

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

**СОЦИАЛЬНАЯ
СОЛИДАРНОСТЬ
И АЛЬТРУИЗМ:
СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

МОСКВА
2014

ББК 60.5
С 69

Серия
«Теория и история социологии»

**Центр социальных научно-информационных
исследований**

Отдел социологии и социальной психологии

Редакционная коллегия:

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

**Социальная солидарность и альтруизм: Социоло-
гическая традиция и современные междисциплинар-
ные исследования:** Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр
C 69 социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал.
психологии; Отв. ред. Ефременко Д.В. – М., 2014. –
284 с. – (Сер.: Теория и история социологии).
ISBN 978-5-248-00716-5

В статьях, обзорах и рефератах рассматриваются актуальные про-
блемы междисциплинарных исследований социальной солидарности
и альтруизма. Анализируются механизмы социальной солидарности
в современном российском обществе. В раздел «Социологическая
классика» включены переводы работ С. Бугле и П.А. Сорокина.

Для научных сотрудников, преподавателей вузов, аспирантов и
студентов.

ББК 60.5

СОДЕРЖАНИЕ

Д.В. Ефременко, О.А. Симонова, Я.В. Евсеева. Солидарность и альтруизм как факторы социального сплочения. (Вступительная статья).....	5
--	---

ПРОБЛЕМАТИКА СОЛИДАРНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ

А.Б. Гофман. Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции	16
Дж.Ч. Александер. Мораль как культурная система: О солидарности гражданской и негражданской. (Перевод с англ. яз.)	101
В. Джеффрис. Мораль добродетели и брачная солидарность. (Перевод с англ. яз.).....	109
О.Н. Яницкий. Альтруизм, мораль и социальная солидарность в России в XX в.	148

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

Бугле С. Солидаризм. Глава первая: Истоки. (Перевод с франц. яз.)	163
Сорокин П.А. Роли сходства и несходства в социальной солидарности и антагонизме (глава 7 книги «Общество, культура и личность: Их структура и динамика: Система общей социологии»). (Перевод с англ. яз.).....	180

АЛЬТРУИЗМ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОБЛЕМА В СОЦИОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

А.Ю. Долгов. Питирим Сорокин о методах альтруизации личности, общества и культуры	205
---	-----

Е.В. Якимова. Альтруизм как форма просоциального поведения в контексте западной социально-психологической теории XXI в.	222
О.А. Усачева. Волонтерское движение в современной России...	248

РЕФЕРАТЫ

Штайнер Ф. Альтруизм, эгоизм и индивидуализм в дюркгеймовской школе	261
Комтер А. Эволюционные основы человеческого великодушия.....	267
Аннотации и ключевые слова	279
Сведения об авторах	283

Д.В. Ефременко, О.А. Симонова, Я.В. Евсеева
СОЛИДАРНОСТЬ И АЛЬТРУИЗМ КАК ФАКТОРЫ
СОЦИАЛЬНОГО СПЛОЧЕНИЯ
(Вступительная статья)¹

С момента становления социологии как самостоятельной обществоведческой дисциплины тематику солидарности ожидала довольно нелегкая судьба. Изначально эта тематика имела серьезные основания претендовать на статус одного из главных направлений социологических исследований: ведь солидарность – это своеобразная «ткань» общества, которая «держит» социальные структуры любого масштаба. На низовом уровне социума солидарность является необходимым условием любых социальных изменений. В противном случае общество переходит в состояние распада. В этом смысле вопрос о природе, характере, состоянии солидарностей является одним из коренных вопросов социального развития.

В разряд понятий, синонимичных солидарности, входят следующие: социальный порядок, социальная организация, социальный консенсус, социальная интеграция, кооперация, сотрудничество и многие другие. Сопоставление этих терминов показывает, что понятие социальной интеграции, отражающее функциональную взаимозависимость элементов социальной системы, понятие социальной организации, подразумевающее иерархическую структуру управления, понятия кооперации и сотрудничества, указывающие на поведенческие аспекты солидарного поведения, недостаточны для понимания природы и генезиса социальной солидарности

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», осуществляемого при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

[6, с. 151–155]. Вероятно, все эти условия необходимы для социального порядка, но в их основании должны лежать социальный консенсус, общие правила и ориентиры поведения, поэтому для социального порядка требуется социальная солидарность, степень которой может быть различной. Социальная солидарность как на микро- (индивидуальном и внутригрупповом), так и на макро- уровне социального организма в первую очередь предполагает *соблюдение* установленных правил и *веру* в определенные социальные ценности, в каких бы поведенческих образцах или сценариях эта *приверженность* ни выражалась; это в свою очередь подразумевает, что социальная солидарность держится не только на идеях, внешнем принуждении, взаимной зависимости, прагматически ориентированном поведении, но также на *общеразделяемых* коллективных и индивидуальных *чувствах* (эмоциях), типическим образом возникающих в рамках данного социального целого.

Понятием солидарности сегодня все чаще пользуются обществоведы самых разных направлений, которые изучают причины разрыва социальной «ткани» и ищут способы ее регенерации. В связи с этим возникают вопросы об условиях формирования солидарности, материальных и нематериальных факторах этого процесса, о природе солидаристского потенциала группы, механизмах воспроизводства солидарности в рамках данного социального порядка [2, с. 3].

История понятия социальной солидарности началась одновременно с историей самой социологии. В трудах О. Конта это понятие встречается постоянно, когда он пишет о социальном порядке, рассуждая об иерархической структуре общества и определяя структуру социологической науки, о социальной статике и социальной динамике. Социальная статика, в сущности, сводится к изучению того, что Конт называет «общественным консенсусом» [цит. по: 3, с. 94]. Социальная статика представляет собой анатомический анализ структуры общества в конкретный момент, а также анализ элементов, которые определяют консенсус, т.е. превращают совокупность индивидов или семей в коллектив, создают единство из множества институтов [1, с. 111–115]. Разделение труда в обществе выступает одним из главных факторов социального порядка, способствуя возникновению общих идей, интересов, эмоциональных и моральных связей. Общие идеи опираются на общие чувства и социальные институты, а люди, по мнению Конта, не движимы ничем иным, кроме своих чувств [1, с. 116]. При этом человек эгоистичен, но у него имеются альтруистические склонности.

Социальные чувства (как правило, альтруистические) держатся на симпатии, а симпатия рождается в семье, поэтому семья представляет собой высший уровень консенсуса. Во втором томе «Системы позитивной политики» Конт отвечает на вопрос о том, в чем заключается фундаментальная структура обществ. Любое общество непременно предполагает консенсус, единение членов, составляющих общество. Общественное единство требует признания принципа единства всеми индивидами, поэтому Конт обращается к религии. Сама религия представляет собой триединство следующих аспектов: интеллектуального (догмы), аффективного (любовь, выражающаяся в культе) и практического (уклад). Религия воспроизводит в самой себе природу человека: порождая единство, она должна обращаться одновременно к разуму, чувству и действию, т.е. ко всем способностям человека. Религия создает общественный порядок, она служит формой привязанности и деятельности, а также догмой и верованием: «Религия предлагает для души нормальный консенсус, в точности сравнимый с консенсусом здоровья с телом» [1, с. 117]. По Конту, для социальной солидарности, помимо мирской или технической иерархии, нужна религия. Именно религия отвечает постоянным человеческим потребностям в любви и единстве, именно такая религия станет религией человечества.

Таким образом, общество, по Конту, держится на согласии умов, консенсус определяет социальный порядок: общие идеи и общие социальные чувства составляют сущность социальной солидарности. Примечательно, что, описывая социальный порядок как имеющий *необходимым условием* социальную солидарность, он опирается на идею об общих чувствах альтруистической, моральной природы, или устремленности к высшим ценностям эпохи, и подчеркивает значение симпатии в качестве фундаментального фонового условия социального порядка, чувства, соединяющего все уровни социальной структуры.

Социологические идеи К. Маркса отсылают нас к проблеме групповой солидарности, которая чрезвычайно важна в исследовании не только понимания проблемы социальной солидарности в целом, но для изучения эмоций. Маркс писал о групповой или классовой солидарности, его социология – это социология классовой борьбы, поскольку социальные классы являются главными действующими лицами истории. Изначально признаком класса, по Марксу, служило место в системе общественного производства, позднее, в работах «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» и «18 брюмера Луи Бонапарта», он расширяет свое пони-

вание класса. Место в социальной структуре, общность деятельности, способа мышления и образа жизни являются необходимыми, но недостаточными условиями существования общественных классов, для которых нужна также психологическая общность. Для образования класса, по Марксу, необходимо осознание единства, ощущение отличия от других общественных классов и даже враждебность по отношению к ним. Опять-таки, помимо общих идей, требуется солидарность, общие чувства – например гнев, фрустрация, решимость вести борьбу, эмпатия и др. Понятие класса в этом случае не совпадает с представлением об общественной группе. Как пишет Р. Арон, помимо общего образа жизни, класс для Маркса предполагает осознание этой общности в национальных рамках и волю к совместным действиям с целью определенной организации коллектива [1, с. 197]. Отсюда, по Марксу, в капиталистическом обществе возможны лишь два больших класса, потому что здесь имеются лишь две группы с подлинно противоположными представлениями о том, каким должно быть общество, притом что каждая из этих групп действительно определяется политической и исторической волей. Можно утверждать, что, по Марксу, несмотря на то что положение классов определяется социальной структурой производства материальных благ, их окончательное формирование основывается на осознании единства, непременно сопровождаемого общими чувствами, которые «подогреваются» этим же социальным положением.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. солидарность оказалась в числе приоритетов молодой социологической науки. Впрочем, надо понимать, что в ту эпоху для исследований солидарности были и серьезные политико-идеологические стимулы. Как писал Селестен Бугле о ситуации во Франции начала XX в., ««солидаризм», похоже, становится для Третьей Республики своего рода официальной философией» [9, с. 5]¹. Пережив бурные революционные потрясения, полные конфронтации и насилия, французское общество стремилось тогда найти консолидирующую опору в антитезе конфликта – идее социальной солидарности. Свой вклад в этот поиск внесла целая плеяда французских социальных и политических мыслителей, среди которых исключительную роль играл Э. Дюркгейм.

¹ Перевод первой главы книги С. Бугле «Солидаризм» публикуется в настоящем сборнике.

По Дюркгейму, социальная солидарность в современных обществах основывается на разделении труда как социальной структуре, которая обуславливает общие идеи, представления, чувства, ценности, нормы. При социальной солидарности коллективное сознание обладает моральным авторитетом для большинства членов общества. Социальная солидарность и разделение общественного труда являются, по Дюркгейму, социальными и моральными фактами. Наблюдаемое следствие коллективного сознания французский социолог находит в праве; в современном обществе кооперативное право служит организации регулярного и упорядоченного сосуществования уже дифференцированных индивидов. Таким образом, органическая солидарность основывается на функциональной взаимной зависимости и коллективных представлениях, что выражается в соответствующем нормативном порядке в виде морали и права. Но в современном индивидуализированном обществе основная проблема состоит в поддержании минимума коллективного сознания, при отсутствии которого органическая солидарность будет ослабляться, что влечет за собой общественную дезинтеграцию, а в конечном счете и аномию. Согласно Дюркгейму, главной проблемой современных обществ является проблема консенсуса, укрепления общих верований и чувств, благодаря которым смягчаются конфликты, подавляется эгоизм и поддерживается согласие. Общество не может сохраниться, если не будет императивов и запретов, коллективных ценностей и объектов поклонения, привязывающих индивидуальную личность к социальному целому.

Одной из главных составляющих социальной солидарности выступает личная приверженность членов общества социальным нормам и ценностям, которые выражаются в групповой морали. Тема отношений между индивидом и коллективом встречается во всех трудах Дюркгейма, поскольку именно в этой «болевой» точке современного общества рождается социальная солидарность. При прочтении работы «Самоубийство» становится понятно, что самоубийства происходят вследствие несчастья человека в современном обществе, где процветают индивидуализм и эгоизм и ослабляется нормативная система. Аномические и эгоистические самоубийства являются следствием того, что «общество недостаточно присутствует в индивидах» [12, с. 45], т.е. следствием аномии. Эгоистические самоубийства случаются тогда, когда коллективная жизнь теряет для индивидов смысл. В этом случае эгоизм описывается с помощью эмоций – как смесь печали и праздности,

чувства пустоты и одиночества, порождающих мысль о самоубийстве. Согласно Дюркгейму, это закономерное следствие «астении коллективной деятельности» [12, с. 38–39], тогда как основанием общественной жизни для него, как и для Конта, выступает альтруизм [5, с. 215]. При аномии внутреннее состояние описывается как меланхолия, которая характеризуется усилением чувств раздражения и недовольства, болезненной тревоги, нетерпения, состояния постоянного возбуждения, неудовлетворенности, также чреватых самоубийством. По Дюркгейму, средствами избавления от этих чувств являются укрепление коллективного сознания, более ясная репрезентация коллективных представлений и более строгая регламентация правил совместной жизни [12, с. 74].

Дюркгейм ищет пути бóльшего вовлечения индивидов в коллективы, рассматривая семейные, политические и религиозные институты. Он стремится доказать, что ни одна из групп, рождающихся в данном институциональном контексте, не представляет собой близкого индивиду социального окружения, которое удовлетворяло бы его, целиком подчиняя требованиям солидарности. С точки зрения французского социолога, индивиды должны подчиняться требованиям коллективного сознания, поэтому скрепить современное общество может действенная мораль, которая есть в профессиональных группах или корпорациях: она гарантирует дисциплину, престиж, чувство солидарности, а значит, и чувство удовлетворения [см.: 5, с. 14, 18, 215]. Как и Конт, Дюркгейм полагал, что социальный порядок и солидарность может обеспечить система религиозных верований, гарантирующая общественную приверженность и совмещающая в себе систему верований, которые обладают моральным авторитетом, подразумевают ритуальные практики и формирующиеся на этой основе солидарные социальные группы и организации. Однако Дюркгейм понимал, что традиционная религия уже не способствует в полной мере органической солидарности, складывающейся в современном обществе; на смену ей должна прийти сильная светская мораль, подкрепленная образовательными институтами. Социалистическая идея Дюркгейма заключается в установлении более осознанной организации коллективной жизни, цель и следствие которой – интеграция индивидов в социальных рамках или общностях, наделенных моральным авторитетом и потому способных выполнять воспитательную функцию [1, с. 373].

