейма «Два закона эволюции наказания» [28], где изложены две теории, демонстрирующие трансформацию идеи преступления по мере развития обществ. Главными здесь являются следующие положения: 1) интенсивность наказания выше в менее развитых обществах, в которых власть централизована и абсолютна по своему характеру; 2) наказания, подразумевающие лишение свободы, связаны с серьезностью преступления и имеют тенденцию становиться нормальным типом «подчинения» [43, с. 65, 78]. Последнее эволюционное изменение связано с развитием индивидуализма и культом индивида, который защищает человеческое достоинство и собственность и который также имеет религиозную природу. Эти положения, согласно автору, были развиты последователями Дюркгейма.

Как и Паркин, Розати обращается к работам Р. Герца о ритуалах, которые связаны с искуплением грехов и являются частью всех религиозных систем [54, с. 112]. По Герцу, одной из самых трудных задач оказывается определение греха. Грех и его искупление – идеи, распространенные в христианском мире, поэтому трудно сказать, являются ли они универсальными для всех культур. Но и отвергать эти идеи, по мнению Герца, было бы ошибкой, поэтому он подвергает критике современные ему теологические представления о грехе как об индивидуальных чувствах, которые испытывает человек, находясь один на один с Богом [54, с. 60–66]. Но даже в

самых современных спиритуалистических и индивидуалистических концепциях греха еще сохраняется различимый «комплекс традиций, наполняющих и определяющих сознание верующего», а в традиции и, в конечном итоге, в обществе, «не грешник создает грех; это грех делает грешника таковым» [54, с. 70–71]. Следуя методологии Дюркгейма, требующей отстранения ученого от привычной для него среды, Герц обращается к исследованию тотемизма в Полинезии. Грех можно понимать как «нарушение, которое одним фактом своего совершения стремится напомнить о смерти» [54, с. 99]. В христианстве это нарушение приобретает внутреннюю и спиритуалистическую форму, т.е. грехом может являться и сама мысль о грехе: так человек восстает против своего Создателя. Поэтому в современных обществах различаются преступление и грех. Грех вытекает из личной, частной установки, а преступление является поступком, запретом, нарушение которого влечет за собой санкции общества. Искупление и в первом, и во втором случае предполагает ритуальное восстановление социального порядка [54, с. 107–108, 112–113]. Автор акцентирует тот факт, что согласно Герцу, «ликвидация зла» зависит от определенного вида ритуалов – ритуалов искупления. Поскольку же зло и грех являются социальными фактами, черпающими свое значение в традиции, т.е. в моральном коде общества, то искупление грехов также является социальной вещью, способом восстановить моральный код, который принимает форму ритуалистических действий [10, с. 138–139].

Далее М. Розати обращается к работе П. Фоконне «Ответственность: Социологический этюд» (1920), посвященной памяти Э. Дюркгейма и идентифицирующей важную для дюркгеймовской социологической традиции концепцию ответственности [46]. Фоконне критикует существующие теории ответственности, и, привлекая этнографический материал, утверждает, что понятие ответственности есть продукт религиозной мысли. Ранее не было индивидуальной и субъективной ответственности за грех: причиной боли и страдания считалось преступление само по себе, а не его субъективное переживание [46, с. 221, 233]. Согласно Фоконне, как грех сам создает грешника, так и ответственность существует не благодаря тому, что существуют ответственные люди, она «существует *до* и *везде* и затем закрепляется за определенными объектами» [46, с. 244]. Религиозное мышление и вместе с ним представление об ответственности эволюционируют и становятся субъективистскими. Подобно Дюркгейму и Герцу, Фоконне считает, что развитие концепции ответственности за зло характеризуется двойственным процессом индивидуализации и спиритуализации, которые делают ответственность тем, чем мы считаем ее сегодня, т.е. интернализованным представлением [35, с. 351]. Сама природа ответственности не меняется в современных обществах и по-прежнему коренится в коллективных представлениях.

Преступление, ответственность и наказание в дюркгеймовской традиции связаны с религиозным мышлением и являются наследниками греха

и искупления, поэтому они, помимо прочего, обеспечивают социальную солидарность. Другими словами, зло, грех и преступление зависят от социальных сил, а не от индивидуальной деятельности, и влияют на общество в целом. Коллективные искупительные ритуалы – это один из путей спасения от зла, они заставляют индивидов быть членами морального сообщества и разделять ответственность за зло.

Современные теории ответственности (за зло) являются, по выражению Розати, «индивидуалистическим предрассудком», который подвергается активной критике со стороны современных последователей Дюркгейма за то, что ответственность за те или иные действия приписывается здесь отдельным индивидам. Примером могут служить идеи К. Ясперса, который рассматривал чувство вины и ответственности как часть немецкой идентичности после Второй мировой войны. Ясперс различал легальную, моральную, политическую и метафизическую вину, утверждая, что только политическая вина носит коллективный характер [55]. Теория ответственности Х. Арендт, сформировавшаяся в том же контексте, предполагает, что коллективной вины не существует (она может быть только символической); вина всегда связана с индивидуальной деятельностью, как и ответственность [14]. Но есть и другие точки зрения: Х. Йонас [56], Д. Купер [24], В. Хелд [50], С. Бейтс [19], Л. Мэй [58] и Дж. Файнберг [48] следуют мысли Дюркгейма и настаивают на понятии коллективной ответственности.

В контексте современных западных обществ, продолжает Розати, можно также говорить о коллективной ответственности, все зависит от того, к каким группам мы принадлежим: если это инструментальные и сплоченные группы, то ответственность существует, однако многие индивиды сегодня не входят в подобные группы, поэтому утрачена солидарность и возникает внутреннее одиночество. Социология Дюркгейма – социальная теория, которая объясняет, почему страдание испытывается как сложное и глубокое чувство внутреннего одиночества и / или как болезненное чувство изоляции от коллектива, а это предполагает вероятную причастность к страданиям других людей. Если же страдание становится частью коллективного сознания, то возникают предпосылки для формирования политического сознания. Согласно автору, взаимная ответственность – понятие, которое сегодня практически утрачено, – может содействовать прогрессивной социальной политике, справедливости, социальной солидарности. Поскольку зло и ответственность сегодня индивидуализируются (как в теории, так и в обыденном мышлении), необходимы символические действия коллективного искупления для поддержания социальной солидарности. Именно в этом М. Розати видит предназначение научного наследия Э. Дюркгейма.

В статье Джона Оллкока (Университет Бредфорда, Великобритания) «Гаагский трибунал: Критические замечания или размышления, навеянные заметками Дюркгейма о страдании» [1] содержатся размышления о

страдании в контексте социологии политики и описание деятельности международного трибунала, который был основан в мае 1993 г. (ICTY – International criminal tribunal for Yugoslavia)¹. Автор констатирует важную роль такого рода судов над военными преступниками, подчеркивая их ценность в качестве специфической реакции на страдания жертв преступления, а также как явное признание самого факта преступлений и необходимости наказания. Однако, по его мнению, от таких судов не следует ожидать ни адекватного признания страданий жертв преступления, ни полноты наказания. Все зависит от того, как мы понимаем страдание, поэтому Оллок обращается к размышлениям Дюркгейма о страдании как социальном феномене и его социальных функциях.

Описывая негативный культ и искупительные ритуалы в работе «Элементарные формы религиозной жизни», Дюркгейм утверждает, что «негативный культ не мог возникнуть без страдания. Боль одно из необходимых его условий» [30, с. 312]. В негативном культе страдание является существенным для того ритуального опыта, посредством которого маркируется граница между сакральным и профанным, благодаря чему индивиды входят в сферу священного и символически присоединяются к сообществу [30, с. 396] (о чем говорилось выше – в статье Р. Паркина, посвященной работам Р. Герца). Согласно Оллоку, идеи Дюркгейма являются эвристическими, так как они напоминают нам, что «страдания могут служить важной функцией в публичном и символическом дискурсе», поскольку могут иметь значение для тех, кто страдает, и для тех, кто является свидетелем этого страдания [1, с. 150–151]. Значение боли состоит не в том, что *индивиды* страдают, а в том, что их страдание имеет смысл и ценность для *коллективной* жизни. Автор стремится описать публичную репрезентацию страдания и ее значение для жизни общества.