Несмотря на первоначальный импульс, приданный исследованиям солидарности Дюркгеймом и его последователями, в

дальнейшем в мировой социологии на передний план снова выдвинулись сюжеты, связанные с социальными конфликтами. Соответственно, тема солидарности постепенно стала смещаться на периферию социологических исследований. Разумеется, эта маргинализация не была абсолютной. Например, для Питирима Сорокина проблема солидарности оставалась одним из важных направлений его научной деятельности. В рамках сорокинского интегрализма солидарность предстает как позитивный модус взаимоотношений индивидов, предполагающий созвучность установок и поведения взаимодействующих участников, когда они взаимно помогают друг другу в достижении своих целей. По сути дела, у Сорокина речь идет об интенсивных взаимодействиях семейного типа, которые, однако, могут обнаруживать себя в самых разных социальных группах [10, с. 81–121]. Антитезой солидарности в этом случае становятся «антагонистическое взаимодействие» и «принудительные социальные связи». Социологический анализ причин солидарности и антагонизма, будучи спроецирован на макроуровень социальных взаимодействий, может, согласно Сорокину, внести существенный вклад в устранение войн, преодоление преступности, различных форм угнетения и неравенства [11, с. 119].

Следует подчеркнуть, что в научном творчестве Питирима Сорокина чрезвычайно комплексной и многогранной является проблемная связь солидарности и альтруизма. Как отмечает Е.В. Якимова, в целом «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» [7, с. 6]. В случае П. Сорокина можно говорить о более высоком уровне генерализации, нашедшей свое выражение в теории созидательного альтруизма [подробнее см.: 4].

Проблематике солидарности уделял внимание также Толкотт Парсонс, который видел в ней феномен объективированного характера, как и в социальной системе вообще, но в то же время рассматривал солидарность как предельно динамичный процесс, выступающий важнейшим условием стабильности и воспроизводства социальной системы. Однако в целом в социологии второй половины XX – начала XXI в. социальная солидарность рассматривалась преимущественно в специализированных аспектах, и основ-

ное внимание исследователей было сфокусировано на отношениях солидарности внутри отдельных групп. Более того, в современной социальной теории прослеживается тенденция едва ли не к полному исключению солидарности из социологического дискурса¹.

Лишь в последнее время начали предприниматься попытки вернуться к более комплексному рассмотрению феномена социальной солидарности во взаимосвязи с проблематикой морали и альтруизма. Например, в рамках Американской социологической ассоциации в августе 2011 г. был сформирован новый исследовательский комитет по изучению социальной солидарности, морали и альтруизма; в рамках Международной социологической ассоциации такой комитет до сих пор отсутствует.

В России тема солидарности стала одной из основных для социальных наук начиная со второй половины XIX столетия. Причем здесь обозначились два направления – собственно социологическое и религиозно-философское (т.е. рассмотрение солидарности как соборности). Важнейший вклад в исследования солидарности внесли М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, Л.И. Мечников, П.А. Кропоткин, Н.К. Михайловский, М.М. Ковалевский, П.А. Сорокин и др. Эта мощная, получившая признание за рубежом научная традиция была прервана Октябрьской революцией; свое оригинальное продолжение она получила в российской эмиграции благодаря трудам С.А. Левицкого и других солидаристов.

В Советском Союзе по понятным причинам тема солидарности была идеологически нагруженной: преимущественное внимание уделялось классовой солидарности в рамках идеологии, сфокусированной на классовом конфликте. Лишь начиная с 1960-х годов в рамках процесса становления советской профессиональной социологии начали предприниматься попытки рассмотрения социальной солидарности без жесткой привязки к доминировавшим идеологическим установкам. Ситуация в последние два десятилетия, с одной стороны, характеризуется общей активизацией социологических исследований, но, с другой стороны, сама направленность этих исследований свидетельствует о догоняющем развитии (по сравнению с мировым уровнем) и о стремлении большинства социологов реагировать на динамичные процессы социальных трансформаций в России. Кроме того, внимание отечественных социологов по сей день в большей степени привлекает проблематика конфликта, тогда как солидарность и альтруизм – то, что

¹ См. статью Дж. Александера в этом сборнике.

обеспечивает стабильность социальной системы и в то же время является ресурсом ее обновления, — остаются как бы в тени.

Осознание неудовлетворительного положения в области исследований солидарности было одним из побудительных мотивов для начала работы в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», результаты которого отражены в нескольких статьях, включенных в настоящий сборник. Публикация текстов наших американских коллег — Дж. Александера и В. Джеффриса (статья последнего подготовлена специально для данного сборника) — также является результатом сотрудничества участников проекта с этими известными социологами. Участники проекта стремятся к интеграции нескольких исследовательских перспектив, начиная от социобиологии и социальной психологии и заканчивая анализом солидарностей в кризисном социуме. Последнее по понятным причинам особенно актуально в условиях современного российского общества. Феномен социальной солидарности может быть рассмотрен комплексно в контексте глубоких общественных изменений, происходящих в последние два десятилетия в России. В ситуации кризиса или социальной травмы (П. Штомпка) наиболее ярко проявляется регулятивная функция отношений солидарности. Одновременно при таких условиях раскрывается фундаментальное противоречие, связанное с широко распространенным преобладанием узкогрупповых солидарностей над солидарностями более широкими. Фактически речь идет о том, что узкогрупповая, партикулярная солидарность часто оборачивается недоверием и антагонизмом между различными социальными группами.

Вместе с тем социальный кризис способствует изменению самих механизмов социальной солидарности, а также соотношения между групповой, локальной, этнической, гражданской и другими видами солидарности. Кроме того, синергия социальных трансформаций и процессов развития глобального информационного общества приводит к появлению новых типов солидарности, в том числе солидарности внутри виртуальных сообществ. Идентификация обновленных механизмов социальной солидарности на этапе преодоления кризиса и стабилизации социального порядка позволяет сделать выводы как об относительно долговременной устойчивости последнего, так и о способности гражданского общества выступать ареной согласования разнонаправленных инте-

ресов, или, в терминах Дж. Александера, формирования «универсализированной социальной солидарности» [8, с. 44].

Представленные вниманию читателей статьи, переводы и реферативные материалы 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 смысле 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 соотносимой 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 односторонним: 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 действенных 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.

Список литературы

1. Арон Р. Этапы социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс – Политика, 1993. – 608 с.
2. Барсукова С.Ю. Солидарность участников неформальной экономики: На примере стратегий мигрантов и предпринимателей // СоцИс. – М., 2002. – № 4. – С. 3–12.
3. Гофман А.Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. – 784 с.
4. Долгов А.Ю. Генезис теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина: Социально-исторический и методологический аспекты // Социологический ежегодник, 2012. – М.: ИНИОН, 2013. – С. 267–279.
5. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
6. Урсуленко К. Социальная солидарность: Развитие понятия в истории социологии и современные интерпретации // Социология: Теория, методы, маркетинг. – Киев, 2009. – № 1. – С. 151–155.
7. Якимова Е.В. Феномен альтруизма: Новые аспекты и современные аналитические тенденции: Введение к тематическому разделу // 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. 5–12.
8. Alexander J. The civil sphere. – Oxford; N.Y.: Oxford univ. press, 2006. – XIX, 793 p.
9. Bouglé C. Le solidarisme. – P.: Giard, 1907. – 338 p.
10. Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. – N.Y.: American book co., 1937. – Vol. 3. – XVII, 636 p.
11. Sorokin P.A. Society, culture and personality: Their structure and dynamics: A system of general sociology. – N.Y.: Harper & bros, 1947. – XIV, 742 p.
12. 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.; Oxford: Durkheim press: Berghahn books, 2008. – VI, 195 p.

ПРОБЛЕМАТИКА СОЛИДАРНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ

А.Б. Гофман

СОЛИДАРНОСТЬ ИЛИ ПРАВИЛА, ДЮРКГЕЙМ ИЛИ ХАЙЕК? О ДВУХ ФОРМАХ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ¹

**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, пре-

¹ 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).

ступности, то для всех, в том числе для исследователей, очевидно, что это социальные проблемы, требующие решения и, следовательно, изучения. Что же касается вышеназванных «позитивных» тем, свидетельствующих, допустим, о социальном благополучии, то здесь явно и неявно действует примерно следующая 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 внедрял

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

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 внесли вклад Адам Смит, Константен Пекер, Прудон, Теодор Жюффруа, Фредерик Бастиа, Сен-Симон, Фурье,

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 источниками 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 кредиторами (называвшимися *correi*) или кредитором и несколькими содолжниками (также называвшимися *correi*).

² См.: [57, с. 84].

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 либералы¹, 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 разновидностей солидаризма начиная с XIX в. и по сей день активно действуют в различных странах Европы, включая, разумеется, Россию².

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.³ Учитывая, что 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 английское «solidarity» в Библиотеке конгресса США – 1193⁴.

Несмотря на столь впечатляющие цифры, свидетельствующие о громадной популярности идеи социальной солидарности, ее

¹ Отсюда характеристика солидаризма как «либерального социализма».

² См., например, сборник текстов, посвященный истории и современному состоянию русского солидаризма: [35].

³ См.: [58, с. 103].

⁴ См.: [58, с. 103].

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 зрения, 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 антиклерика-

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].

лизмом 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 Мариона¹, экономиста Шарля Жида, правоведов Леона Дюги и Мориса Ориу, социологов Альфреда Эспинаса, Жана Изуле², 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 раннего 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

¹ Защитившего в 1880 г. в Сорбонне диссертацию на тему «О моральной солидарности: Опыт прикладной психологии». См.: [99].

² «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, с. 10].

«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 книжке 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 «контрактном 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 проистекает 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 делает 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].

¹ В России книжка 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].

Опираясь на взгляды Мариона, Буржуа доказывал, что моральная солидарность в человеческом обществе должна компенсировать несправедливость 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 избежать 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 на то, 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

¹ См. об этом: [10].

выступать против или за нее, так же как за или против кровообращения: мы бы ее просто констатировали»¹.

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 пустопорожные 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 насмеялся над книгой Буржуа, доказывая ее полную несостоятельность². Серьезным испытанием для солидаризма явилось дело Дрейфуса, потребовавшее основательного обновления доктрины и выдвижения в ней на первый план значения идей справедливости, права и индивидуализма³.

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 социологиче-

¹ Цит. по: [57, с. 248].

² См.: [57, с. 236 и др.].

³ См.: [57, с. 256–257].

ских понятий до недавнего времени оставалось весьма скромным, даже маргинальным.

Среди упомянутых выше тысяч 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 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.

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].

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 таковые¹. 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, относительно научной ценности этого понятия для современной социологии². Постепенно, однако, несмотря ни на что, скептическое отношение к нему постепенно 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 появляется³. 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 о том, что без данного понятия вполне можно

¹ См.: [112].

² См.: [60].

³ См.: [106].

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 Пауля Балтеса мы обнаруживаем сразу две статьи, посвященные рассматриваемой теме: «Солидарность: История понятия» и «Социология солидарности» («Solidarity, sociology of»)¹. 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 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 интернализированными ценностями и нормами, усваиваемыми в процессе социализации и не требующими вознаграждений и санкций. *Структурный* подход к солидарности (Маркс и др.) подчеркивает значение общности материальных ин-

¹ См.: [108; 89].

тересов 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, прослеживаются 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 интерсубъективное 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 выдвижение 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 свидетельствует 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» [53; 52]. 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.

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].

Внимание российских социологов в последние годы также направлено на изучение историко-социологических и теоретико-социологических аспектов социальной солидарности и смежных проблем, что не удивительно, так как в силу более или менее очевидных причин эта проблематика для России имеет не только теоретическое, но и чрезвычайно важное практическое значение¹. 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 общественных трансформаций: Теоретические основания, междисциплинарные аспекты, российская специфика»².

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 «гильотиной 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

¹ См.: [8; 15; 74; 40; 39].

² См. раздел 2 «Социологического ежегодника» 2011 г., озаглавленный «Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии» и включающий статьи участников названного проекта, статьи Дж. Александера «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].

суждений нельзя постулировать моральные предписания; и в эпоху Третьей республики его позицию разделяли многие¹. 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 какой-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,

¹ Впрочем, во Франции в эту эпоху культа 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.

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 вывода 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].

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

¹ См.: [26, с. 336–341 и др.].

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 стимулы к изменению, развитию, инновациям. Таким образом, социальная наука, отделяя фактуальное представление о

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

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 несовершенным. 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 разъе-

диняет 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 (Baudrillard): «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 их 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 внеаучными ин-

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

терпретациями. 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 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., неслучайно 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 употреб-

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

ления вне социальной науки и нежелания стать жертвой идолов площади и театра. Кроме того, оно практически не используется в научных текстах участников его школы. Неслучайно 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 текстов¹. 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 солидарности².

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, 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]³.

В кратком изложении теория солидарности Дюркгейма в том виде, в котором 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)⁴ солидар-

¹ На это обоснованно обращает внимание Борланди. См.: [58, с. 109].

² Подробней об этом см., в частности: [8, с. 550–557, 561–563].

³ См.: [58, с. 106, 108].

⁴ 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 соли-

ности, 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» (*commune*), 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, которой 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 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.

дарность» 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.].

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

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 (Пятикнижие, 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 кодифицированная¹. В принципе можно утверждать, что правовые, нравственные и религиозные правила, согласно Дюркгейму, представляют 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

¹ «Нормально нравы не противоположны праву, но, напротив, суть основания его»: [22, с. 67].

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 однознач-

¹ См.: [21].

² См.: [58, с. 111–112].

ной и непротиворечивой. 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 взаимообмене 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 взаимообмене. Тем не менее вопреки различению механического и органического типов представление о солидарности в

¹ См.: [69, с. 141, 312].

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 институтами («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 аномии, т.е. отсутствия или изъянов 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

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].

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 Фурнье¹. 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 интенсивностью, 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 последнего². 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 солидарности³. 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 взаим-

¹ См.: [55, с. 62–74 и др.; 114, с. 44–63; 67; 110; 79, гл. 6 и др.].

² См.: [55, с. 99; 114, с. 45].

³ «...Мы можем быть уверены, что найдем отраженными в праве все существенные разновидности социальной солидарности» [22, с. 66].

ной 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 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 деталь-

¹ Ср.: О механической солидарности: «Сходство сознаний порождает юридические правила, которые под угрозой карательных мер налагают на всех одинаковые 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].

ный 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 к 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 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 схема (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 соответственно обществам, – эгоизм, альтруизм и некоторую аномию. <...> Нет народа, у которого бы не сосуществовали эти три позиции общественного мнения, склоняющих 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 те-

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

чений, 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». Чаще 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, включающее 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

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].

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 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) ⇒ определенная степень солидарности ⇒ 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, распространен-

ным 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.

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.² 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,

¹ См.: [69, с. 416].

² 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].

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»¹.

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 австралийских 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 ему²,

¹ В сведения относительно места и времени данного курса лекций в последнее время также были внесены некоторые уточнения. Турецкий социолог и правовед Хусейн Наиль 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].

² См.: [55, с. 127–130 и др.].

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 конкуренции¹.

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 жизни². 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, 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

¹ См.: [114, с. 62].

² «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились» – так формулировал проблему аномии в своем последнем фундаментальном труде Дюркгейм [72, с. 610–611].

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 – «беспредел 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 Мертона (а вслед за ним – и у ряда других исследователей) туманно и (или) бесполезно⁴.

В самом деле, в трактовке Мертона 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 одновременное 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».

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].

(Одно дело – вакуум в нормативной 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 регулируемыми 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», «инновации», «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.

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].

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 посвященным аномии и вошедшим, в частности, в его книгу «Социальная теория и социальная структура», но и к его статье 1995 г. в книге, посвященной «Роберту Мертому, живой легенде» и озаглавленной «The legacy of anomie theory». Первую часть книги, включающую только эту статью, редакторы называли «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 рассмотре-

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].

ния). 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 Мертон, 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 автономии¹, а скорее в качестве антонима *гомонамии*, т.е. нормативной однородности. В данном случае гетерономия означает разнообразие, разнородность и противоречивость нормативных систем.

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,

¹ Кстати, именно кантовской автономии противопоставил понятие аномии Жан-Мари Гюйо, первым использовавший его в социальной науке, хотя и в значении, совершенно отличном от того, которое затем ему придавал Дюркгейм. См.: [84, с. 230].

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 совместимо 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 *идеалах*; последние, даже не будучи реализованными, играют важную регулирующую роль¹. Ритмическое чередование этих двух регулятивных форм – *традиций* и

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

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 другой¹. «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.

Регулятивная роль традиций и идеалов, по Дюркгейму, чрезвычайно важна. Они составляют фактически две разновидности единого регулятивного механизма и изолированно друг от друга

¹ См.: [25, с. 304–307]. Подробнее об этом см. в наших работах: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

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 отмеченное 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 *корробори*, 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 существуют три разновидности «возбуждения» («effervescence»): а) «новаторское», «креативное» («créatrice») в новаторские периоды, когда происходит формирование новых идеалов;

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].

б) «обычное», традиционное, в «обычные» периоды, когда происходит воспроизведение этих идеалов (ритуалы, праздники, церемонии и т.п.); с) связанное с «болезнью беспредела» («mal de l'infini»), разгулом неконтролируемых стремлений, страстей и желаний, упадком регуляции и солидарности.

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, отечество, 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 надгрупповых 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»².

С развитием цивилизации, особенно после возникновения и утверждения христианства, происходит «настоящая перестановка (interversion), 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

¹ См.: [70, урок 10 и др.].

² См.: [70, с. 143].

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 превращающих 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. Хотя позиция Дюркгейма в целом носит противоречивый характер, все же следование правилам оказывается у него не менее, а, возможно, 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, «применяемого 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 ультрарациональна, 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 ультрарационалистом 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 бесполовым 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.

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].

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, 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,

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.

а именно только некоторые (хотя и далеко не все) нормы права, занимает незначительное место, тогда как большинство правил – это результат спонтанного развития¹.

Как видно из предыдущего, взгляды Хайека на правила, главным образом основанные на традиции, неразрывно связаны с его теорией культурной эволюции², 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 Хайеку, должна стать «эволюционная теория развития моральных традиций»³. 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

¹ См.: [43, с. 63–64].

² 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».

³ Подробней о взглядах Хайека на традицию см.: [11].

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 действуем¹.

Вытеснение врожденных реакций благоприобретенными традициями происходило не потому, что люди разумом понимали их преимущество. «Просто благодаря им преодолевалась ограниченность непосредственного восприятия отдельного человека, развивался расширенный порядок, а более эффективное сотрудничество давало его участникам (как бы безрассудны они ни были) возможность поддерживать существование большего числа людей и вытеснять 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 традиционной системы: «Мы никогда не сможем свести систему правил или ценностей в целом к целесообразной конструкции, а потому должны прекращать нашу критику перед лицом того, что имеет право на существование лишь потому, что является признанной основой данной традиции» [43, с. 193].

¹ 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 отрезвляющее» [34, с. 299].

Большинство достижений в развитии культуры – результат деятельности индивидов, которые порывали с традиционными правилами поведения и внедряли новые. «Они делали это не потому, что понимали преимущество нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если принявшие их группы преуспевали и росли, опережая прочие» [43, с. 482].

И все же любые инновации, согласно Хайеку, могут быть действенными и успешными только при условии, что они носят частичный, постепенный характер и так или иначе базируются на традиции: «...Именно потому, что мы обязаны нашим общественным порядком традиции неких лишь отчасти постигаемых нами правил, *всякий прогресс должен основываться на традиции*. Все, что мы строим, мы должны строить на традиции и можем только пытаться поправить то, что она нам поставляет» [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 («Великое», «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 французский социолог представляет собой идеолога «солидаризма», а последний – даже в качестве «либерального социализма», не говоря уже о других вариантах солидаристской идеологии, – для Хайека, убежденного и последовательного теоретика «либерального либерализма», представляет собой одну из форм отвергаемого им «конструктивизма». «Именно в требовании социальной “солидарности” 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 солидарности, 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 солидарности 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 солидарности. 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 приучаюсь 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

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].

участников 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, дифферен-

цируются 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 составляют важнейшее условие выживания обществ, вышедших из племенного состояния. Именно эффективные абстрактные правила позволяют сосуществовать и плодотворно взаимодействовать в рамках больших социетальных 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 про-

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

стое 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, противоречат 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 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, разработанную французским социологом.

И все же, несмотря на все реальные расхождения между теориями Дюркгейма и Хайека, они не так велики, как казалось по-

следнему 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 персонафикация 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.

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 рассматри-

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, преображенное и осмысленное символически», – говорил Дюркгейм [23, с. 264].

ваться 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); «мы-группы» 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 – нация – государство и т.д., – можно постепенно дойти до человечества как общества, 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

¹ См.: [10].

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

¹ См.: [2].

нравственный прогресс существует и направлен на достижение большей солидарности. 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 выдвижении 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 архаизация ряда сторон социальной и культурной

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.

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.¹ 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 «эмоциональной общинности»². Крупнейший американский социолог-теоретик Эдвард Тирьякян 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 обличьях, как гендерная, расовая, религиозная и националистическая солидарности³.

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.

¹ См., в частности: [45].

² См.: [98, с. 21–45, 93–117].

³ Тема «второго возвращения механической солидарности» были посвящены доклад Тирьякяна на упомянутой выше оксфордской конференции 2008 г. «В поисках социальной солидарности» и его публикация в сборнике статей. См.: [122].

Важную роль идея солидарности играет в различных социальных теориях и движениях коммунитаристского и ассоцианистского толка, которые достаточно популярны в различных 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 затрагивает сфера наших действий, мы распространяем зону наших личных моральных принципов?» [51, с. 182], – задает он вполне правильный 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 «Антиутилитаристского 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 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 таковой². 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 движений, тесно связанные и отчасти совпадающие с традициями солидаризма, о котором шла речь выше³.

¹ Об этом движении см.: [6].

² Близкие идеи развивает голландская исследовательница Аафке Комтер. См.: [94].

³ См., в частности: [66; 96].

Сходную тенденцию мы обнаруживаем и в подходе к социологии как «науке жить вместе в мире», который разрабатывает видный французский социолог Лоран Тевено¹. 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 пространства². 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, которые 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 существование 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

¹ 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].

² См.: [119].

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 псевдомемократическими 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, про-

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.

стных, неформальных обществах, первичных, родственных, семейных группах преобладающую роль играют отношения солидарности; в больших, сложных, 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 становятся неизбежными, 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 поряд-

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].

ком», 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 разгадку¹. Традиции – это не что иное, как определенные 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 прошлое². 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

¹ 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.

² Подробней об этом см.: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

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 преобладности 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.

Между тем главная и наиболее эффективная форма социальной интеграции – это «жизнь по правилам», «абстрактным», универсальным, находящимся над отдельными конкретными солидарностями, – правилам, 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 социетальном 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 правил 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

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: [16; 27].

угоду текущей политической конъюнктуре¹. 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 ста 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 самим 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; всемогущая государственная бюрократия, не подчиняющаяся законам, ставящей их себе на службу; правоприменительная практика, в частности невыполнение или выборочное применение законов; проблема равенства перед законом; независимость судебной системы; «заказные» политические и коррупционные процессы и т.д.

«Ручное управление», характерное для российской бюрократии начала XXI 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.

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 неизмен-

Соотношение рынка, гражданского общества и 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 500 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 осознавать, 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.

ными, так же как и их распределение: «Потому 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].

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»? Рассчитывать 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 общепри-

нятых на социетальном 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», нерелексируемых 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 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-

¹ См.: [13, с. 84–107].

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 носят 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. Бастиа Ф. Естественная и искусственная организация // Бастиа 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. – 1-е изд. статьи 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. – 1-е изд. статьи 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 графов к теории множественных режимов вовлеченности // Социологический журнал. – М., 2008. – № 1. – С. 5–21.
29. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. – 424 с. – 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., Вайнгаст 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: Архаизующие 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. – 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.: Librarie 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. L'esprit du don / En collab. avec A. Caillé. – 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 (IL): 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^{re} 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 / Avec la collab. de H. Beuchat. – 1^{re} éd. 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. – 2nd ed. – Detroit (MI): Thomson & Gale, 2008. – Vol. 8. – P. 23–25.
107. Parsons T. The social system. – L.: Routledge, 1991. – XVIII, 575 p. – 1st 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. – XXI, 980 p. – 1^{re} éd. 2007.
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. – 1st 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.

Дж.Ч. Александер

**МОРАЛЬ КАК КУЛЬТУРНАЯ СИСТЕМА:
О СОЛИДАРНОСТИ ГРАЖДАНСКОЙ
И НЕГРАЖДАНСКОЙ
(Перевод с англ. яз.)¹**

Солидарность – главное измерение социального порядка и социального конфликта; тем не менее во влиятельных теориях современного общества она по большей части отсутствовала. Большинство крупных мыслителей – нынешних классиков – представляли современные социальные связи прототипически – либо вертикальными, либо атомизированными. Считается, что модернизация разрушила аффективное и моральное чувство к ближнему: причина видится в коммодификации и капиталистической иерархии (Маркс), в бюрократии и индивидуалистическом аскетизме (Вебер), в возрастающей абстрактности и безличности коллективного сознания, открывающей дорогу эгоизму и аномии (Дюркгейм). Постмодерн обычно видится как разжижение социальных связей и усугубление нарциссического индивидуализма (Бауман) или как создание новых форм вертикальности, например дисциплинарной клетки (Фуко).

Можно было бы возразить, что ни один из этих мыслителей модерна и постмодерна в действительности не хотел избавиться от солидарности и что каждый видел в ней нечто такое, что некий будущий порядок, возможно, сумел бы восстановить или, по край-

¹ Тезисы доклада «Morality as a cultural system: On solidarity civil and uncivil» на ежегодном съезде АСА в Лас-Вегасе, 23 августа 2011 г., представленного на Специальной сессии по случаю открытия новой секции «Альтруизм, мораль и социальная солидарность». Сессия и секция были организованы Винсентом Джеффрисом.

ней мере, должен был бы попытаться это сделать. Между тем их социологические заветы, созданные ими понятия и нарисованная ими эмпирическая картина современности акцентировали и объясняли распад солидарности, а не ее сохранение и создание.

Было бы, конечно, глупо отрицать современные силы, разрушающие солидарности. Классики и теоретики модерна и пост-модерна определяли деструктивные тенденции. Всякая попытка теоретизирования о современных социальных системах должна отдавать им опасную дань.

Было бы, однако, так же глупо принять идею, что солидарность исчезла как фундаментальное измерение социальной жизни. Как показали такие теоретики-прагматисты, как Кули, «первичные» группы продолжают давать тесные связи внутри модерна. Связи «лицом-к-лицу» – это основной конек этнографической социологической традиции, идущей от Чикагской школы, и это демонстрирует непрерывающуюся жизненность центрального положения солидарности, обычно, однако, без привлечения этого термина.

Эта американская этнографическая традиция между тем почти всецело микросоциологическая. Ни феномен солидарности, ни интеллектуальная ее идея не могут быть найдены в макросоциологических традициях, которые (хорошо это или плохо) выдержали проверку временем. Это не значит, что вокруг не струятся, на манер интеллектуальной версии мусорной ДНК, ее концептуальные ручейки. Когда, стремясь высвободиться из тесного ярма современного рационализма, Дюркгейм пришел к пониманию примитивной религии, он говорил о «*le plaisir d'associer*» [3]; и даже в самой ранней своей макросоциологической работе «*О разделении общественного труда*» он, что сделало его знаменитым, ввел этот термин. Парсонс деятельно пытался втиснуть солидарность в один из своих четырех ящичков, но слишком тесно отождествил с социальной интеграцией и следованием правилам, предложив I-подсистему, образованную не ценностями, а нормами.

Я обсуждал недостачу солидарности в нашем теоретическом наследии с критической точки зрения, имея в виду, что присутствие солидарности в нынешней социальной жизни вряд ли подлежит сомнению. В своей книге 2006 г. «Гражданская сфера» [1] я доказываю, что солидарность остается центральным измерением культурной, институциональной и интеракционной жизни в нынешних обществах. Эта книга содержит систематическую теорию гражданской солидарности, но она также полемически заострена

на том, как основательно нынешняя социальная теория старалась заставить солидарность исчезнуть.