По мнению Оллока, трактовка страдания Дюркгеймом интересна потому, что страдание здесь описывается как обладающее коллективной, социальной природой. Автор рассматривает эту идею в контексте международного гуманитарного закона. Современные законы возлагают всю ответственность на отдельных индивидов и не подразумевают осуждения политических, религиозных, этнических и культурных групп, к которым эти индивиды принадлежат. Обвинение может выноситься только против отдельных индивидов (так сформулированы статьи Статута Трибунала), но фразы обвинения (с точки зрения языка) описывают вину и страдания в коллективных понятиях. Примером такой нестыковки понятий может служить распространенный факт обвинения конкретных людей в преступлениях против групп. При этом определенные группы демонизируются

¹ Трибунал имеет мандат Совета Безопасности ООН (резолюция 827, принятая 25 мая 1993 г.), и этим он отличается от других международных судов. Трибунал осуществляет судебное преследование лиц, совершающих или отдающих приказ о совершении серьезных нарушений, направленных против лиц или имущества, пользующихся защитой Женевской конвенции (от 1949 г.). – *Прим. реф.*

(например, сербов обвиняют в геноциде против боснийских мусульман). Автор называет это процессом «коллективизации страдания» в дискурсе, окружающем Гаагский трибунал и военные преступления, подлежащие его рассмотрению. Подобная «коллективизация страдания» имеет два аспекта: первый – касается особенностей политики самого Трибунала, когда ненамеренно акцентируется коллективная вина за военные преступления; второй – связан с расхождением политики Трибунала и интерпретациями происхождения этой войны, имеющимися у народов бывшей Югославии. Для последних характерны риторические заявления о своей «жертвенности» или, с точки зрения автора, «производство коллективных образов страдания» [1, с. 151–152].

Оллкок приводит статистику жертв войны в бывшей Югославии, с намерением продемонстрировать, как велико число тех, кто пострадал от бомбардировок гражданских объектов, был брошен в тюрьмы, подвергся насилию, пыткам, этническим чисткам. Автор указывает на огромное число людей, виновных в этих преступлениях. С первых дней работы Трибунала стало очевидно, что призвать к ответственности всех виновных невозможно. Трибунал стремился выстроить «лестницу ответственности» и выбирал те политические и военные фигуры, что отдавали приказы. Однако отделить выдающихся фигурантов от их представительского, *репрезентативного* статуса оказалось затруднительным. Так, по мнению автора, Радован Караджич никогда бы не предстал перед судом, будь он частным лицом, оказавшимся в центре этих событий. Суд настаивал на том, чтобы только конкретные индивиды отвечали перед судом за преступления, в которых они виновны лично. Поэтому наказание подразумевало индивидуальное искупление вины за преступления, совершенные многими. Но такое конструирование событий, с точки зрения Оллкока, не принимает во внимание то, каким образом ключевые индивиды занимают определенные позиции в пространстве политической и военной ответственности. Они публично предстают перед судом, а их обвинение и наказание фактически становятся обвинением и наказанием целых наций, их страдание становится коллективным страданием.

Процесс «коллективизации» страдания выражается в так называемой «риторике жертвенности». Тексты и речи, наполненные подобной риторикой, обычно продуцируют отдельные этнические группы (те, кто участвовал в войне), и эта деятельность имеет свои непреднамеренные последствия. Чрезвычайно трудно создать условия для объективного и независимого анализа событий. Каждая из этнических групп бывшей Югославии демонстрировала именно себя в качестве жертвы этой войны. Иными словами, война определялась в связи со страданием целых сообществ, а сообщества символически дифференцировались в соответствии с их опытом в качестве жертв войны. Причем в данной риторике в искаженном свете представлялось прошлое этнических групп – с целью оправдания их статуса как жертв войны и «очернения» врага.

В заключение автор подчеркивает, что его статья представляет собой попытку объяснения военных преступлений в бывшей Югославии и соответствующих ответных действий Трибунала в контексте идей Э. Дюркгейма о страдании, а также в рамках концепций «негативного культа» и «искупительных ритуалов». На первый взгляд, действия Трибунала как будто иллюстрируют подход Дюркгейма к наказанию, в соответствии с которым военные преступления выступают антагонистом общих коллективных представлений, воспроизводимых путем наказания тех, кто причиняет вред коллективному сознанию. Тем не менее, автор полагает, что Дюркгейм открыл пространство для исследования страдания как социального явления *sui generis*, но не индивидуального страдания. Вывод Оллкока состоит в том, что сообщества также могут «страдать»; эти страдания выражаются, во-первых, в символическом статусе конкретных обвиняемых, которые представляют целые сообщества, и, во-вторых, в создаваемой этническими группами риторике жертвенности, основанной на образе страданий целых сообществ [1, с. 158–159]. Автор считает распространенным явлением пиакулярные ритуалы, воспевающие коллективное страдание. На Балканах разные этнические группы демонстрировали разные способы доказательства своей принадлежности к категории жертвы. Здесь мы имеем дело с риторическим изображением страдания, его символическим образом, т.е. с формами и способами вхождения страдания в публичный дискурс.

В соответствии с положением Дюркгейма о том, что страдание указывает на границы священного, Оллкок утверждает, что акцент на статусе жертвы и презентация определенного опыта как страдания выполняют функцию *морализации* отношений. Моральное противостояние усиливается, если одни группы заявляют, что они страдают *по вине других*; таким образом, сообщества извлекают пользу из своего страдания. Морализация отношений может превратиться в *сакрализацию* позиции страдающих и передаваться в религиозных символах, как это было в случае боснийских мусульман.

В заключительной статье сборника – «Оглядываясь назад и направляясь в будущее» – У. Пикеринг (Оксфордский университет, Великобритания) подчеркивает, что эта книга не только отражает результаты изучения трудов Дюркгейма, но может также способствовать созданию социологической теории страдания [6]. Обобщая мнения исследователей, представленные в сборнике, Пикеринг замечает, что страдание в его индивидуальной форме, которое переживается как результат конфликта между внутренними стремлениями и социальными требованиями, а также механизмы исцеления от страдания уже давно являются объектами социологического анализа. Вторая форма страдания, которая, по мнению автора, является наиболее интересной для современной социологии – это общее страдание. В этом смысле необходимо собирательное определение страдания как множественного опыта и чувств, связанных с физической и мен-

тальной болью. Пикеринг настаивает на том, что социологам необходимо создать свою собственную классификацию страданий, пути построения которой только намечены в этой книге. Дюркгеймовская категория аномии как источника страдания (и зла) также должна быть инкорпорирована в понятие страдания. Дюркгейм полагал, что человеческие страдания вызываются деятельностью социальных институтов (в том числе с религиозными верованиями и ритуалами). Понятие зла во многих случаях сопряжено с понятием страдания. Дюркгейм понимал зло как моральное явление, как то, что разрушает общество. Анализируя в ряде работ социальные болезни, которые также вызывают страдание, Дюркгейм, однако, дает понять, что последнее тоже может быть нормальной частью социальной жизни: в разных институциональных контекстах люди, испытывая страдания, справляются с ними или придают им смысл. Таким образом, страдание и зло выступают предпосылками и органичной частью социальной жизни.

Пикеринг отмечает, что Дюркгейм никогда не делал понятия страдания и зла отправным пунктом своих исследований и специально не рассматривал эти явления как социальные или эмпирически наблюдаемые факты. Речь об этих явлениях ведется только в связи с размышлениями о разделении труда, самоубийстве и религии. Иными словами, страдание французский социолог рассматривал как незначительный фактор. Такая методологическая позиция объясняет, почему Дюркгейм не создал классификации страдания – возможно, он считал это явление слишком сложным для того, чтобы оно могло стать категорией социологического анализа.

В качестве одного из возможных оснований социологии страдания и зла Пикеринг считает возможным обратиться к забытому понятию теодицеи. Данное понятие имеет несколько значений; в самом широком его смысле оно подразумевает изучение путей, которыми любая религия либо идеология пытается справиться со страданиями и злом с помощью догм и верований или с помощью ритуалов. Именно в таком значении понятие теодицеи использовалось в социологии: в трактовках М. Вебера, Т. Парсонса [62] и П. Бергера. Пикеринг замечает, что для Бергера это понятие приравнивается к смыслу жизни и приобретает ключевое значение в качестве символического универсума [21].

Дюркгейм не обращался к понятию теодицеи в социологическом контексте, хотя и упоминал его [29, с. 312–314]. Для Пикеринга, однако, данное понятие представляется необходимым в контексте социологической теории страдания и зла, поскольку именно оно выводит на категорию страдания, особенно при изучении мировых катаклизмов и катастроф; кроме того, именно присутствие теодицеи способно поддерживать социальную солидарность. К сожалению, в современной социологии (за исключением работ П. Бергера) не встречается попыток развития понятия теодицеи в секулярной (нетеологической, неметафизической) форме. Настаивая на необходимости социологического подхода к проблеме страда-

ния и зла, автор обращает внимание на понятие «социодицеи» (sociodicy), которое предлагают Д. Морган и И. Уилкинсон в целях расширения социологического анализа страдания [60]. Пикеринг квалифицирует категорию социодицеи как дюркгеймовскую по своей природе. Именно Дюркгейм понимал природу религиозных верований как тесно связанную с социальным бытием человека; в образе Бога или богов люди поклоняются обществу, реальности, которая превосходит каждого отдельного человека и имеет для него моральный авторитет (в связи с этим Г. Ришар предположил, что Дюркгейм, по сути, попытался решить классическую проблему теодицеи [63]).

Тезис о социодицее, или секулярной теодицее, согласно которому страдание и зло должны получить объяснение с помощью социологической методологии, Пикеринг считает плодотворным для социологического изучения страдания и настаивает на его строгом определении в контексте социологической теории. Морган и Уилкинсон определяют социодицею как острое расхождение между идеальными ожиданиями современного общества и живым опытом переживания истории этой современности. Так что задача социологии заключается в сопоставлении этических и культурных последствий напряжения между ожиданиями и реальностью современного мира [60, с. 201, 210]. По мнению автора, этого явно недостаточно: пока это только новое слово для решения старой проблемы перехода от традиционного к современному обществу. Простое описание страдания делает этот феномен тривиальным переживанием; между тем необходимо понять его смысл, сравнить его формы и способы выражения в разных сферах современного общества и в каком-то смысле «переоценить опыт современности» [6, с. 174]. В этом, согласно Пикерингу, состоит смысл изучения дюркгеймовского наследия и формирования нового подхода к теме страдания и зла.

Список источников и литературы

Источники

1. *Allcock J.B.* The Hague Tribunal: Critical reflections prompted by Durkheim's remarks on suffering // *Suffering and evil: The Durkheimian legacy: Essays in commemoration of the 90th anniversary of Durkheim's death* / Ed. by W.S.F. Pickering, M. Rosati. – N.Y.: Durkheim press: Berghahn books, 2008. – P. 148–162.
2. *Cladis M.* Suffering to become human: A Durkheimian perspective // *Ibid.* – P. 81–100.
3. *Jankelevitch S.* Le suicide and psychological suffering // *Ibid.* – P. 31–48.
4. *Paoletti G.* Some concepts of «Evil» in Durkheim's thought // *Ibid.* – P. 63–80.
5. *Parkin R.* Robert Hertz on suffering and evil: The negative processes of social life and their resolution // *Ibid.* – P. 103–117.
6. *Pickering W.S.F.* Looking backwards and to the future // *Ibid.* – P. 163–177.
7. *Pickering W.S.F.* Reflections on the death of Emile Durkheim // *Ibid.* – P. 11–27.
8. *Pickering W.S.F., Rosati M.* Suffering, evil and Durkheimian sociology: Filling a gap: Introduction // *Ibid.* – P. 3–10.

9. *Ramp W.* Le Malin Génie: Durkheim, Bataille and the prospect of sociology of evil // *Ibid.* – P. 118–135.
10. *Rosati M.* Evil and collective responsibility: The Durkheimian legacy and contemporary debates // *Ibid.* – P. 136–147.
11. *Rosati M.* Suffering and evil in the Elementary forms // *Ibid.* – P. 49–62.

Литература

12. *Мюллер-Льер Ф.К.* Социология страданий. – М.: КомКнига, 2007. – 272 с.
13. *Alexander J.C.* Toward a sociology of evil: Getting beyond modernist common sense about the alternative to «the Good» // *Rethinking evil: Contemporary perspectives* / Ed. by M.P. Larrara. – Berkeley: Univ. of California press, 2001. – P. 153–172.
14. *Arendt H.* Responsibility and judgment. – N.Y.: Schocken, 2003. – XXXVII, 295 p.
15. *Bataille G.* Literature and evil. – L.: Calder & Boyars, 1973. – XI, 179 p.
16. *Bataille G.* Sacred sociology and relationships between «society», «organism» and «being» // *The college of sociology (1937–1939)* / Ed. by D. Hollier. – Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1988. – P. 73–102.
17. *Bataille G.* The psychological structure of fascism // *Bataille G. Visions of excess: Selected writings, 1927–1939.* – Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1985. – P. 137–160.
18. *Bataille G.* Theory of religion. – N.Y.: Zone books, 1989. – 126 p.
19. *Bates S.* The responsibility of random collection // *Collective responsibility: Five decades of debate in theoretical and applied ethics* / Ed. by L. May, S. Hoffman. – Savage (MD): Rowman & Littlefield, 1991. – P. 101–108.
20. *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. – Ithaca (NY): Cornell univ. press, 1989. – XIV, 224 p.
21. *Berger P.L.* The social reality of religion. – L.: Faber, 1969. – VIII, 231 p.
22. *Boltanski L.* Distant suffering, morality, media and politics. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1999. – XVIII, 246 p.
23. *Bourdieu P.* The weight of the world: Social suffering in contemporary society. – Stanford (CA): Stanford univ. press, 1999. – X, 646 p.
24. *Cooper D.E.* Collective responsibility (A defense) // *Responsibility: Five decades of debate in theoretical and applied ethics* / Ed. by L. May, S. Hoffman. – Savage (MD): Rowman & Littlefield, 1991. – P. 35–46.
25. *Cultural trauma and collective identity* / Alexander J.C., Eyerman B., Giesen N., Sztompka P. – Berkeley: Univ. of California press, 2004. – IX, 314 p.
26. *Davy G.* Emile Durkheim: L'homme // *Rev. de métaphysique et de morale.* – P., 1919. – N 26. – P. 181–189.
27. *Durkheim E.* De la division du travail social: Etude sur l'organisation des sociétés supérieures. – P.: Alcan, 1893. – IX, 471 p.
28. *Durkheim E.* Deux lois de l'évolution pénale // *Année sociologique.* – P., 1901. – N 4. – P. 65–95.
29. *Durkheim E.* Durkheim's philosophy lectures: Notes from the Lycée de Sens course, 1883–1884. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2004. – XVII, 339 p.
30. *Durkheim E.* Elementary forms of religious life. – L.: Allen & Unwin, 1915. – 456 p.
31. *Durkheim E.* Elementary forms of religious life. – N.Y.: Free press, 1995. – LXIII, 464 p.
32. *Durkheim E.* Elementary forms of religious life. – Oxford: Oxford univ. press, 2001. – 358 p.
33. *Durkheim E.* L'évolution pédagogique en France. – P.: Alcan, 1938. – 226 p.
34. *Durkheim E.* Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales // *Scientia.* – P., 1914. – N 15. – P. 206–221.
35. *Durkheim E.* Le science sociale et l'action. – P.: PUF, 1970. – 334 p.
36. *Durkheim E.* Le suicide: Etude sociologique. – P.: Alcan, 1897. – 462 p.

37. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. – P.: Alcan, 1912. – 647 p.
38. *Durkheim E.* Les règles de la méthode sociologique. – P.: Flammarion, 1988. – 254 p.
39. *Durkheim E.* Montesquieu and Rousseau: Forerunners of sociology. – Ann Arbor: Univ. of Michigan press, 1960. – XVI, 155 p.
40. *Durkheim E.* Moral education: A study in the theory and application of sociology of education. – N.Y.: Free press, 1961. – 288 p.
41. *Durkheim E.* Preface // Hamelin O. Le système de Descartes. – P.: Alcan, 1911. – P. V–XI.
42. *Durkheim E.* Suicide: A study in sociology. – Glencoe (IL): Free press, 1951. – 405 p.
43. *Durkheim E.* The division of labour in society. – Basingstoke: Macmillan, 1984. – LIX, 352 p.
44. *Durkheim E.* The dualism of human nature and its social conditions // Durkheim E. On morality and society: Selected writings. – Chicago (IL): Univ. of Chicago press, 1973. – P. 149–163.
45. *Durkheim E.* The rules of sociological method and selected texts on sociology and its method. – L.: Macmillan, 1982. – VI, 264 p.
46. *Fauconnet P.* La responsabilité: Etude de sociologie. – P.: Alcan, 1920. – 400 p.
47. *Fein H.* Genocide: A sociological perspective. – L.: SAGE, 1990. – XIX, 120 p.
48. *Feinberg J.* Collective responsibility (Another defense) // Collective responsibility: Five decades of debate in theoretical and applied ethics / Ed. by L. May, S. Hoffman. – Savage (MD): Rowman & Littlefield, 1991. – P. 53–76.
49. *Halbwachs M.* Les causes du suicide. – P.: Alcan, 1930. – 520 p.
50. *Held V.* Can a random collection of individuals be morally responsible? // Collective responsibility: Five decades of debate in theoretical and applied ethics / Ed. by L. May, S. Hoffman. – Savage (MD): Rowman & Littlefield, 1991. – P. 89–100.
51. *Hertz R.* Contribution à une études sur la représentation collective de la mort // Année sociologique. – P., 1907. – N 10. – P. 48–137.
52. *Hertz R.* La prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse // Rev. philosophique. – P., 1909. – N 68. – P. 553–580.
53. *Hertz R.* Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives // Rev. de l'histoire des religions. – P., 1922. – N 86. – P. 5–54.
54. *Hertz R.* Sin and expiation. – Oxford: British centre for Durheimian studies, 1994. – 136 p.
55. *Jaspers K.* The question of German guilt. – N.Y.: Fordham univ. press, 2000. – 123 p.
56. *Jonas H.* The imperative of responsibility. – Chicago (IL): Chicago univ. press, 1984. – XII, 255 p.
57. *Léon X.* Nécrologie: Emile Durkheim (1858–1917) // Rev. de métaphysique et de morale. – P., 1917. – N 24. – P. 749–751.
58. *May L.* Sharing responsibility. – Chicago (IL): Univ. of Chicago press, 1992. – X, 204 p.
59. *Moore B.* Reflections on the causes of human misery and upon certain proposals to eliminate them. – Boston (MA): Beacon press, 1972. – XVIII, 201 p.
60. *Morgan D., Wilkinson I.* The problem of suffering and sociological task of theodicy // European j. of social theory. – Thousand Oaks (CA), 2001. – Vol. 4, N 2. – P. 199–214.
61. *Mucchielli L.* Autour de la «révélation» d'Emile Durkheim // La découverte et ses récits en sciences humaines: Champollion, Freud et les autres / Sous la dir de J. Carroy, N. Richard. – P.: L'Harmattan, 1998. – P. 57–96.
62. *Parsons T.* Sociology and social psychology // Religious perspectives in college training / Ed. by H.N. Fairchild. – N.Y.: Roland, 1952. – P. 286–337.
63. *Richard G.* Sociologie et théodicée: Leur conflit et leur accord. – P.: Presses continentales, 1943. – XVIII, 319 p.
64. *Social theory after the Holocaust* / Ed. by R. Fine, C. Turner. – Liverpool: Liverpool univ. press, 2000. – 266 p.

65. *Sorokin P.A.* Man and society in calamity: The effects of war, revolution, famine, pestilence upon human mind, behavior, social organization and cultural life. – N.Y.: Dutton, 1942. – 352 p.
66. *Von Wiese L.* Sociology and suffering // International j. of ethics. – N.Y., 1934. – Vol. 44, N 2. – P. 227–235.
67. *Wilkinson I.* Suffering: A sociological introduction. – Cambridge: Polity, 2005. – IX, 190 p.

О.А. Симонова

Санторе Д.

**РОМАНТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ, ИНДИВИДУАЛИЗМ
И ВОЗМОЖНОСТЬ СОВМЕСТИМОСТИ: ИДЕИ ДЮРКГЕЙМА
В ТЕОРИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ИНТИМНОСТИ**

Дэниел Санторе (Университет штата Нью-Йорк в г. Олбани, США) в своей статье проводит параллель между основными теоретическими подходами к проблемам современных романтических отношений и интимности / близости и взглядами Э. Дюркгейма на современность, индивидуализм и социальную солидарность. Автор рассматривает североамериканские и европейские теории интимности, появившиеся во второй половине XX в. и показывает их содержательную и риторическую общность с дюркгеймовским пониманием личного интереса и социальных обязательств. Центральными элементами рассмотрения в современных теориях являются концепции саморазвития и коллективных связей. По мнению автора, эти теории позволяют исследовать личные отношения в ключе, согласующемся с ранними социологическими традициями и при этом выйти за рамки строгих нормативистских суждений об индивидуализме и интимности.

В настоящее время как в научном дискурсе (в изучении интимности и межличностных отношений), так и в обыденном много внимания уделяется романтическим и сексуальным отношениям. Современный социальный смысл интимности автор считает заслуживающим отдельного рассмотрения, так как он отличен и от викторианских представлений о духовной, «истинной любви», и от навязываемого массовой культурой образа, в основе которого лежат иррациональные желания и импульсивные порывы. Некоторые исследователи (например, А. Хохшильд [12]) рассматривают «новую» интимность как коммерциализированную, функционирующую по рациональным правилам рыночного обмена. Другие (Ф. Кансиан [7], Э. Гидденс [10]), не отрицая влияния дискурса рациональности, видят в этом явлении подмогу отношениям, основанным на равноправии и взаимной поддержке. В любом случае, отношения в контексте современной культуры интимности имеют уникальные характеристики и особое социальное происхождение.

Современные теории принимают во внимание в первую очередь демографические, культурные и структурные трансформации западного общества после Второй мировой войны. Среди них можно назвать следующие изменения в общественной жизни: массовый выход женщин на рынок труда, появление различных социальных движений (в том числе психотерапии) и теорий гендерного равенства, повышение среднего возраста вступления в брак у женщин, появление у них возможности предпочесть строительство карьеры созданию семьи.

Изменилась и сама организация интимных связей. Притом, что брак остается распространенной формой романтических отношений, нельзя назвать случайным рост популярности новых форм отношений, в частности совместного проживания без вступления в брак, которое, по мнению многих исследователей (например, С. Сэсслер [19], Л. Джеймисон и др. [9]), не в последнюю очередь является еще и весьма выгодной экономической стратегией в контексте современных жизненных условий. Санторе указывает на исследования, подтверждающие наличие определенных изменений в брачных стратегиях и трудностей, связанных с возросшими, но не оправдывающимися в реальности эгалитарными ожиданиями [1, с. 1202].

Представления о новых формах интимности транслируются разными способами, в том числе через журнальные публикации и книги, дающие советы относительно того, как строить отношения. Исследователи, анализировавшие подобные книги, по-разному интерпретируют их содержание – и как отражение произошедшего в 1960-е и 1970-е годы сдвига в сторону гендерно-нейтральных концепций выражения эмоций в любовных отношениях, и как свидетельство возврата к моделям поведения, включающим сексуальное подавление, и как уроки эмоциональной «защиты» и независимости. Автор смотрит на такие книги как на замену традиционных (в том числе коллективных) источников советов и подчеркивает возросшую роль индивида в конструировании интимных отношений, когда отношения рассматриваются скорее как набор из серии «сделай сам».

При описании эмерджентной модели современных романтических отношений на первый план выходят несколько основных формирующих элементов. Подчеркивается важность того, насколько индивид «знает другого» и насколько принимает во внимание аспект реципроктности в отношениях. В романтических отношениях ценится раскрытие себя через общение (Л. Джеймисон [14]), а также считается, что для их сохранения необходимы постоянные обоюдные усилия (З. Бауман [4], Е. Иллоуз [13], Л. Кипнис [15]). Эти отношения остаются единственным подвластным нам спасительным оплотом в буре сегодняшней нестабильности жизни.

Историческое поле изучения данной проблемы весьма интересно. В XIX – начале XX в. интимные отношения определялись традициями и существующей социальной структурой, и это воспринималось как должное, также они рассматривались как результат «естественного притяжения». Сейчас же акцент делается на самостоятельном и осознанном принятии

тии решений, касающихся романтических отношений и распределения прав и обязанностей между партнерами. В отношениях сталкиваются индивидуальные и коллективные интересы, что не ново, и поднимаются старые вопросы – откуда берется солидарность, чем объясняются единение и близость людей в столь индивидуалистической культуре? Автор указывает на существующее разделение мнений [1, с. 1203]. Индивидуализм может рассматриваться как продуктивный, демократичный, необходимое условие для настоящего межличностного понимания, либо как бегство, особенно губительное в сфере семьи и интимных отношений. Тем не менее, говоря о солидарности и индивидуализме, все исследователи используют язык Дюркгейма.

Автор ставит перед собой задачу очертить подход Дюркгейма к пониманию индивидуализма и солидарности и использовать это описание для разбора современных теорий. Для этого он считает необходимым обозначить текущий дискурс, имеющий общую основу с классической теорией, и указать, что есть в этой общности полезного для дальнейших исследований данной проблемы.