Солидарности и в самом деле нужно уделить новое внимание как социологическому понятию, наряду с моралью и возможностями альтруизма, которые идея солидарности подразумевает. Но вместе с тем я предостерегаю: нельзя превращать солидарность в легковесную идею. Нужно «продумать ее до чертиков». Мы должны разобраться в слабостях, которые раскрываются в традиционных способах мышления о солидарности, и встретить с открытым забралом те нравственные опасности, которые солидарность часто создает в сегодняшнем мире.

Можно было бы начать с признания «психологизирования», которое дискуссии об альтруизме и морали часто предполагают. С древних времен и до наших дней альтруизм и мораль обычно понимались как индивидуальные качества, как вопрос добродетели и характера. Идея в том, что людям необходимо чувствовать и мыслить альтруистически и нравственно. Отсюда предполагается, что моральные индивиды образуют моральные общества.

Между тем мне кажется, что сама суть социологии – оспаривать такое предположение. Здесь мы видим в работе микроредукционизм, непризнание эмерджентных свойств коллективной социальной организации. Насколько далеко моральная «мотивация» проникает в коллектив и с помощью какой социально-организационной силы? Индивиды могут быть альтруистичны к своим друзьям и семье и аморальны по отношению к членам других, менее близких и непосредственных кругов. Кого среди бесчисленных других, на которых сказываются наши действия, мы накрываем зонтиком наших личных моральных принципов?

Это решающий философский вопрос. Коммунитарная традиция не видит в расширении микро- или локальной морали важную проблему. Но это самая суть моральной философии Роулза. В его знаменитом мысленном эксперименте нравственность проверяется не тем, добры и любезны ли вы со своими друзьями, а тем, что вы стали бы делать, если бы однажды набросили на свои глаза «вуаль неведения» и тем самым вошли в «исходную позицию», когда вы не знаете ничего о том, кто вы, какова ваша идентичность и в чем ваш интерес. Морально то, что справедливо: то, что демонстрирует уважение к автономии каждого индивида в обществе, независимо от его положения, добродетельности и характера.

Дюркгейм стал отцом-основателем теории моральной солидарности, поскольку ясно понял это различие микро – макро.

Вместо того чтобы быть коммунитарным *avant la lettre*, коим его очень многие пытались представить, Дюркгейм социологизировал кантовский аналитический аргумент в пользу универсализма, говоря не о нравственных принципах, добродетелях или характере, а о *социальной морали*.

Если у Дюркгейма и можно взять какой-то посыл касательно морали, то он в том, что мораль в обществе очевидна. Если религия – зеркало, в котором отражается социальное, то такова же и мораль. Мораль выражает социальную солидарность. Ее образуют социальные ценности, организованные вокруг тотемических символических фигур, таких как учителя и вожди, и наполняемые энергией периодическими социальными ритуалами.

Проблема в том, что Дюркгейм, следуя за Кантом в отождествлении моральных принципов с автономией и рациональностью, не дает способа отличения вида моральной солидарности, организованного вокруг этих принципов, от других. Мы можем быть нравственными и альтруистичными по отношению друг к другу, когда разделяем общий тотем и участвуем в одних и тех же ритуалах, но эти социологические процессы могут создавать ужасающий партикуляризм – мораль инсайдеров, позволяющую людям и даже принуждающую их действовать аморально по отношению к тем, кто находится вне ограниченного круга «мы».

Мы возвращаемся к прежней проблеме. Подчеркивать центральность морали, альтруизма и солидарности – либо недостаточно, либо излишне. Нам нужна макротеория, проводящая различие между разными видами морали и солидарности. Социологи знают все о том, как общества стратифицируются и фрагментируются по всем возможным водоразделам. Каждый из фрагментов видит себя моральным, а другие – нет. Это провинциальная мораль. Что мы ищем, так это космополитизм.

Здесь у меня есть два предложения.

1. Более универсализирующая и космополитическая мораль зависит от значимости. Чем шире круг «других», которых общество может сделать значимыми, тем более протяженной, универсальной и включительной является наша мораль.

2. Значимость есть функция сигнификации. Какова природа символического дискурса, который циркулирует в обществе? Как моральные означающие распространяются на разные классы социальных означаемых?

Все виды влиятельных символических дискурсов являются от природы ограничивающими, инспирируя ритуалы, которые од-

новременно накачивают солидарность и сужают ее масштаб. Вспомним о расовых и гендерных дискурсах, цивилизационном и религиозном шовинизме. Вспомним Сэмюэла Хантингтона, но в то же время вспомним и о некоторых восхвалениях политики различий с либеральной стороны.

Что делает это ритуалистическое сужение солидарности особенно трудным для понимания, так это то, что оно почти всегда перемешивается с более экспансивными моральными формами.

- Вспомним о довоенных штатах Юга, элиты которых практиковали почтительную демократию в своем кругу и часто включали в нее белых йоменов, в то же время демонизируя и исключая небелых.

- Вспомним об апартеиде в Южной Африке, где белые относились друг к другу вполне универсалистски и выказывали демократическую мораль, даже когда преступным образом подчиняли черных и азиатов.

- Или, допустим, современные немцы, будь то консерваторы или социалисты, и их ужасное обращение со своими евреями. Или взять самых демократичных и современных швейцарцев, принимающих законы против строительства мечетей.

- Или французские и британские социалисты, которые предлагают законы, запрещающие мусульманам носить религиозную одежду. Подумаем о расовом отчуждении, в которое втянуты либеральные американцы, несмотря на их самые лучшие моральные принципы, в уличной повседневной жизни.

- Вспомним о войнах, которые вели друг с другом просвещенные западные нации, и о колонизации ими незападных народов. Обосновывалось это так: мы нравственны, они — нет. Наш моральный долг — господствовать над другими, с тем чтобы мы могли привить им нравственность, а это часто предполагает в конечном счете их убийство.

Идея приравнивания морали к солидарности и альтруизму неправильна. Она должна быть усложнена так, чтобы в нее мог быть возвращен стигматизированный «другой», чтобы отчуждение могло быть понято как внутренне заложенное в морали как культурной системе.

Нам нужно суметь увидеть и изучить, как дурное действие является морально принудительным, как люди могут, говоря повседневным языком, быть моральными и аморальными одновременно. Для этого мы должны произвести семиотический сдвиг. Мораль недопустимо овеществлять. С социологической точки зре-

ния она сама по себе не нормативный порядок, а культурная система. Культурные системы – это семиотические языки. Как и любая другая система значащих знаков, моральные принципы определяются реляционно. Моральные значения бинарны: хорошее определяется плохим, и наоборот. Зло – такая же часть морали, как и добро. Да, мораль и солидарность симбиотически связаны. Понимание того, что мораль бинарна, между тем позволяет нам увидеть, что социальные ритуалы получают энергию за счет того, что оскверняют других как профанное, а не только за счет идентификации «нас» со священным.

Вот почему в своей работе я говорил о гражданских и негражданских солидарностях. С самого начала существования современных национальных государств история гражданской сферы была долгим и извилистым путем. Из религии, Просвещения, социалистических и демократических движений и даже из самой идеи нации возникала утопическая идея, что каждый – неважно кто он и что – может быть членом широкой, всеохватывающей и универсализирующей «гражданской» сферы. Была надежда на то, что может поддерживаться сфера солидарности, которая была бы относительно независимой от ограничительных солидарностей и моралей, процветавших рядом с ней, таких как классовое высокомерие, религиозное ограничение, этнический предрассудок, региональный антагонизм.

И все же, хотя гражданские сферы модернизирующихся западных наций имели значительные демократические последствия, они также поддерживали невероятно бесчеловечные ограничения и исключения. Моральный дискурс гражданского общества бинарен. Определением антигражданского зла он озабочен так же, как и определением гражданского добра. Он определяет добродетели, требующиеся для гражданского участия, и качества, которые дисквалифицируют группы и отлучают их от гражданского членства. Он исключает последние на моральных основаниях – якобы для защиты самого гражданского общества.

- Веками было немыслимо – на моральных основаниях, – что якобы неумеренные, необразованные рабочие могут стать активными гражданами. То же касается предположительно иррациональных и скрытных женщин и, конечно, еще более жестко, небелых, которые мыслились как граничащие с животным миром. Если ты не был христианином, удача была не для тебя.

- Важно понять, что эти подавления осуществлялись во имя морали и солидарности.

● Прочитаем ремарки Канта (а они еще довольно мягкие) о моральных и эмоциональных неспособностях черных и «ориенталов» в его очерке *«Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»*¹. Угнетающее зрелище – видеть мыслителя, представлявшего высшие ценности моральной философии эпохи Просвещения, считающим, что ему необходимо провести границу между цивилизацией и варварством. В то же время нужно признать, что очерк Канта о космополитизме ознаменовал первый великий вызов идее, что гражданская мораль может быть ограничена пределами национального государства.

Позвольте в заключение заметить, что широкий охват гражданской морали не только маркирует демократические границы институтов, но и рождает радикальные социальные движения. В демократическом восстании гражданская солидарность движется от абстрактного дискурса к конкретному воплощению. Именно этот тип гражданского перформанса я документирую в новой книге *«Перформативная революция в Египте: Очерк о культурной власти»* [2]. Зимнее восстание свергло Мубарака не благодаря материальным ресурсам, а в результате своей культурной власти. Оно получило эту власть, мобилизовав в свои ряды самое широкое гендерное, этническое, религиозное и политическое представительство. Гражданская солидарность впервые стала реальностью, и пульсирующие перформансы на площади Тахрир явили нашим глазам демократическую утопию в микрокосме.

Точно то же можно сказать о «протестных лагерях», разбитых по всему Израилю в последние недели лета 2011 г. Молодежь и старики, женщины и мужчины, поселенцы и пацифисты, светские и религиозные, люди из всех социальных классов – все собрались вместе (а это сотни тысяч человек), демократически организовавшись, чтобы выразить свой протест против разрушительного неравенства, подрывающего гражданскую солидарность в Израиле. Это движение более морально и более альтруистично, чем другие движения. Поселенцы и религиозные правые глубоко моральны и полны альтруизма к своим. Что отличает протестные лагеря, так это гражданская природа их морали и их утопические надежды на растущую солидарность.

Есть, однако, еще один, более угрожающий моральный элемент, общий для этих радикальных социальных движений в Египте

¹ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч.: В 6-ти т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 125–224. – *Прим. пер.*

и Израиле. Они призывали к большему альтруизму и гражданской солидарности внутри своих наций, но в каждом из них присутствовали гораздо более двусмысленные ориентации по отношению к другим национальным солидарностям. Демократизация Египта уже представила ясные признаки продвижения его зарубежной политики в решительно антиизраильском направлении. Движение протестных лагерей в Израиле, со своей стороны, подчеркнуто не использовало лозунги движения за мир. Чтобы максимизировать внутреннюю солидарность, оно включило группы, поддерживающие поселения и выступающие против продажи земли в обмен на мир со стороны палестинцев. Даже самые экспансивные попытки установить больше гражданской солидарности не могут уйти от бинарных категорий, определяющих мораль как культурную систему.

Список литературы

1. Alexander J.C. The civil sphere. – Oxford: Oxford univ. press, 2006. – XIX, 793 p.
2. Alexander J.C. Performative revolution in Egypt: An essay in cultural power. – L.; N.Y.: Bloomsbury academic, 2011. – XV, 138 p.
3. Filloux J.-C. Durkheim et le socialisme. – Genève: Droz, 1977. – 388 p.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

В. Джеффрис
МОРАЛЬ ДОБРОДЕТЕЛИ
И БРАЧНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ
(Перевод с англ. яз.)¹

В этой статье представлено исследование связи между практикой морали добродетели и солидарностью супружеских пар. Мораль добродетели определяет благость и совершенство человеческой природы через личностные характеристики. В этой системе мышления благо заключено в моральном характере, который опознается по добродетелям и манифестируется ими [18, с. 1]. Брачная солидарность, т.е. сотруди́ческое и обеспеченное обязательствами единство между мужем и женой, обычно считается ценным и благотворным состоянием для супругов, для детей и для общества.

Основной исследовательский вопрос состоит в том, связаны ли добродетели с брачной солидарностью. Теоретическая рамка, используемая для исследования этой связи, объединяет две новейшие и важные мыслительные тенденции в социальных науках и гуманитарном знании: изучение добродетелей и трансформационных процессов в браке.

Первая из этих тенденций – общая ориентация, охватывающая ряд дисциплин. Это возрождение понятия добродетели как предмета анализа и эмпирического исследования. Эта тенденция родилась в середине прошлого века в философии этики вместе с возвратом к изучению добродетелей и, во вторую очередь, пороков, восходящему, прежде всего, к трудам Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского [51, с. 1–25; 27, с. 2–19].

В психологии изучение добродетелей утвердилось как центральная особенность в получившей в последнее время развитие

¹ Перевод статьи: Jeffries V. Virtue morality and marital solidarity.

традиции позитивной психологии. Эта традиция переносит фокус внимания с патологических состояний на положительные человеческие качества и процветание [17]. Исследование Петерсона и Селигмена [33], установившее шесть ключевых добродетелей, универсально присутствующих в философских и религиозных формулировках всех эпох, представляет основополагающий анализ важности понятия добродетели в человеческом мышлении о нравственности.

В социологии анализ добродетелей еще не развился в признанную и общепринятую ориентацию, хотя основа для такого развития, похоже, уже есть. В основополагающей работе Левина [28, с. 105–120] дан важный анализ добродетелей в аристотелевской модели социальных наук. Джеффрис предложил эмпирические исследования [19; 20; 21; 22; 26] и теоретический анализ [24; 25; 27] добродетелей. Тернер [48; 49] использовал этику добродетелей как общую рамку для анализа человеческой уязвимости, прав человека и важности оснований «космополитических добродетелей» для глобализации. Совсем недавно Смит [40, с. 384–494] обозначил добродетели как определяющие феномены в предложенном им более широком контексте для изучения блага, а Горски [15] проанализировал различные параллели между этикой добродетели Аристотеля и социологией Дюркгейма.

Второй и более специфической тенденцией является растущий интерес к изучению трансформационных процессов в браке [14]. Эти процессы включают в себе значения и паттерны взаимодействия, которые потенциально способны внести вклад в то, чтобы сделать браки более позитивными. Следствиями этих процессов становятся как индивидуальные, так и разделяемые мотивации и значимые поступки. Во взаимодействии между супругами они служат механизмами, которые супружеские пары могут по собственной воле использовать для осознанного регулирования и улучшения их браков. Опираясь на потенциал такой фокусировки, Финчем и Бич [13, с. 7] предусмотрели подход к теории и исследованию брака и семьи, который будет сосредоточен на том, чтобы дать надежное знание и понимание природы оптимального функционирования семейных отношений и средств для его налаживания.

Совсем недавно в рамках этой фокусировки в исследовании Дзя и Акока [9, с. 173] было получено базовое открытие, что религиозность благоприятствует практике трех «относительных добродетелей» – прощения, жертвенности и преданности, которые в свою очередь повышают качество и стабильность брака как для мужей,

так и для жен, ослабляя в то же время супружеские конфликты. Ряд недавних исследований показал, что эти добродетели связаны с положительными последствиями для брака [9, с. 165–166; 14, с. 279–281].

Эта статья соединяет две указанные тенденции мышления и анализа путем изучения морали добродетели как возможного преобразующего процесса в брачной интеракции. Основной исследовательский вопрос: имеет ли практика добродетели положительную связь с брачной солидарностью? Ниже будут представлены как статистические данные, так и глубинные интервью.

Мораль добродетели

В мыслительной традиции, охватывающей историю от классической Греции до наших дней, добродетели рассматриваются как репрезентирующие личную благость и большее совершенство этического потенциала индивида [29; 34]. Аристотель и другие греческие философы подходили к изучению этики, задавая базовые вопросы о том, какие черты характера делают человека благим. Демонстрируемая благим человеком нравственность описывалась в терминах добродетелей [36, с. 157–172].

Добродетели предполагают установки, мотивации и поведенческие паттерны с определенным и идентифицируемым содержанием. Способность человека к добродетели актуализируется и закрепляется в привычках через повторяющееся поведение [2; 4]. С этой точки зрения, добродетели суть привычки, согласующиеся с благостью человеческой природы. Такие индивидуальные привычки добродетели могут стать основой обычных практик взаимодействия между супругами в браке. В истории понятия добродетели практика добродетелей обычно рассматривалась как заключающая в себе выбор со стороны индивида [33, с. 87–88].

Мы рассмотрим пять фундаментальных, или «первичных», добродетелей из схемы Фомы Аквинского [2, с. 817–894, 1263–1879]. Их можно коротко определить следующим образом. 1. *Благоразумие*. Эта добродетель умственная, в том смысле, что она включает в себе намеренное использование рациональной способности для установления блага и наилучших средств для попытки его осуществить. Через осуществление благоразумия делается выбор между альтернативными средствами и целями. 2. *Милосердие*. Из этой добродетели вытекает множество способов стремиться принести благо другому человеку. Она включает внимание к основополагающим потребностям другого, прощение и, при необходимости,

наставление и исправление. 3. *Справедливость*. Суть этой добродетели – предоставление другому его основополагающих прав и уважение к нему как к человеку. Справедливость выражается также в исполнении обязанностей и обязательств, внутренне связанных с особыми социальными позициями и ситуациями. 4. *Мужество*. Это сила духа и решимость перед лицом тягот, трудностей и опасности. 5. *Воздержанность*. Суть этой добродетели – умеренность, сдержанность, дисциплина и самоконтроль. Она может проявляться в отношении самых разных эмоций, желаний и удовольствий.

Каждая из этих «первичных» добродетелей связана с «вторичными», которые определяются по сути так же, но более специфичны. Вторичные добродетели считаются «частями» первичных. Например, благодарность – это часть справедливости, терпение и упорство – части мужества, а кротость, смирение и умеренность – части воздержанности [2, с. 817–894, 1263–1879]. Эти вторичные добродетели будут рассмотрены нами в качественном анализе, который будет приведен ниже.

Эти пять первичных добродетелей могут быть рассмотрены как параллельные ряду моральных систем. Во-первых, они параллельны перечню элементов нравственности у Дюркгейма [10; 27] и его анализу этики в заметках к лекциям, содержащихся в курсе философии, который он читал в начале своей карьеры [11, с. 156–164, 229–276]. Во-вторых, согласно Петерсону и Селигмену [33, с. 47–48], эти пять добродетелей схожи с основополагающими моральными добродетелями, которые были идентифицированы ими как универсальные для исторических и мировых религиозных и философских традиций [33, с. 29–30]. В-третьих, пять добродетелей, изучаемых в этой статье, могут быть рассмотрены как компоненты благотворной любви [23; 27]. В этой перспективе они могут быть увидены как пример того, что Сорокин идентифицировал как «этику любви», имея в виду особую форму этики абсолютных принципов, характерную для идеационного и идеалистического типов культуры [42, с. 483–485].

Мораль добродетели тесно связана как концептуально, так и онтологически с альтруистической любовью. Добродетели могут рассматриваться как основополагающие схемы и мотивации, дающие толчок поиску блага для другого. Это суть альтруистической любви, традиционно называемой благотворной любовью. Каждая добродетель вносит особый вклад в стремление принести благо другому и по-особому релевантна различным социальным ситуациям [23]. Альтруистическая любовь имеет как этические аспекты,

в которых она рассматривается как «самая суть благодати» [45, с. 6], так и психологические аспекты, в которых «любимый человек всегда переживается как *конечная* ценность» [45, с. 10].

Солидарность

Солидарность относится к характеристикам осмысленного взаимодействия. Субъектами взаимодействия могут быть индивиды или группы, как в межличностном или межгрупповом взаимодействии [41, с. 96]. У солидарности есть два основных свойства. Во-первых, она относится к взаимодействию, в котором происходит схождение устремлений, значений и ценностей, а также поведения взаимодействующих сторон, и, следовательно, повышается способность к осуществлению совместных целей [41, с. 93–131]. Во-вторых, солидарность также влечет субъективное чувство связанности, единства и интеграции среди взаимодействующих сторон, или членов группы [1, с. 78–79; 41, с. 99–102]. Оба эти свойства – схождение и связывание – могут варьировать от низких до высоких значений.

В нижеследующем количественном анализе «солидарность» операционализируется с помощью вопросов, относящихся к счастьем и удовлетворенности в браке. Эти вопросы в основном направлены на связывающий аспект солидарности, хотя должны отражать, как минимум в какой-то степени, и схождение. То, что все субъекты состояли в браке 25 лет или больше, также указывает на наличие минимума обоих компонентов солидарности.

Взаимодействие в браке

Символическо-интеракционистская теория [5; 31; 39; 47] дает основополагающую теоретическую перспективу для интерпретации связи между моралью добродетели и моральной солидарностью. В этой традиции брак подразумевает протяженный процесс значимого взаимодействия [50]. Супруги определяют себя, своего партнера и свою супружескую связь, и эти значения проявляются в их поведении по отношению друг к другу. Релевантно и то, что каждый из супругов действительно делает, поскольку это сказывается на его или ее сознании и влияет на его содержание в какой-то степени автономно от взаимодействия [3].

Содержание этих значений и поведения оказывает основополагающее влияние на характеристики взаимодействия. В этом

развертывающемся процессе прежние интеракции оставляют кумулятивный осадок в памяти, влияющий на то, как каждый из супругов будет вести себя в будущих эпизодах взаимодействия [50].

Этот процесс взаимодействия в браке внутренне предполагает интерпретативное и рассудочное измерение, в котором супруги осуществляют способность выбирать между альтернативами и направлять свое поведение на идентифицируемые значимые цели. С разной степенью осознанности и преднамеренности «Я» [5] каждого супруга вносит активный вклад в создание, сохранение или изменение содержания и направленности его / ее поведения и супружеского взаимодействия. В этом контексте могут выбираться значения и поведение, манифестирующие добродетели.

Взаимодействие в браке подразумевает активацию схем. С точки зрения, которую предлагает когнитивная теория, схемы представляют собой базовые психические структуры в умах индивидов. Существует множество схем, локализованных как в сознательной, так и в бессознательной ментальности каждого человека. Схемы – это смысловые образования, относящиеся к природе различных материальных объектов, идей, личностей, социальных отношений и социальных ситуаций. Схемы могут активироваться – и тем самым оказывать влияние на восприятие и поведение – как психическими источниками, внутренними для индивида, так и социальными ситуациями. Когда схемы таким образом активируются, они становятся элементом социального взаимодействия [7; 30, с. 142–174; 32, с. 153–192; 37].

Моральные схемы, определяющие добро и зло, должное и недолжное как вообще, так и в рамках брака, – важный и влиятельный тип схем. С точки зрения этики добродетели добродетели суть моральные схемы такого рода. Возможности активации схем добродетели в сознании и поведении будут неизбежно возникать в ходе жизни с другим человеком. Центральный исследовательский вопрос, заключенный в этой теоретической перспективе, состоит в том, влияет ли практика морали добродетели на взаимодействие в браке и брачную солидарность, а если влияет – то как.

Выборка и метод

В исследовании представлены данные анкетного опроса и неструктурированных интервью. Все данные были собраны автором. Базовая выборка состоит из 104 субъектов, на которых указали священники или религиозно активные индивиды в их конгрегациях.

Таким образом, выборку почти целиком составляют субъекты, регулярно посещающие богослужения. В ней представлены девять религиозных деноминаций. На момент проведения интервью все субъекты состояли в браке 25 лет или дольше. Выборка была составлена таким образом, чтобы оптимизировать шансы собрать данные, касающиеся морали добродетели в религиозных традициях. После неструктурированных интервью 103 из этих субъектов были опрошены с помощью анкеты. Совокупная выборка для неструктурированных интервью составляет 112 субъектов, включая восемь дополнительных субъектов, участвовавших на этапе пилотажа формы интервью.

Каждое интервью начиналось с вопроса: «Что способствовало сохранению и выстраиванию вашего брака?». Интервью было позволено идти своим чередом. Почти во всех случаях субъекты обсуждали установки / поведение, указывавшие на практикование добродетели, без наводящих вопросов. Когда задавались прямые вопросы, относящиеся к добродетелям, названия добродетелей никогда не использовались; скорее употреблялись такие термины, как «мысли о своем браке», «доброта», «честность», «трудные времена» и «самодисциплина», относящиеся соответственно к благоразумию, милосердию (любви), справедливости, мужеству и воздержанности. Большинство данных было собрано без таких специальных расспросов. Для сбора данных о следствиях добродетелей регулярно задавался наводящий вопрос: «Как вы думаете, оказало ли это воздействие на ваш брак?». Схожим образом для сбора данных об источниках добродетельного поведения использовался вопрос: «Почему вы так делали?». Продолжительность интервью варьировала в диапазоне от 1 ч. 15 мин. до 1 ч. 45 мин.

После глубинных интервью проводился анкетный опрос. При сборе данных для количественного анализа добродетели измерялись по пяти фиксированным ответам из ранее валидированной шкалы [22]. Вопросы задавались относительно поведения, о котором сообщали сами субъекты, и относительно их восприятия поведения их супругов по отношению к ним. Вопросы предварялись следующей инструкцией: «Когда в ваших отношениях с супругом (супругой) возникала возможность так поступить, как часто вы (они) делали следующее?». В отдельных разделах анкеты субъектов спрашивали об их поведении, о котором они сами сообщали, и о воспринимаемом поведении их супруга или супруги. С надлежащими заменами местоимений позиции выглядят, соот-

ветственно для самозаявленной и воспринимаемой добродетели, следующим образом:

1) *благоразумие*: (выказывали, что они) думали о том, как вы можете (они могут) способствовать их (вашему) благополучию;

2) *милосердие*: помогали им (вам);

3) *справедливость*: делали все возможное, чтобы выполнить свои обязательства перед ними (вами);

4) *мужество*: были готовы нести тяготы ради их (вашего) счастья;

5) *воздержанность*: практиковали самодисциплину на благо вашей (их) связи с ними (вами).

Для регистрации ответов использовалась шкала, содержащая пять нумерованных позиций. Дополнительные добродетели, включенные в шкалу, но не затрагиваемые в настоящем исследовании, приводятся в Приложении.

Солидарность между супругами измеряется с помощью двух обычно используемых критериев качества брака: счастья и удовлетворенности. Каждый из них подразумевает позитивную или негативную оценку брака со стороны супруга. Используются следующие вопросы. 1. Насколько счастливым в целом является ваш союз? 2. Насколько вы в целом удовлетворены вашим союзом? Категории ответов по обоим вопросам включали по шесть альтернатив – от полностью негативной до полностью позитивной.

Реакции на добродетель и замеры солидарности собирались три раза: для ранних, средних и поздних лет брака. Эти три замера складывались для получения суммарных цифр, относящихся ко всему периоду брака. Эти суммарные цифры лежат в основе приводимых нами статистических результатов. Для отчета о статистических результатах используются коэффициент корреляции Пирсона и двусторонний критерий значимости.

Аналитические допущения

Допущение, что брак – это разворачивающаяся система значимого взаимодействия между супругами, задает теоретическую рамку для анализа данных. В этом контексте мораль добродетели рассматривается как независимая переменная. Мораль добродетели – это в высокой степени генерализированная ориентация, идентифицирующая природу добра и, следовательно, то, как нужно относиться к другим людям. В индивидуальном сознании схемы добродетели являются потенциально универсалистскими, дирек-

тивными, изменчивыми и емкими по содержанию. Схемы морали добродетели, стало быть, обычно активируются в широком спектре взаимодействий, только одним из которых являются брак и связь с супругом / супругой. В противоположность этому брачная солидарность является партикуляристской, заключая в себе определенную степень кооперативного связывания в брачном союзе. Операционально данное исследование сфокусировано на позитивной или негативной оценке этой специфической связи. Следовательно, в качестве первичного берется каузальное направление от морали добродетели к солидарности. При этом в развертывающемся процессе взаимодействия вероятна также некоторая обратная связь, идущая от солидарности к морали добродетели. Например, как правило, легче быть добродетельным по отношению к другому человеку в случае, если человек счастлив и удовлетворен связью с ним, нежели в случае, когда имеет место обратное.

Факторы, внешние для брачного взаимодействия, такие как отношения с другими членами семьи, трудные жизненные или экономические условия, хронические проблемы со здоровьем, могут влиять либо на мораль добродетели, либо на брачную солидарность. В особенности это, вероятно, касается солидарности. Тем не менее резонно допустить, что смысловая структура морали добродетели будет оказывать на брачную солидарность независимое воздействие.