Вопрос, поставленный Дюркгеймом – что случится с социальными связями вследствие развития индивидуализма? – остается одним из основных для современного западного общества, и многие социологи пытаются на него ответить. Как общество может сохранить свою целостность? Дюркгейм отвечал на этот вопрос в оптимистическом ключе и в книге «О разделении общественного труда»¹ писал, что в среде развивающихся специализированных социальных институтов возникает новая основа для солидарности. Значение имеет уже не одинаковый социальный опыт – религия, традиции, что-либо еще, – а участие в современном взаимозависимом разделении социальных обязанностей. По Дюркгейму, именно из разделения труда происходит чувство единства; индивиды полагаются на исполнение обязанностей отдаленными другими, связываются друг с другом сетью обязательств.

Дюркгейм видел и вытекающие из такого положения вещей проблемы: достаточно ли для интеграции в столь стремительно меняющемся обществе одного лишь механизма разделения труда? Ведь для некоторых вовлечение в систему разделения труда не было добровольным, вело к неравенству и ограничению возможностей.

Для того чтобы общество успешно интегрировалось, разделение труда должно иметь эгалитарный характер. Это возможно с появлением нового типа механической солидарности. Дюркгейм уловил в современности тенденцию верить в священность индивида, и эта вера способствует солидаризирующей функции структурного разделения труда.

Ч. Марске выделяет в подходе Дюркгейма понятие «моральный индивидуализм». Этот индивидуализм обеспечивает наличие близости и вза-

¹ Durkheim E. De la division du travail social: Etude sur l'organisation des sociétés supérieures. – P.: Alcan, 1893.

имных обязательств между людьми. Уважение к индивидуальности и ожидания равенства и справедливости в отношениях становятся, по его словам, моральными императивами [17, с. 11]. Также дюргеймовские определения современности и индивидуальности перенимает Дж. Александер, рассматривающий ценность индивида как идейную основу современной солидарности, укрепляющую и направляющую сложное структурное разделение труда [3, с. 151].

Именно дюргеймовскую культурсоциологию современности, по мнению автора, можно увидеть в современных теориях интимности; имеется в виду принятие и развитие идеи о том, что именно эти императивы индивидуализма формируют коллективные связи.

Далее Санторе обращается к современным теориям интимности. Вначале он останавливает внимание на роли терапевтического направления в психологии, которое, наряду с демографическими и гендерными изменениями, оказало значительное влияние на современный контекст отношений. Ф. Кансиан считает, что самоосмысление и самосовершенствование приносят пользу как индивиду, так и коллективу, в том числе романтической паре или семье [7]. Р. Сеннет [2] и З. Бауман [4] придерживаются противоположной точки зрения: забота индивида о самом себе может стать для него важнее коллективных интересов и способствовать разобщению в отношениях [1, с. 1205]. Д. Белл [6] и К. Лэш [16] связывают терапевтическое движение с контркультурными движениями 1960-х и 1970-х годов. Белл обращает внимание на то, как после Второй мировой войны изменилась роль индивидуального опыта и получения удовольствия. К. Лэш рассматривает терапевтическое направление как результат стремления людей передать контроль над своей жизнью экспертам в различных областях. При новом виде романтической близости самореализация и наличие обязательств перед другими необходимы для саморазвития, и, по мнению Лэша, способность относиться к браку бескорыстно встречается все реже. Р. Белла с соавторами [11] также считает, что терапевтический подход к социальным обязательствам привел к росту отчужденности и независимости в любовных отношениях. С его точки зрения, понимание взаимных обязательств в отношениях, предлагаемое психотерапевтами, крайне индивидуализировано и завязано на понимании морали конкретной парой, без связи с более широким контекстом. При таких отношениях партнеры отделены друг от друга, а сами отношения – от социального окружения.

До середины 1990-х годов взгляды К. Лэша и Р. Беллы оставались крайне значимыми в контексте обсуждений будущего семьи и брака. Исследователи в области социологии семьи расходятся во мнениях относительно того, как повлияли изменения в обществе на интимные и семейные отношения. Например, Д. Попену [18] и Дж. Стэйси [20] соглашаются, что эти сдвиги изменили организацию семьи, но по-разному оценивают новые формы семьи. А. Черлин [8] говорит о деинституционализации брака: направляющие ее структурные силы, соединившись с культурным об-

разом индивидуалистического человека, создали весьма «эгоцентричный» контекст для брака. Брак является средством саморазвития и получения различных персональных благ, обеспечивает определенный статус и самореализацию, частично сохраняя при этом свои традиционные функции.

Рассматривая европейские походы к проблеме близости, Санторе отмечает, что наиболее значимыми здесь являются работы Э. Гидденса, а также У. Бека и Э. Бек-Гернсхайм. В них интимность рассматривается как еще одна социальная площадка, на которой разворачивается драма постмодерна. Современный облик интимности, по мнению этих авторов, формируется институциональной индивидуализацией и рефлексивностью. Каждый этап личной жизни индивида выстраивается под его контролем, он отдает себе отчет в каждом своем шаге; действия воспринимаются рефлексивно, в противоположность социально предписанным «решениям», характерным для прошлого.

Посредством индивидуализации современная пара может объединить свои усилия для успешного выживания в мире, все меньше и меньше предоставляющем ей какую-либо социальную поддержку. Беку и Бек-Гернсхайм [5] существующее амбивалентное отношение к связям и обязательствам между партнерами видится результатом не столько расцвета психотерапии, сколько того, что в романтические и семейные отношения вливается все больше самых разных по происхождению социальных проблем, не находящихся разрешения на других площадках. Сегодняшняя близость опирается, главным образом, на способность равноправных партнеров обсуждать свои отношения и совместно решать проблемы.

Также есть более гендерно-ориентированные исследования, в которых, помимо согласия с вышеизложенными точками зрения, на первый план выдвигаются вопросы о том, насколько идеалы демократии и равенства в действительности смогли проникнуть в современные романтические отношения. Л. Джеймисон, основываясь на результатах своего масштабного исследования [14], ставит под сомнение веру в то, что гендерное неравенство в романтических отношениях сокращается. По мнению ряда феминистских исследователей, все «проблемы» солидарности и индивидуализма в современных отношениях появились в таком виде из-за того, что значительная часть общества, наконец, начала бороться с идеологическими различиями в отношении того, что приемлемо для разных полов.

При столь различающихся взглядах на интимность и оценках важности культурных или структурных факторов, по мнению Санторе, в современных подходах можно выделить следующие общие черты: 1) признание важности самораскрытия и взаимопонимания между партнерами; 2) отсылки к различным терапевтическим идеям (например, саморазвития); 3) акцент на наличии в отношениях представлений о правах и гендерном равенстве. Далее автор демонстрирует, каким образом эти идеи пересекаются с подходом Дюркгейма к проблемам индивидуализма и солидарности.

Как отмечает Санторе, Дюркгейм не видел в эпохе модерна однозначного краха общего сознания; это сознание лишь должно развиваться в новой форме – в виде морального консенсуса по поводу священности личности и ее прав. Индивиды, писал Дюркгейм, на основе одного лишь того, что они выполняют разные роли и задачи, зависят друг от друга. Дюркгейм вовсе не превозносил индивидуализм, но оптимистически оценивал солидаризирующий потенциал уважения прав личности, если оно не посягает на коллективное благо. Как отмечает Марске, в этом «культе индивида» ценится человек вообще, как таковой, а не конкретный индивид. Взгляды Ф. Кансиан [7] относительно создающих взаимозависимость романтических связей в особенности напоминают осторожный подход Дюркгейма к индивидуализму, встроенному в групповые отношения. Для Кансиан саморазвитие является результатом отношений, а не их движущей силой. Гидденс, говоря о «демократизированной» интимности [10], указывает на уравнивание прав в отношениях, в которых один уже не видит свободу и развитие другого как угрозу самому себе. Способность к обсуждению отношений, а также личностное развитие могут способствовать укреплению связей. Но, как и новый тип солидарности у Дюркгейма, новый вид близости таит в себе некоторые опасности аномического характера: превознесение индивидуальности может вести к чрезмерной независимости и отчужденности в отношениях.

Некоторые исследователи отмечают, что такая индивидуализированная интимность возможна лишь в высокодифференцированном обществе, где правовая и стратификационная среды допускают более диффузную социальную организацию. Но современные подходы фокусируются на социальных сдвигах в западных обществах и изменениях в культурных представлениях. Санторе отсылает нас к дюркгеймовскому видению процесса модернизации на Западе и его влияния на социальную интеграцию. Дюркгейм считал, что современный человек в состоянии пойти по пути единения, поскольку его обязательства перед самим собой являются и его обязательствами перед обществом. По Дюркгейму, уважение человеческого достоинства и вытекающие из него требования конформного поведения занимают главное место в индивидуалистической морали.

Итак, в концептуальных построениях современных авторов мы видим все те же вопросы о солидарности, что и на заре модерна. Солидарность зависит от: 1) одновременно общественного и индивидуального манипулирования условиями взаимозависимости; 2) сохранения существующих в обществе взглядов на обязательства, автономию и т.д. Как пишут Бек и Бек-Гернсхайм, современный человек может и должен вести независимую жизнь, но должен делать это в рамках правил и принципов, устанавливаемых государством, рынком труда, бюрократической системой и т.д. [5, с. 11]. В целом социологи рассматривают современные близкие отношения как попытку устроиться в новых, индивидуализированных социальных условиях.

Санторе подчеркивает, что не заходит в сравнении слишком далеко, так как нынешняя ситуация отдаления отношений от традиционных форм значительно отличается от процесса индивидуализации, описываемого Дюркгеймом. Вместе с тем в классической постановке проблем индивидуализма и солидарности и в современном понимании саморазвития и близости в интимных отношениях очевидна общая риторика [1, с. 1213]. Современные теории используют систему координат Дюркгейма. Санторе предполагает, что через проблемы интимности можно эффективно изучать место индивида в современном обществе в целом.

По мнению автора, осознание общности современных подходов с идеями Дюркгейма может быть продуктивным для работы с проблемами индивидуализма и солидарности, если сосредоточиться на следующих двух моментах.

Во-первых, полезно принять во внимание оптимистический взгляд Дюркгейма на современный индивидуализм и видеть в последнем источник возможного единения. Этот путь выбрали многие, в том числе Гидденс. Партнеры интериоризируют обязательства по отношению друг к другу и разделяют представление о том, что их свободы и автономность должны уравниваться обязательствами перед партнером и перед отношениями с ним. Личные императивы ценны лишь до известного предела. «Обязывающий» индивидуализм – золотая середина между эгоистическим индивидуализмом и принудительными социальными ограничениями.

Во-вторых, вышесказанное подводит нас к мысли о необходимости расширения эмпирических исследований данной проблемы и включения в них большего количества перспектив. Исследования отношений партнеров, состоящих в браке или живущих вместе, могли бы быть более результативными при учете таких аспектов, как риски, социальная нестабильность, терапевтический дискурс, рационализация интимности, рефлексивность и т.д.

Санторе приходит к выводу, что адекватный подход к концепции интимности должен основываться на более тонкой интерпретации индивидуализма, нежели восприятие его как истощающего чувство солидарности в отношениях. Необходимо осторожное исследование того, как индивидуализм способствует созданию, укреплению и поддержанию социальных связей в интимных и семейных отношениях, а также в обществе вообще. Как полагает автор, подобный подход в целом будет соответствовать предложенной Дюркгеймом схеме.

Список источников и литературы

Источник

1. *Santore D.* Romantic relationships, individualism and the possibility of togetherness: Seeing Durkheim in theories of contemporary intimacy // *Sociology*. – L., 2008. – Vol. 42, N 6. – P. 1200–1217.

Литература

2. *Сенет П.* Падение публичного человека. – М.: Логос, 2002. – 424 с.
3. *Alexander J.C.* The inner development of Durkheim's sociological theory: From early writings to maturity // *The Cambridge companion to Durkheim* / Ed. by J.C. Alexander, Ph. Smith. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – P. 136–159.
4. *Bauman Z.* Liquid love: On the frailty of human bonds. – Malden (MA): Blackwell, 2003. – XIII, 162 p.
5. *Beck U., Beck-Gernsheim E.* Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences. – Thousand Oaks (CA): SAGE, 2002. – XXV, 221 p.
6. *Bell D.* The cultural contradictions of capitalism. – N.Y.: Basic books, 1976. – XVI, 301 p.
7. *Cancian F.M.* Love in America: Gender and self-development. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1987. – IX, 210 p.
8. *Cherlin A.* The deinstitutionalization of American marriage // *J. of marriage a. family.* – Malden (MA), 2004. – Vol. 66, N 4. – P. 848–861.
9. Cohabitation and commitment: Partnership plans of young men and women / Jamieson L., Andersen M., McCrone D., Bechhofer F., Stewart R., Li Y. // *Sociological rev.* – Oxford, 2002. – Vol. 50, N 3. – P. 356–377.
10. *Giddens A.* The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies. – Stanford (CA): Stanford univ. press, 1992. – 212 p.
11. Habits of the heart: Individualism and commitment in American life / Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M. – Berkeley: Univ. of California press, 1985. – XIII, 355 p.
12. *Hochschild A.R.* The commercialization of intimate life: Notes from home and work. – Berkeley: Univ. of California press, 2003. – IX, 313 p.
13. *Illouz E.* Consuming the romantic utopia: Love and the cultural contradictions of capitalism. – Berkeley: Univ. of California press, 1997. – XV, 371 p.
14. *Jamieson L.* Intimacy: Personal relationships in modern societies. – Cambridge: Polity, 1998. – IX, 209 p.
15. *Kipnis L.* Against love: A polemic. – N.Y.: Pantheon, 2003. – 207 p.
16. *Lasch Ch.* Haven in a heartless world: The family besieged. – N.Y.: Basic books, 1977. – XVIII, 230 p.
17. *Marske Ch.E.* Durkheim's «cult of the individual» and the moral reconstitution of society // *Sociological theory.* – Malden (MA), 1987. – Vol. 5, N 1. – P. 1–14.
18. *Popenoe D.* American family decline, 1960–1990: A review and appraisal // *J. of marriage a. family.* – Malden (MA), 1993. – Vol. 55, N 3. – P. 527–555.
19. *Sassler S.* The process of entering into cohabiting unions // *J. of marriage a. family.* – Malden (MA), 2004. – Vol. 66, N 2. – P. 491–505.
20. *Stacey J.* Brave new families: Stories of domestic upheaval in late twentieth century America. – N.Y.: Basic books, 1990. – XIV, 328 p.

А.А. Модестова

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ И КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Н.Е. Покровский, Т.Г. Нефедова
Об Угорском проекте: Теоретические концепции «клеточной
глобализации», «очаговой экономики» и их приложения

В статье представлены история возникновения, тематические направления и теоретические основания Угорского проекта – комплексного междисциплинарного исследования сельских сообществ и природного капитала в одном из районов российского Ближнего Севера. Наряду с эмпирическими полевыми исследованиями, Угорский проект предполагает моделирование социальных процессов, выявление меняющихся приоритетов современного общества. Дана характеристика основных задач проекта, а также его основных концептуальных подходов.

Ключевые слова: Ближний Север России, клеточная глобализация, природный капитал, социология сельских сообществ, урбанизация и деурбанизация, очаговая экономика.

N.E. Pokrovsky, T.G. Nefedova
On the Ugory project: Theoretical concepts of «cellular globalization»,
«focal economy» and their applications

The paper presents the history of the rise, as well as themes and theoretical foundations of the Ugory project, a complex interdisciplinary study of rural communities and the natural capital in one of the regions of the Russian Near North. Along with empirical field studies, the Ugory project involves modeling social processes and identifying the changing priorities of modern society. The article defines the main objectives of the project, as well as its major conceptual approaches.

Keywords: Russia's Near North, cellular globalization, natural capital, sociology of rural communities, urbanization and desurbanization, focal economy.

Т.Г. Нефедова

Угорский проект – ключ к пониманию нечерноземной глубинки

Показано, что в сельской глубинке Ближнего Севера России спонтанно осуществляются модели экономики пространственного сжатия при ее диверсификации. Эти модели не остановят уменьшения населения, сокращения крупноплощадного сельского хозяйства и сжатия освоенных территорий, но, увеличив очаговость освоения и разнообразие занятий, спасут от тотального забрасывания земель и деревень. Даны характеристики этих моделей, анализируются возможные стратегии развития депопулировавшихся территорий.

Ключевые слова: сельские сообщества, дачники, депопуляция, социально-инфраструктурное сжатие, занятость, социальная политика, социальные сети.

T.G. Nefedova

The Ugory project – the key to understanding the non-chernozem heartland

The article shows that in the rural outback of Russia's Near North one can observe spontaneous application of models of the spatial compression of economy along with its diversification. These models will not reverse the population decline, the reduction of large-scale agriculture and the shrinkage of the developed territories, but by increasing the number of development centers and by diversifying activities, they will rescue the land and villages from total abandonment. The author presents the characteristics of these models and analyzes potential strategies of the development of the depopulated territories.