Количественные результаты: Мораль добродетели и брачная солидарность

Наиболее прямой мерой связи между моралью добродетели и солидарностью в брачной системе является связь между восприятием субъектами практики добродетели их супругов по отношению к ним и брачной солидарностью. Эта корреляция равна 0,73 ($p \leq 0,000$); это показывает сильную положительную корреляцию между воспринимаемым добродетельным поведением супругов и видением субъектами брака как солидарности. Для мужчин эта корреляция равна 0,77, для женщин – 0,69 (в обоих случаях $p \leq 0,000$).

Добродетели могут быть проанализированы отдельно. По каждой из добродетелей корреляции с брачной солидарностью следующие: благоразумие – 0,58, милосердие – 0,64, справедливость – 0,56, мужество – 0,61, воздержанность – 0,65. Во всех случаях значимость связи $p \leq 0,000$. У мужчин корреляции между каждой из добродетелей и солидарностью следующие: благоразумие – 0,53,

милосердие – 0,65, справедливость – 0,57, мужество – 0,70, воздержанность – 0,70, во всех случаях значимость $p \leq 0,000$. У женщин эти корреляции такие: благоразумие – 0,61, милосердие – 0,62, справедливость – 0,55, мужество – 0,53, воздержанность – 0,59, везде значимость $p \leq 0,000$. Каждая отдельная добродетель явно положительно связана с солидарностью. Самые большие различия между мужчинами и женщинами проявляются в величине корреляций мужества и воздержанности с брачной солидарностью. Восприятие того, что супруги проявляют эти добродетели, явно особенно важно для мужчин.

Также индикатором связи между моралью добродетели и брачной солидарностью является корреляция 0,40 ($p \leq 0,000$) между практикой добродетели субъектов, заявляемой ими самими, и верой в то, что брак солидарен. Однако ступенчатый множественный регрессионный анализ, принимающий воспринимаемую и самозаявленную добродетель как независимые переменные, показывает, что самозаявленная мораль добродетели не оказывает значимого независимого воздействия на брачную солидарность. Результаты показывают $R^2 = 0,53$, при этом у мужчин R^2 составляет 0,59, а у женщин – 0,47 (во всех случаях значимость $p \leq 0,000$). Таким образом, воспринимаемая добродетель супругов объясняет, в общем и целом, около половины изменчивости в брачной солидарности.

Также в данных может быть выяснено существование взаимного добродетельного взаимодействия. Индикатором этой характеристики взаимодействия в браке является положительная корреляция 0,56 ($p \leq 0,000$) между самозаявленной субъектами практикой добродетели по отношению к супругам и их восприятием того, что супруги практикуют добродетель по отношению к ним. Эта корреляция составляет 0,59 для мужчин и 0,58 для женщин (в обоих случаях она значима, $p \leq 0,000$).

Эти статистические данные можно интерпретировать в контексте ранее упомянутого открытия положительной связи между воспринимаемой любовью со стороны супруга и брачной солидарностью. Судя по всему, взаимодействие в браке, манифестирующее добродетели, может быть рассмотрено как преобразующий процесс. Он сам себя поддерживает, в том смысле, что взаимное предоставление и получение добродетельного поведения, видимо, поддерживает добродетельное поведение со стороны каждого индивидуального супруга. Этот паттерн взаимодействия, в свою очередь, укрепляет брачную солидарность.

Качественный анализ: Мораль добродетели и взаимодействие в браке

Благоразумие: Пользование рассудком для сохранения и построения брака

Благоразумие – интеллектуальная добродетель. Оно предполагает пользование рассудком для установления блага и наиболее подходящих средств его осуществления. Размышление и принятие решений – неотъемлемая часть этой добродетели [2, с. 1383–1422; 34, с. 3–40; 38]. Это совершенствуемая способность делать правильный выбор. Осуществление добродетели благоразумия представляет собой процесс сознания, посредством которого происходит размышление и принимаются решения. Оно предполагает объективность, бдительную внимательность и готовность выслушать мнения других. Благодаря пользованию рассудком формулируются цели и средства их достижения. В этом смысле благоразумие упорядочивает другие добродетели и управляет ими.

Организирующие и направляющие свойства благоразумия иллюстрируются 42-летней женой, описывающей, как она использует молитву, чтобы сосредоточиться на претворении других добродетелей в семейном взаимодействии:

«То, что я о чем-то молюсь, означает, следовательно, что мне нужно постараться улучшить ситуацию. На самом деле я не думаю каждый день, что вот помолилась об этом утром и лучше сделаю это днем. Вовсе нет. Просто так вы все время держите это в уме как самое главное – то, что именно этого вы хотите для своей семьи. Именно этого вы и хотите для своей семьи: терпения, терпимости, доброты, любви. Так что если я об этом молюсь, то я не должна делать ничего такого, из-за чего эти молитвы остались бы без ответа».

Слова женщины, которая замужем уже 50 лет, демонстрируют, что благоразумие предполагает принятие решений по очень широкому кругу практических вопросов. Среди них – решения, касающиеся того, как принести пользу и радость супругу:

«(Вы не хотели бы еще что-то добавить о том, что, на Ваш взгляд, внесло реальный вклад в успешность вашего брака? Что-нибудь из того, о чем мы еще не говорили, или что-то, что Вы считаете важным?) Знаете, я думаю, это планирование вашей со-

вместной жизни, будь то небольшой уикенд вне дома, отпуск или что-нибудь еще. Просто быть в согласии с тем, что вы хотите сделать. Еще отдавать. Просто быть дающим. Знаете ли, не всегда так бывает, что это именно то, чего вы хотите, то, что вы больше всего предпочитаете. Но вы принимаете во внимание другого человека и говорите себе: я знаю, ему это понравится. Ему понравится туда поехать, или же ему понравится это кино, даже если я не думаю, что мне понравится это кино. Но вы думаете о другом. (Как, на Ваш взгляд, это воздействует на брак, помогает сделать его успешным?) Ну, я думаю, это делает его сосредоточенным на “мы”, а не сосредоточенным на “я”. Знаете, мне только это приходит в голову».

В следующем нарративе 46-летняя жена объясняет, как продуманная ими вместе с мужем программа воспитания ребенка превратила проблематичный процесс воспитания ребенка в успешный и вознаграждающий:

«(Вопрос: На Ваш взгляд, опыт родительства вас сблизил? Или как иначе он повлиял на ваш брак?) Думаю, иногда он нас сближал, а иногда, когда мы расходились во мнениях, он нас разделял. Кажется, после посещения группы по укреплению брака по выходным мы не ссорились. Что бы мы ни делали, до разобщения никогда дело не доходило. (Вопрос: И как вы добились такого изменения?) Ну, думаю, это потому что мы не были открытыми при обсуждении друг с другом того, откуда наши корни и что происходит внутри нас, когда ребенок что-то делает. Мы и не представляли, что привносим в это наше прошлое. Нам нужно было принять рациональное решение, рационально довериться друг другу и идти с этим дальше. Я не могла сказать “ты уволен на месяц”, а мой муж – “ты уволена на неделю”. Это не на работу ходить. Тут нужно быть едиными. Но после этого не думаю, что у нас были какие-то вопросы; мы знали, куда идем. Это было окончательное решение, и это было сообща принятое решение, и с ним мы вместе двигались дальше. Если нужно было несколько его изменить, мы делали это вместе. Это было единое решение, мы были в пути и двигались к его осуществлению. Так что разница была колоссальная. (Вопрос: Как это стало возможным?) Благодаря нашему взаимодействию друг с другом. Все дело в общении. В том, что мы, вероятно, были уверены друг в друге, и каждый мог понять другого, если у него была какая-то слабость. (И как только вы достигли этой координации в родительском воспитании, как, на Ваш взгляд, повлияло то, что вы оба родители, на ваш брак?) Думаю, это по-

звонило нам, пожалуй, получать больше радости от детей, ведь мы были более уверены в нашем родительском воспитании. Это дало нам больше свободы, не скажу чтобы быть им друзьями, скорее быть с ними более реалистичными. Еще мы не мирились с тем, что они слушаются, но следуют нашему примеру. Мы ожидали от них, что они будут делать, как мы. Думаю, теперь мы были больше готовы выслушать их, даже если с ними не соглашались. Мы были более открыты, чтобы выслушать их, и давали им знать, что слышали их, поняли, но все-таки не собираемся с этим соглашаться. Думаю, это давало им почувствовать, что мы их не игнорируем».

Направляющий аспект благоразумия виден в следующем высказывании мужчины, женатого 38 лет. Он описывает, как сознательно и систематически пытался выстроить отношения со своей женой, развивая общий интерес к приемному родительству, которому она была привержена:

«Мы любим этих детей. Мы следим за тем, как они растут. И мы в состоянии дать им старт, дать им основу, которую никто у них потом никогда не отнимет. (Как это приемное родительство сказывается на ваших супружеских отношениях?) Оно добавило некоторую фрустрацию с моей стороны, потому что я воспринимал это как что-то отвлекающее. Но, с другой стороны, было в этом и что-то положительное – общая почва. Я движусь к тому, чтобы попытаться выстроить на этой общей основе нечто большее. С моей стороны все это совершенно намеренно. Я был активен в других вещах, которые только что бросил. Отчасти я поступил так потому, что хочу большей активности. Я захотел стать больше активистом, чем приемным родителем. Это не столько каждодневная забота, как у нее. Это больше признание проблемы. За последние 15 лет мы потеряли сотни приемных родителей. У нас их вдвое меньше, чем было, а потребность в них растет, и поэтому я начинаю работать с округом. Так мы строим... я стараюсь использовать это как способ, чтобы у нас был общий интерес. Я как бы движусь к тому, чтобы попытаться войти в ее мир, но используя свои силы в другой деятельности. Так вот и выстраиваем некоторую общую основу. (Вопрос: Ну вот, вы двое выполняете разные роли в общем деле, и как, на Ваш взгляд, это сказывается на ваших отношениях?) Это дает нам больше поводов для обсуждений. Больше поводов – значит больше общего. Вместо того чтобы я приходил домой и говорил о чем-то, к чему у нее нет общего со мной интереса. Я могу как-то увидеть это полное отсутствие инте-

реса с ее стороны, потому как она начинает говорить о чем-то, что я не имел в виду. В том смысле, что мы вроде живем вместе, но реально не вместе. Вот я и думаю, что это поможет сцементировать наши отношения, построить мост. Это построение общей, более общей темы».

В следующем нарративе жена описывает, как она и ее муж разработали программу своего брака и воспитания детей задолго до свадьбы. Это укрепило их позднейшую брачную солидарность:

«(Вопрос: Как вы подходите к принятию решений в браке?) Как раз это мы долгое время обсуждали. Начать с того, что мы три года встречались, прежде чем пожениться, ведь у обоих были семейные обязательства. У нас было много общих друзей, к которым мы вместе ходили в гости. И мы, понимаете ли, просто присматривались. Оказалось, что они опасаются своих детей. Их дети были хозяевами в доме. Мы решили, что если у нас будут дети, то они никогда не будут таким вот образом выходить сухими из воды. Мы прямо тогда и решили, что у них будет даже, скажем так, суровая дисциплина. Никаких постоянных обвинений в ответ на то, что ты сделал, что, дескать, никогда тебе этого не простим. Ничего подобного. При каждом серьезном проступке мы просили их зайти к нам в спальню. Дверь запиралась, случившееся обсуждалось между их отцом и мной, и никто другой в семье никогда этого не слышал. Я говорила детям: каждый из вас заходит в спальню по очереди. Поэтому никто никогда не мог сказать им – ни брат, ни сестра: запомни, ты сделал то или это. Все это мы с мужем обсудили еще до того, как поженились. Это были цели, которых мы хотели достичь. (Вопрос: Много ли времени вы потратили на обсуждение того, чего желаете в браке, прежде чем пожениться?) О, да! (И вы достигли решений относительно этих вещей?) Ну да, они уже были. Это было одно из подтверждений нашей любви. Что мы в этих вещах согласны. Разве это не замечательно!»

Милосердие: Порождение позитивных последовательностей взаимодействия через взаимную самоотдачу

Милосердие – это благодатная любовь, в которой другому желают добра [2, с. 1261–1379]. В браке добродетель милосердия предполагает усилия, нацеленные на осуществление союза с супругом / супругой в непрерывной благотворной дружбе. Забота и поддержка супруга и посвящение сил удовлетворению его физических,

эмоциональных и психологических потребностей – взаимосвязанные акты доброты. Прощать супруга и не держать на него обиды, с терпимостью относиться к его промахам и несовершенствам, давать совет и поправлять – тоже проявления милосердия в браке.

Многие элементы добродетели милосердия идентифицированы женщиной, которая замужем 28 лет. Она описывает свой брак как дружбу, характеризуемую тесным и приятным товариществом и взаимной поддержкой, внимательностью и самоотдачей. Она отмечает также, как постоянно практикуемая ее мужем доброжелательность по отношению к ней повлияла на то, что она стала более внимательной и щедрой по отношению к нему:

«(Вопрос: Чему Вы приписываете успешность Вашего брака?) Ну, я думаю, что одна из важнейших составляющих успеха – это то, что мой муж мне лучший друг. Думаю, то, что он мне по душе как лучший друг, – в каком-то роде углубление моей любви к нему как к мужу. Так что, думаю, дело, прежде всего, в дружеской части нашего брака. Мы очень хорошо ладим, и нам нравится делать все вместе. Он мой лучший друг. Я могу говорить с ним обо всем. Что касается супружеской составляющей, то тут все в порядке. Если человек вам нравится, то и любовь глубже. (Вопрос: Что Вы имеете в виду, когда говорите “лучший друг”?) Нам хорошо вместе. Если у меня проблема, то я иду к нему за советом. Иногда мне просто нужно излить душу. И он мне в этом помогает, сидит рядом и слушает. Нам нравится вместе ходить в кино. Нам действительно нравится вместе проводить время. Нам нравятся одни и те же вещи, одна и та же еда. Ему нравятся журналы, которые нравятся мне. Да что говорить, нам просто нравится проводить время вместе. И он очень меня поддерживает, буквально моя вторая половина, моя опора. (Вопрос: И так было с самого начала?) Да. Я всегда чувствовала, что нельзя по-настоящему любить человека, если он вам не нравится по-настоящему. Ведь может же быть так, что вы кого-то любите, но в душе он вам не нравится. Как в ситуациях, когда это что-то принудительное – любить вот этого человека, а он вам на самом деле не особо-то и нравится. (Вопрос: Так что означает для Вас любовь к мужу?) Любовь – думаю, это всегда ставить другого на первое место, всегда думать в первую очередь о нем и о том, как твои действия скажутся на нем, думать о том, как он на это отреагирует. Это когда нравится думать о человеке... может быть, всегда думать в первую очередь о другом человеке, не замыкаться на себе. Всегда быть рядом, чтобы помочь, например. А если

вам что-то нужно, этот человек всегда готов помочь вам. (Вопрос: Вы всегда много думали о благе друг друга?) Мой муж, он всегда думал прежде всего обо мне. Наверное, больше, чем я о нем. И мне приятно думать, что это в последующие годы заставило меня задуматься о чем-то. Ваши действия реально должны учитывать другого человека. Ваши действия, то, что вы делаете, всегда как-то влияет на вашего партнера. Это всегда напрямую изливается на вашего партнера. Вам нужно думать о том, что вы делаете, чтобы не ранить другого человека. Не нужно говорить того, что могло бы ранить другого человека. Так вот, иногда мои действия по отношению к нему не были такими добрыми, как его действия по отношению ко мне. Но со мной он постоянно был такой, и это заставляло меня больше думать о том, как он будет реагировать, когда я делаю что-то такое, что может на нем сказаться. (Вопрос: Как Вы думаете, много для этого нужно времени?) Для этого нужно время. Не было такого, что я вдруг проснулась и поняла это. Это приходило постепенно, по ходу замужества. Могу чистосердечно сказать, что сегодня я влюблена в него больше, чем когда мы только что поженились. Дружба, а потом любовь. Это так трудно – объяснить, что такое любовь. Но, как я уже сказала, это самоотдача и моральная поддержка. И он все время это дает. Он для меня первейший».

Женщина, которая замужем 36 лет, описывает, как она регулярно старалась делать своему мужу маленькие приятности. Она отмечает, что привычная любезность между ней и ее мужем, вероятно, повлияла на их детей, которые выросли добрыми:

«(Вопрос: Вы что-то делаете друг для друга?) Ну да, он делает за меня покупки в бакалейной лавке, я ненавижу это делать. Реально терпеть этого не могу. Во всяком случае, он делает там покупки, а я обычно довольно много готовлю. У него диабет, и я слежу за тем, чтобы он ел то, что ему важно есть. Если, например, я иду в магазин и знаю, что он любит сладкое, а у них там яблочный пирог без сахара... Какое лакомство! Ну, был – я и взяла. Купила его для него и принесла домой. Я делаю такие маленькие сюрпризы. (Вы оба их делаете, друг для друга. Как это влияет на ваши отношения? На ваши чувства друг к другу?) Тут видишь, что кто-то реально о тебе заботится. Понятно, это отнимает какое-то время. Покупает машину, пригоняет ее домой. Я вот не подарила ему сегодня больших цветов. Мужчины тоже любят цветы, вы же знаете. Посылаем регулярно валентинки. Если я вижу книгу, которая, как я знаю, ему понравится, то я ее покупаю, приношу домой.

Он делает то же самое. (Вопрос: А скажите, Вы всегда так делали?) Думаю, да, я всегда стараюсь сделать ему что-то приятное. Думаю, я всегда так делала. Стараюсь. Не хочу сказать, что я пытаюсь кого-то ублажить, это не так. На самом деле это не попытка ублажить, это попытка сделать что-то приятное человеку, которого вы по-настоящему любите. (Вопрос: И вы начали это делать уже тогда, когда ухаживали друг за другом?) Да. Когда мы встречались, я сделала для него блокнот, куда записывала все забавные вещи, которые мы делали вместе, потом вырезала картинки и вклеила их туда – и подарила блокнот ему. Я всегда делала что-то подобное. (Вопрос: И так же во многом остается до сих пор?) Да. Думаю, да. Он был изумителен. Это замечательно, ведь наши дети все это видели. Думаю, поэтому они очень добрые. Они видят, что мы делаем так друг для друга, что-то друг другу даем, уделяем друг другу время. Поэтому в своих отношениях с другими поступают так же. Да и нам они очень щедро дарят свое время. (Вопрос: Можете ли Вы сказать, что доброта и щедрость были фактором вашего брака?) Думаю, да. Да, это была щедрость в уделении времени, в таких маленьких подарках. Я думаю о простых вещах, о мелочах. Ну вот, допустим, я покупаю ему новую зубную щетку, как раз такую, какая ему понравится».

Мужчина, женатый 35 лет, приводит как важные для своего брака внимательность, понимание и готовность сделать для другого все необходимое. Он отмечает также, что брак требует постоянного внимания во всех своих аспектах:

«(Не могли бы Вы сказать, что, по-Вашему, было важнее всего для сохранения вашего брака эти 32 года?) Думаю, первое – это наша любовь друг к другу. Еще внимательное отношение друг к другу. И, думаю, наша вера во многом влияет. (Что Вы имеете в виду под любовью, в том смысле, в котором Вы только что о ней сказали?) О, взаимное понимание. Внимательное отношение. Не принимать друг друга как что-то само собой разумеющееся. Постоянно работать над своим браком. Одна из вещей, которую вы выясняете, – это, как я говорил моим детям, то, что брак – прекрасная вещь, но это то, над чем нужно постоянно работать, что нельзя воспринимать как что-то само собой разумеющееся. Вы должны быть внимательны во всех отношениях. (Вопрос: Как Вы это делаете?) Прежде всего, у нас были дети, и у меня не было ограничений. Все, что делала моя жена, делал и я. Я никогда не просил ее сделать что-то такое, чего не делал сам, и, думаю, она никогда не просила меня

сделать что-то такое, чего не делала она. (Вы имеете в виду такие вещи, как уход за детьми и домашние дела?) Домашние дела, смену пеленок, да все что угодно, чтобы быть единым целым».

Важным аспектом милосердия в браке является умение прощать. Жена описывает необходимость прощения для избежания взаимных упреков:

«(Вопрос: Входит ли умение прощать в брак, как вы его себе представляете?) Да, конечно, конечно. Вместе с вашими отношениями с вашим мужем, вашими отношениями с вашими детьми, вашими отношениями с людьми вообще. Если готовы простить – простите все и забудьте. Допустим, вы не готовы это забыть, потому что это всегда может повториться, и, скорее всего, будут поводы, когда все это проявится и вам придется снова это проглотить. Но мне кажется, постоянные взаимные упреки опустошают. Опустошают и в браке, и в мире вообще. Ну вот, вы сделали что-то, а я могу запомнить, что вы это сделали, и еще, и еще. А мне кажется: все, дело сделано, вы не можете это изменить – и потому забудьте».

В следующем нарративе мужчина, женатый 32 года, описывает позитивные эффекты принесения извинений:

«Важно дать знать другому человеку, что вы совершили ошибку. Например, когда-то давно, уходя утром на работу, я что-то сказал, наверное, потому что был не очень-то рад тому, что нужно идти на работу. Проехав полтора часа и подумав, что это было не очень красиво, что это было на самом деле бесчувственно, даже оскорбительно, я позвонил по телефону. И говорю: извини меня, я не хотел. Как только вы понимаете, что допустили ошибку, вы сразу хотите ее исправить. (Вопрос: Вы так обычно и делали?) Ну да. (Знаете ли Вы, как это влияет на ваши отношения, думали ли Вы об этом вообще?) Да, я убеждаюсь, что ей становится немного лучше, когда ей звоню. И я прошу прощения за то, что задел ее чувства. Мне тоже становится от этого лучше, потому что меня это больше не гнетет. То есть это позволяет нам оставить это, так сказать, позади и двигаться дальше».

Проявления справедливости в браке: Исполнение долга перед супругом

Справедливость, согласно своего рода уравнению, влечет за собой предоставление другому должного, или того, что причитается

ему по праву [2, с. 1423–1689; 34, с. 43–113]. Справедливость подразумевает уважение, при котором другим как отдельным индивидам даруется надлежащим образом естественное право на свободу и самостоятельность. Также справедливость влечет за собой исполнение легитимных обязательств, связанных с особыми социальными отношениями. В браке это включает приверженность сохранению отношений, поддержанию общей совместной жизни и воспитанию детей. Особым компонентом справедливости является благодарность.

В следующем нарративе женщина, которая 28 лет замужем, описывает природу справедливости в разных аспектах брачных отношений. Она отмечает также, как честность и самоотдача ее мужа повлияла на то, что и она стала так же к нему относиться:

«(Вопрос: Была ли справедливость частью вашего брака?) Да. Скажу, была довольно во многом справедливость, или равенство, между нами. Может быть, чего-то я иногда делаю немножечко больше, но тогда он делает немножечко больше чего-то другого, и мы равны. Есть дела по дому. Вполне справедливо, что я хочу отлучиться и потратить немного денег. Это не составляет для него никакой проблемы. До тех пор, пока я говорю ему, что хочу это сделать. Если в следующие выходные я уезжаю, чтобы провести уикенд с сестрой, для него нет проблем в связи с этим или чем-то подобным. Если ему нужно было или хотелось сделать то же, у меня тоже не было никаких проблем с тем, что он это делает. Так что я не думаю, что у нас была какая-то несправедливость. (Вопрос: Это как-то повлияло на ваши отношения?) Да, думаю, важно быть справедливыми друг с другом – тогда не возникает обид друг на друга. Если вы думаете, что вас используют, то вы обижаетесь. Из-за этого вы начинаете иначе себя чувствовать с другим человеком. Если вы замужем за человеком эгоистичным, то даже не знаю, как брак может быть успешным. Нельзя же все время жить без отдачи. Должна быть отдача. (Вопрос: Вы говорили раньше, что важна самоотдача. Как Вы думаете, это была важная вещь?) Да, ведь мы оба были дающими. И, как я уже говорила, иногда он даже давал мне больше, чем я ему. Но когда я вижу, что он мне все отдает, это заставляет меня остановиться и сказать себе: ну давай же, ты должна пройти свою половину пути. Так что нет, все время получать, ничего не давая взамен, нельзя. Это очень для меня важно. Нельзя все время жить без отдачи, потому что это неправильно. Ваш супруг на это обидится».

Справедливость также подразумевает уважение к индивидуальности и личности супруга. Мужчина, женатый 37 лет, описывает природу уважения и то, какую лепту оно внесло в его брак:

«Думаю, главное, что у нас есть, – это то, что мы просто уважаем друг друга. Мы любим свою семью, любим друг друга и любим наших животных. (Вопрос: Вы упоминали раньше, что уважаете друг друга. Что Вы имели в виду?) Ну, уважение означает, что, независимо от того, согласны вы с человеком или нет, вам может и не нравиться то, что он говорит, но вы относитесь к этому с уважением. У всего всегда есть две стороны, как мне кажется. Думаю, каждый чем-то отличается от других. Мы все индивидуальности. Мы все смотрим на разные ситуации по-разному. Уважение ко мне – это способность сесть и выслушать. Знаете ли, это величайшая вещь в мире, а самый большой недостаток у людей – это то, что мы не умеем слушать. Человек так увлечен проецированием собственных идей, что, бывает, вообще уже непонятно, что происходит. Я знаю, что делаю ошибку. Наверное, со всеми так бывает, но я это признаю. Как я могу об этом узнать, когда разговариваю? Слушая и уважая. Уважение – это когда вы слушаете и смотрите на человека. А этот человек хорошо знает, что вы его слушаете. Я женат уже 37 лет, потому что уважаю и чту свою жену. Я никогда не делал ничего действительно ужасного, но несколько раз делал то, чего не должен был делать. Но, видимо, было в этом что-то такое, что она уважала, и она оставалась в браке. И еще мы всегда умели уважать друзей друг друга. Даже если они делают порой что-то такое, чего мы не одобряем, мы относимся к ним хорошо и принимаем их. Со временем это стирается и исчезает. Не знаю, нам просто хорошо быть вместе».

Женщина, которая замужем 26 лет, описывает, как приверженность браку и отказ от возможности развода дают перспективу для разрешения проблем и затруднений:

«(Вопрос: Итак, Вы замужем 26 лет, и что, на Ваш взгляд, было важным для поддержания и построения вашего брака?) Это сложный вопрос... Думаю, с первых дней нашей связи мы не рассматривали развод как что-то возможное. И когда мы сталкивались с проблемами – а мы знали, что они будут, – мы просто говорили, что нам придется как-то их разрешить. Идея и самая суть верности тоже, думаю, были очень для нас важны: мы знали, что нам не обойтись друг без друга. Некоторые считают развод допустимым для себя, видят его как возможность. А нам трудно это да-

же представить. Мы всегда считали, что наш брак – святое и что проблемы нас не сломят. Мы идем своим путем, и проблемы есть. Но свою верность друг другу, свою любовь друг к другу мы храним, если к нам присмотреться».

В следующем нарративе мужчина, женатый 41 год, утверждает, что приверженность браку составляет основу всего. Он связывает свои воззрения на важность преданности в браке с религиозной верой, достоинством брака и важностью подачи примера другим.

«(Вопрос: Может, начнем? Не расскажете ли Вы, как вы добились успеха вашего брака?) Я искренне считаю, что из моего поколения в брак пришла преданность. Я смотрю на наши дни, и выглядит так, что она вроде как неудобна и не работает, люди просто обходят ее стороной. Мне же кажется, что она должна работать, ведь нам удалось сохранить брак, поскольку нам обоим это нужно. Да, мы столкнулись с проблемами, они есть. Мы будем через них пробиваться. Думаю, вот это я могу понять в психической стороне брака. И это, как я считаю, решение обоих супругов. Мы знали, что это надолго, такой у нас в то время был настрой. Ну вот, вы поженились, это у вас единственный раз в жизни, так это было. (Вопрос: Повлияла ли эта приверженность на ваш брак?) Что касается меня, то я знаю, что есть, как говорится, фундамент, или основа, и я знаю, что на нее можно опереться. Если у нас есть разногласия, пусть даже и серьезные, то можно через них пройти, поскольку мы стоим на прочной основе и можем смело идти вперед. (Вопрос: А что составляет прочную основу?) Думаю, наша общая религиозная вера и наша способность идти навстречу друг другу несмотря ни на что. Вера – это когда вы знаете, во что верите, а верите вы в любовь Иисуса к нам, и когда вы делите эту любовь. А с кем вы ее делите? С супругой, причем интимнее. (Вопрос: И эта идея повлияла на ваш брак?) Да. Мы втянулись в движение за укрепление браков. Это реально многократно усилило наше понимание того достоинства, которым мы обладаем как супружеская пара, и того, насколько мы важны для остального мира как супружеская пара. Мы хотели, чтобы наши отношения показывали другим, что можно любить друг друга, – как бы ужасно ни обстояли дела, какие бы скверные вещи ни происходили, все же любить друг друга. Этого и нужно придерживаться».