Keywords: rural communities, gardeners (summer residents), depopulation, social and infrastructural compression, employment, social policy, social networks.

В.Ф. Петренко

Религиозный аспект жизни в глубинке

На основе данных, полученных в ходе эмпирического исследования, выявлены различия гендерных стереотипов среди верующей и неверующей молодежи в регионах Ближнего Севера России. Вместе с тем показано, что эти различия не являются кардинальными. Среди верующих респондентов явно прослеживаются эмансипационные тенденции, тогда как неверующие стремятся к большей социальной и семейной независимости, но при этом в большинстве своем не забывают об общечеловеческих ценностях, которые сформировались в рамках христианской морали. Наиболее существенными являются различия в идеалах верующих и неверующих молодых людей.

Ключевые слова: психосемантика, религиозный менталитет, житейские стереотипы, провинциальная жизнь.

V.F. Petrenko
The religious aspect of life in the heartland

Based on the data obtained from the empirical study the author reveals differences in gender stereotypes among the believing and non-believing youth in Russia's Near North. However, it is shown that these differences are not dramatic. Among the religious respondents one can clearly trace emancipatory tendencies, while the unbelievers aim at greater social and family independence, but most of them do not forget the human values formed within Christian morality. The most significant are the differences in the ideals of believing and non-believing young people.

Keywords: psychosemantics, religious mentality, everyday stereotypes, provincial life.

Л.М. Баскин, С.Л. Барышева, А.В. Прищепов, М.Ю. Дубинин
Экологический потенциал Ближнего Севера России
и социально-экологическое планирование

Представлены данные по экологическому потенциалу Ближнего Севера России и предложены технологии его использования в интересах повышения занятости местного населения. В числе технологий – работа гидами у охотников-спортсменов, поиск и продажа медвежьих берлог, промысел охотничьих птиц, работа в центрах рекреации, в центрах для посещения, сдача в аренду кабин в лесу и их обслуживание. Приведены данные о перспективности развития лосеферм как интересного туристического аттракциона и как поставщиков целебного лосиного молока.

Ключевые слова: социология туризма, занятость, Ближний Север, социально-экологическое планирование.

L.M. Baskin, S.L. Barysheva, A.V. Prishchepov, M.Yu. Dubinin
Ecological potential of Russia's Near North and socio-environmental planning

The article presents data on the ecological potential of Russia's Near North and offers technologies aimed at the increase of local employment. Among these technologies one can name working as guides for amateur hunters, searching and selling bear dens, hunting game birds, working in recreation and visitor centers, leasing forest cabins and their service. The authors give data on the prospects of elk farms as an interesting tourist attraction and as a supplier of medicinal moose milk.

Keywords: sociology of tourism, employment, Near North, socio-environmental planning.

Ф.А. Шабров

**Социальные аспекты развития охотничьего хозяйства
в Костромской области**

В сельском, лесном и охотничьем хозяйстве Костромской области (по состоянию на 2010 г.) заняты 36,6 тыс. человек (11,4% от всех занятых, третья позиция по области). Охотой занимаются как городские, так и сельские жители, однако для последних охота имеет более важное значение. Охота до настоящего времени не рассматривается как фактор, удерживающий людей от миграции в города. В статье показано, насколько сильно охота сказывается на жизненном укладе сельских жителей области.

Ключевые слова: социологические исследования охотничьего хозяйства, жизненный уклад сельских жителей.

F.A. Shabrov

*Social aspects of the development of the hunting industry
in the Kostroma Region*

The agriculture, forestry and game management in the Kostroma Region (as of 2010) employs 36,600 people (11,4% of the total employment, the third position in the region). Both urban and rural residents engage in hunting, but for the latter the said activity is more important. Hunting has not yet been regarded as a factor that may keep people from migrating to the cities. The article shows how greatly hunting affects the lifestyle of the local rural residents.

Keywords: sociological studies of hunting, rural lifestyle.

А.Б. Гофман

**Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек?
О двух формах социальной интеграции**

Исследуются некоторые важные аспекты драматической истории идеи солидарности в социальной науке, а также выводы и уроки, которые необходимо извлечь из этой истории. Это особенно важно сегодня в связи с нынешним возвращением данной идеи в научный дискурс. Осуществляется интерпретация и сравнительный анализ воззрений двух теоретических антиподов: Эмиля Дюркгейма и Фридриха Хайека, – на взаимодействие солидарности и нормативной регуляции, партикуляризма и универсализма; оценивается актуальное значение этих взглядов. Пересматриваются и уточняются некоторые устоявшиеся трактовки идей солидарности, регуляции, коллективного возбуждения, анонии у Дюркгейма, Хайека и Роберта Мертона. В заключение рассматривается соотносительная роль «конкретных солидарностей» и «абстрактных правил» в современном мире, в частности в России.

Ключевые слова: солидарность (социальная, групповая, племенная, гражданская и др.), ее различные интерпретации; солидаризм; регуляция,

абстрактные правила; конкретные цели; партикуляризм, универсализм; anomia, heteronomia; Леон Буржуа, Эмиль Дюркгейм, Фридрих Хайек, Роберт Мертон.

A.B. Gofman

Solidarity or rules, Durkheim or Hayek? On two forms of social integration

This paper explores some essential aspects of the dramatic history of the idea of solidarity in social science, as well as the conclusions and lessons that ought to be derived from this history. This is particularly important now because today the idea of solidarity is returning into scientific discourse. A detailed comparative analysis of the theories by Emile Durkheim and Friedrich Hayek, concerning the interrelations of social solidarity and social rules, of particularism and universalism, is carried out. Some new or revised treatments of the ideas of social solidarity, regulation, collective effervescence, anomie in Durkheim's, Hayek's and Robert Merton's theories are given. The contemporary significance of their theoretical viewpoints is evaluated. In conclusion, the respective implications of particular solidarities and «abstract rules» in the contemporary world, namely in Russia, are considered.

Keywords: solidarity (social, group, tribal, civil, etc.), its different interpretations; solidarism; regulation; particular goals; abstract rules; particularism, universalism; anomie, heteronomy; Léon Bourgeois, Emile Durkheim, Friedrich Hayek, Robert Merton.

В.Г. Федотова

О некоторых особенностях достижения демократической консолидации и солидарности в обществе

В статье рассматриваются три концепции солидарности: консолидации в транзитологии, диалога, коммуникаций и солидаристских практик, а также теория смешанных демократий и баланса неравенств. Отмечается процессуальный характер солидарности как баланса неравенств.

Ключевые слова: солидарность, демократия, демократическая консолидация, транзитология, переходные общества, коммуникация, диалог.

V.G. Fedotova

On some features of achieving democratic consolidation and solidarity in society

The article deals with three concepts of solidarity: consolidation in transology; dialogue, communication and solidary practices; theory of mixed democracies and balance of inequalities. The author points out the procedural nature of solidarity as a balance of inequalities.

Keywords: solidarity, democracy, democratic consolidation, transology, transitional societies, communication, dialogue.

Л.М. Баскин

Паническое поведение людей и животных

В статье дается сравнительный анализ поведения людей и животных в чрезвычайных ситуациях, а также в ситуациях тревожного ожидания. Рассматривается влияние на паническое поведение людей и животных устойчивых сценариев действия (скриптов). Рассматривается вопрос о степени рациональности паники у людей, о том, является ли она потерей самоконтроля, действием, соответствующим оборонительному поведению, закрепленному в раннем онтогенезе. Анализируются социальные аспекты панического поведения с учетом таких параметров проявлений социального взаимодействия в ситуации катастрофы, как плотность группы, возможность людей распознать поведение друг друга, реагировать на возможных лидеров.

Ключевые слова: паника, групповое поведение людей и животных, сценарии поведения, солидарность.

L.M. Baskin

Panic human and animal behavior

The article presents a comparative analysis of the behavior of people and animals in emergency and anxiety. The author considers the influence of activity patterns (scripts) on the panic behavior of people and animals. The issue of the degree of rationality of panic in people is considered, namely whether it is a loss of self-control, an action corresponding to defensive behavior secured in early ontogenesis. Social aspects of panic behavior are analyzed, with the regard for such parameters manifesting social interaction in disaster situations as group density, the ability of people to identify each other's behavior and to respond to potential leaders.

Keywords: panic, group behavior of people and animals, behavior patterns, solidarity.

О.Н. Яницкий

**Солидарность в условиях катастроф:
Некоторые проблемы теории**

В статье рассматривается теоретическая перспектива исследований социальной солидарности в условиях природных и техногенных катастроф. Анализируются идеи Н. Лумана, Э. Гидденса, У. Бека. Показано, что в условиях чрезвычайных ситуаций может наблюдаться не только обусловленная необходимостью солидарность риск-производителей и риск-потребителей, но и солидарность социально активных индивидов, в основе которой лежат доверие и альтруистические побуждения. Учащение катастроф, их повторение в одних и тех же местах (периодические наводнения на Кубани, серия повторных толчков в Японии и т.п.), с одной стороны, и

развитие глобальных сетей предупреждения, смягчения и ликвидации последствий катастроф – с другой, постепенно превращают такого рода солидарность из нравственно мотивированного действия в рациональное, обусловленное необходимостью выживания и сбережения ресурсов.

Ключевые слова: социальная теория риска, Н. Луман, У. Бек, Э. Гидденс, экологические катастрофы, социальная солидарность, социальные сети, риск-производители и риск-потребители.

O.N. Yanitsky

Solidarity in disasters: Some theory issues

The article discusses a theoretical perspective of the studies of social solidarity in natural and man-made disasters. Ideas of N. Luhmann, A. Giddens, U. Beck are analyzed. It is shown that in emergency situations one can observe not only solidarity of risk-producers and risk-consumers called forth by necessity, but also solidarity of socially active individuals, which is based on trust and altruistic motives. The increased frequency of disasters, their repetition in the same places (recurrent floods in the Kuban Region, a series of aftershocks in Japan, etc.), on the one hand, and the development of global networks of prevention, mitigation and disaster response, on the other hand, gradually turn this kind of solidarity from morally motivated action into rational action, determined by the need to survive and conserve resources.

Keywords: social risk theory, N. Luhmann, U. Beck, A. Giddens, environmental disasters, social solidarity, social networks, risk-producers and risk-consumers.

О.А. Усачева

***Солидарность во время природных катастроф:
Типы и функции***

В периоды экологических катастроф и реабилитации пострадавших от их последствий были выявлены два типа солидарности в разных сообществах: среди жителей поселений, пострадавших от катастроф, и внутри сетевого волонтерского сообщества, сформировавшегося на альтруистической основе для оказания помощи пострадавшим, – а также обнаружены условия формирования и разрушения социальной солидарности в этих сообществах.

Ключевые слова: сетевое волонтерское сообщество, солидарность, соседское сообщество.

O.A. Usacheva

Solidarity in natural disasters: Types and functions

In times of environmental disasters and rehabilitation of their victims there have been identified two types of solidarity in different communities:

among the residents of the settlements affected by the disasters and within the network volunteer community formed on the altruistic basis to help the victims; there have also been revealed conditions for the formation and destruction of social solidarity in these communities.

Keywords: network volunteer community, solidarity, neighborhood community.

Е.В. Якимова

Феномен альтруизма:

Новые аспекты и современные аналитические тенденции

Анализируются основные трактовки феномена альтруизма в современной зарубежной социологии и социальной психологии. В социальной психологии альтруизм рассматривается в качестве переменной, подлежащей квантификации и измерению как характеристики поведенческого акта, нацеленного на безвозмездную помощь другому, либо в качестве когнитивно-мотивационной диспозиции аналогичного содержания. При этом альтруизм выступает разновидностью просоциального поведения – как механизм, который обеспечивает интеграцию группы и рост внутригрупповой сплоченности. Важным социально-психологическим измерением альтруистического опыта служат сопровождающие его эмоциональные переживания (эмпатия, симпатия, сострадание, участие и т.п.).

Несмотря на очевидные различия существующих дисциплинарных подходов к изучению феномена альтруизма, общим для них является осмысление альтруизма в категориях специфического опыта созидания, позитивного с социальной и эволюционной точек зрения, а также применительно к психическому здоровью и благополучию личности в противовес разрушительным агрессивным и конфликтным поведенческим ориентациям.

Ключевые слова: альтруизм, современные концепции социальной психологии, социальные группы, социальное поведение, социология эмоций.

E.V. Yakimova

The phenomenon of altruism:

New aspects and modern analytical trends

The article analyzes the main interpretations of the phenomenon of altruism in contemporary foreign sociology and social psychology. In social psychology, altruism is considered a variable to be quantified and measured as a characteristic of a behavioral act aiming at gratuitous assistance to others or as a cognitive-motivational disposition of similar content. From this point of view, altruism is seen as a kind of prosocial behavior, an instrument enabling group integration and the growth of intra-group cohesion. Accompanying emotions (empathy, sympathy, compassion, reciprocity, etc.) are an important social and psychological dimension of altruistic experience.

Despite the obvious differences in the existing disciplinary approaches to the study of the phenomenon of altruism, they share an understanding of the phenomenon in question in terms of a specific experience of creation, positive from the social and evolutionary points of view and also in relation to the mental health and well-being of the individual, as opposed to aggressive and destructive conflict behavioral orientations.

Keywords: altruism, modern concepts in social psychology, social groups, social behavior, the sociology of emotions.

А.Ю. Долгов

**Генезис теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина:
Социально-исторический и методологический аспекты**

В статье рассматривается генезис теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина. Среди факторов, повлиявших на появление и развитие теории альтруизма, выделены: биография П.А. Сорокина, отечественная социально-философская традиция и ее осмысление П.А. Сорокиным в ранних работах, поиски путей трансформации человека и общества через утопический проект раннего этапа творчества, а также интегральная методология П.А. Сорокина как пролог создания идеи альтруизма.

Ключевые слова: теория созидательного альтруизма, интегрализм, русская социально-философская мысль, социальный кризис, утопия.

A. Yu. Dolgov

***Genesis of Pitirim Sorokin's creative altruism theory:
Socio-historical and methodological aspects***

The article is devoted to the genesis of the creative altruism theory in Pitirim Sorokin's writings. For an analysis of the theory development the author emphasizes the following aspects: Sorokin's biography, influence of Russian social and philosophical thought, search for ways to personality and society transformation through the utopian project of his early creative period and integralism as a prologue for the altruism theory.

Keywords: creative altruism theory, integralism, Russian social and philosophical thought, social crisis, utopia.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Барышева Светлана Леонидовна – младший научный сотрудник Института проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН

Баскин Леонид Миронович – доктор биологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН

Гофман Александр Бенционович – доктор социологических наук, профессор Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, заведующий сектором социологии культуры Института социологии РАН

Долгов Александр Юрьевич – аспирант, младший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН

Дубинин Максим Юрьевич – научный сотрудник Института проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН, доктор философии Университета штата Висконсин (США)

Ефременко Дмитрий Валерьевич – доктор политических наук, заведующий отделом социологии и социальной психологии Института научной информации по общественным наукам РАН

Нефедова Татьяна Григорьевна – доктор географических наук, ведущий научный сотрудник Института географии РАН

Петренко Виктор Фёдорович – доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий лабораторией психологии общения и психосемантики факультета психологии МГУ, заведующий лабораторией когнитивных исследований Института системного анализа РАН.

Покровский Никита Евгеньевич – доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой общей социологии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, главный научный сотрудник Института социологии РАН, член исполнительного комитета Международной социологической ассоциации, президент Сообщества профессиональных социологов России

-
- Прищепов Александр Владимирович** – научный сотрудник Лейбницевского института аграрного развития в Центральной и Восточной Европе, г. Галле, Германия
- Усачева Ольга Александровна** – младший научный сотрудник Института социологии РАН
- Федотова Валентина Гавриловна** – доктор философских наук, профессор, заведующая сектором социальной философии Института философии РАН
- Шабров Федор Александрович** – главный охотовед Костромской области
- Якимова Екатерина Витальевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН
- Яницкий Олег Николаевич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института социологии РАН

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК 2012

Сборник научных трудов

Художник обложки И.А. Михеев

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова

Корректоры: О.П. Дормидонтова, Н.И. Кузьменко

Гигиеническое заключение
№77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999г.

Подписано к печати 4/VI – 2013 г.

Формат 70×100/16 Бум.офсетная № 1

Печать офсетная Цена свободная

Усл.печ.л. 29,3 Уч.-изд.л. 23,3

Тираж 300 экз. Заказ № 77

Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский пр-кт, д. 51/21 Москва, В-418, ГСП-7, 117997

Отдел маркетинга и распространения информационных изданий:

Тел. /Факс 8(499) 120–4514

E-mail: inion@bk.ru

E-mail: ani-2000@list.ru

(по вопросам распространения изданий)

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