Благодарность – особое проявление справедливости, влекущее за собой выражение признательности своим благодетелям. Женщина, которая замужем 38 лет, описывает, как укрепляла ее брак практика благодарности.

«(Вопрос: Вот Вы сказали, что, по Вашему ощущению, сейчас любите друг друга больше, чем раньше. Почему Вы так считаете?) Я просто думаю, что мы стали ближе со всем тем, через что нам случилось пройти. Знание того, что вы можете достичь чего-то вместе, думаю, обычно оно сближает. Видимо, мы каким-то образом научились больше зависеть друг от друга. Может, есть тут и какой-то уровень удобства. (Вопрос: Уровень удобства? Можете уточнить?) Да. Я о том, что мы живем друг с другом уже 38 лет, и за это время мы много через что прошли. Нам явно удалось пройти через это, ведь мы до сих пор вместе, и мы так много знаем друг о друге, что нас мало чем удивить. Мы знаем, и, мне кажется, от этого уютнее. Не то чтобы мы принимали друг друга как данность, хотя, может, отчасти так и есть. Но мы еще и реально стараемся говорить: “Я по-настоящему ценю то, что ты делаешь то-то и так-то; ты знаешь, это много для меня значит”. Возможно, мы недостаточно это делаем; наверное, никто никогда в достаточной мере этого не делает. Но, может, это и не имеет большого значения, раз мы всегда это делали. И когда человек подходит ко мне и говорит: “Спасибо тебе за то, что ты моя жена”, – а я могу сказать: “О да, пожалуйста, я счастлива быть твоей женой”, – это здорово. (Вопрос: Когда вы выражаете благодарность друг другу, думаете ли Вы, что это оказывает влияние на ваш брак и как именно?) Ну, думаю, нам важно знать, что нас ценят, и важно знать, что мы ценим кого-то другого. Думаю, есть смысл дать знать это другому. Это же и в самом деле чудесно – знать, что “это и в самом деле чудесно” подняло мне сегодня настроение. Знаете, это чудесно. (Вопрос: Как Вы думаете, это позволяет вам почувствовать большую близость к другому человеку?) Да, и думаю, у меня поднимается настроение, когда я могу сказать своему мужу: “Я действительно ценю все, что ты для меня делаешь”. В прошлом месяце мне сделали операцию на колене, и я чувствовала себя хуже, чем ожидала. Помню, однажды ночью, ложась в постель, я сказала: “Спасибо огромное, я действительно ценю все, что ты делаешь”. Я о том, что вот он поднимался и спускался по лестнице ради меня, и это было так здорово – что есть человек, который это делает для меня. Я оценила это и была счастлива сказать ему об этом. Это подняло мне настроение – то, что могла сказать ему, что он реально

мне помог. (Вопрос: Думаете ли Вы, глядя с высоты лет, что такая оценка внесла лепту в ваши отношения?) Конечно да! Думаю, вы были бы обижены, если бы ни разу не слышали, что вас ценят за что-то, что вы делаете».

Мужество: Работа с трудностями и тяжелыми ситуациями

Мужество – это готовность переносить трудности, тяготы и опасности в поисках блага [2, с. 1699–1755; 34, с. 117–141]. Оно предполагает твердость духа и стойкость. Особыми частями мужества являются терпение и упорство.

Нарратив мужчины, женатого 32 года, иллюстрирует вклад мужества в брак. В нем описывается, как совместное преодоление превратностей и проблем за годы брака укрепило его любовь к жене и ее уверенность в нем.

«(Вопрос: Если бы Вы сравнили свою любовь к жене на время женитьбы и сейчас, есть ли какие-то различия?) Думаю, теперь любви больше, потому что я лучше ее знаю. Лучше знаю и себя. Я больше знаю о нашем браке. Уверен, сейчас я люблю ее больше, чем тогда, когда мы только что поженились. Потому что я действительно не знал всего, что может случиться. Мы через многое прошли. Через хорошие и через плохие времена. Знаете ли, когда вы только что женились, плохого времени нет. Вы все еще живете своим медовым месяцем. Так что наши отношения выросли из этого. Потому что, думаю, нам удавалось преодолеть трудности, любые трудности, какие возникали и какие могли возникнуть. Мы пережили это вместе, и это сделало наш брак крепче. (Вопрос: У Вас есть чувство, что со всем, что бы ни случилось впредь, вы тоже сможете справиться?) Да. Так и есть. Вместе мы сможем справиться. Когда умерла ее мать, я был рядом. Конечно, я работал, но я был с ней. Я был рядом, когда она горевала, и горевал вместе с ней. Когда умер ее отец, а спустя несколько месяцев ее мать, ей было действительно очень тяжело. Я просто говорю о том, что, какая бы трагедия ни пришла, я был рядом. Что бы ни происходило, я знаю, что ей нужно: чтобы я с ней поговорил, просто взял ее за руку, просто ее утешил или что-то еще. Я не давал ей пасть духом. (Вопрос: Повлияло ли это как-то на ваш брак?) Да. Она узнала – или уже знала, – что может на меня положиться. Я был рядом с ней, какая бы проблема ни возникала, какими бы ни

были обстоятельства. Была ли это трагедия, или проблемы с ее семьей, или кто-то из членов семьи был болен, или что-то еще, она могла рассчитывать, что я буду рядом, чтобы отвезти ее в больницу или самому побыть в больнице, да и все что угодно».

В следующем рассказе 50-летней женщины описывается результат крайних и долгих финансовых трудностей, вызванных нечестностью делового партнера. Она и ее муж решили пережить эти тяготы ради благой цели расплатиться со всеми своими деловыми партнерами. Ставились задачи сохранения честности и чистой совести. Оба были счастливы достигнутым результатом, и жена гордилась своим мужем.

«(Вопрос: Были ли в вашем браке какие-то серьезные проблемы или разногласия, которые приходилось разрешать?) Думаю, самое трудное время, через которое мы прошли, было тогда, когда мы остались со всеми этими долгами, это когда он еще занимался бизнесом. Для нас это было тяжелое время. Удивительно, как вообще люди решаются заниматься бизнесом. Это была такая ответственность. Просто у нас были дети, мы платили за обучение, и, мне кажется, это была действительно низшая точка в нашем браке. Было очень трудно, но мы это преодолели. (Вопрос: Это как-то повлияло на ваши отношения?) Да, я была очень обижена на мужа тогда, поскольку считала, что он должен был внимательнее следить за счетами. Но он действительно был вне этого, делая конструктивную часть работы. Мне казалось, что он должен был по крайней мере чаще заходить в офис, заглядывать в бухгалтерские отчеты и во все вникать. Тогда, может быть, у нас и не было бы такой плохой полосы и таких долгов. Но это случилось, и мы через это прошли. Было трудно, но этот парень просто нас дурил. Мы не знали этого. У нас не было выгоды от этого партнерства. Мы начали размышлять, а потом он смылся со своей женой, и тут мы узнали, насколько плохо обстоят наши дела. Мы остались со всем этим, а он смылся, и никто не знал, где он. А мой муж работал с этим человеком около пяти лет. Мне кажется, человека никогда не узнать, пока не займетесь с ним бизнесом; мы познали это на своей шкуре. Для меня это был, по сути, единственный раз, когда нам было трудно. Но мы со всеми расплатились и рады, что это сделали. (Вопрос: Чувствуется, что Вы были немного сердиты на это?) Да, так. (Вопрос: Вы это преодолели?) О да. Мой муж не хотел заявлять о банкротстве. Он сказал, что собирается расплатиться со всеми, и мы это сделали. А сделав это, – правду вам говорю, – мы

были горды собой, потому что он не хотел разочаровать людей, у которых закупал товары и прочие вещи. Он не хотел просто остаться в долгах перед ними и сказал, что намерен выплатить им все, что задолжал, потому что хочет остаться с чистой совестью. А я была очень горда тем, что он так поступает. И вот мы это сделали. Для нас это было тяжело. Поэтому я вернулась на какое-то время работать в вечернюю смену. Когда все наладилось, я оттуда ушла. Мне не нравилось ходить туда в пять вечера и возвращаться домой в полночь. Утром мне приходилось вставать вместе с детьми, чтобы отводить их в школу и ради прочих дел. Мне просто не нравилось выходить из дома. Моя старшая дочь была постарше и могла мне немного помочь, но это неправильно – возлагать столько ответственности на детей. (Вопрос: Вы сказали, что это реально позволило Вам гордиться своим мужем?) Он мог пойти по пути наименьшего сопротивления. Объявляете банкротство – и пожалуйста, не должны никому ничего платить; но это были люди, которых он знал и с которыми много лет работал, когда делал у них закупки, и он вовсе не собирался так по отношению к ним поступить. Он был готов гарантировать, что они получают свои деньги. И мы это сделали. (Вопрос: Вы с этим согласились?) Да, безоговорочно. Я считала так же. Про себя я думаю, что если бы мы этого не сделали, то я бы просто чувствовала себя виноватой. У меня было бы чувство, что я обманула людей. Нас воспитывали быть честными. (Вопрос: Выходит, в этом вопросе вы оба были друг с другом согласны?) Да. Люди стремятся к лучшему. Вот я и согласилась с ним; я чувствовала, что иначе было бы все равно что мошенничество. Люди давали деньги в долг, или вы что-то покупали у них. И мы платили, платили. Я рада, что мы это сделали».

Терпение в браке предполагает несение тягот, связанных с состоянием и действиями супруга, без того, чтобы позволять грусти отвлекать от любви к супругу и от стремления к благу. Нарратив 55-летнего мужчины показывает, как терпение, проявляемое его женой по отношению к нему, и ее забота о его серьезно больной матери повлияли на мужа, побудив его критически оценить и изменить свое поведение. Его любовь к жене выросла благодаря ее терпению:

«(Вопрос: Как Вы думаете, терпение влияет на брак?) О да. Терпение сильно повлияло на мой брак. Я имею в виду ее терпение. Если бы она была такой же, как я, то мы цапались бы как кошка с собакой. Ведь я был еще тем упрямым, когда был помо-

ложе. Но ее терпение помогало мне по мере того, как я рос. Потом, видя, какое она проявляла терпение, ухаживая за моей матерью во время долгой болезни... она была для меня своего рода учителем. Это меня кое-чему научило. И коль скоро моя мать с нами, я думаю, весь этот опыт показал мне: если у тебя есть терпение, ты сможешь все. И ты мог его выработать. (Вопрос: Не помните, приходилось ли Вам когда-нибудь думать о своей жене как образце для Вас в терминах терпения?) Да, много раз. Я сам обычно ей удивлялся и думал, как она может меня терпеть. Я всегда говорил о себе, о себе. Как она вообще меня выносила, учитывая всю мою раздражительность? Но это было подобно воде, размывающей горы. Это смягчало меня. А потом, особенно когда она взяла на себя уход за моей матерью, это реально надолго меня потрясло. Я до сих пор в потрясении, когда думаю о том, какое у нее было терпение, пока она ухаживала за ней. Знаете, это нелегко, когда человек не может управлять кишечником, как малое дитя. Да, это много для меня значило. Я даже и сказать не могу, как много, но в глубине души я этим восторгался. И думаю, если и есть что-то, что усиливало мою любовь к ней, то вот именно это. И я любил эту женщину».

Мужчина, женатый 32 года, описывает, как пример его жены и его собственные усилия позволили ему развить большее терпение, способствуя пониманию, терпимости, эффективному общению и выслушиванию:

«Когда мы еще только поженились, я был очень нетерпелив, очень нетерпим к любому и каждому, кто делает что-то не так, как, на мой взгляд, должен это делать. У меня были определенные представления о том, что мне нужно делать, и я плохо относился к любому, кто замедляет мне достижение задуманного. Реально очень простое существование: либо вы за меня, либо вы против меня. Во всяком случае, я действительно, мне кажется, развивался. Я не очень-то уверен, что каждый со мной в этом согласится, но искренне считаю, что развил некоторое терпение и терпимость к другим. (Вопрос: Вы работали над этим?) Да. Это не из тех вещей, что появляются вдруг. Я смог понять, что потребуется некоторая доля терпения и терпимости, чтобы вырастить детей и быть взрослым. В сущности, я имею в виду, что я был просто незрелым, когда мы поженились. (А как насчет вашего брака? Как Вы думаете, процесс жизни в браке повлиял на Вашу работу над этими вещами?) Да, конечно. Ну вот, скажем, если вы живете один на острове, то вам не нужно проявлять никакой толератности или терпения по

отношению к кому-то, кроме себя. Но если вы окружены другими людьми, то это заставляет вас развивать такие мысли и стратегии, которые позволят вам успешно ладить с другими, как и с самими собой, а также нужное для этого терпение и некоторую дальновидность. Вы не можете просто ожидать, что проскочите через жизнь незрелым существом и достигнете чего-то. (Что означает терпение в браке?) Терпение – это сдерживание своих реакций на что-то, неважно нравится вам это или не нравится, до тех пор, пока не станет уместно их выразить. Очень трудно общаться с людьми, если вы не владеете их вниманием. Поэтому одна из первых вещей, которым вы должны научиться, – это быть хорошим коммуникатором. Всегда уделять внимание тому, что говорят люди, в противном случае вы просто болтаете, а не общаетесь с человеком. (Позвольте спросить, а Вы работаете над тем, чтобы быть более терпеливым и менее резким?) Более понимающим, внимательным к другим. (Вопрос: На Ваш взгляд, это оказало какое-то воздействие на ваш брак?) Да, это облегчает мне жизнь с другими людьми. Разумеется, я женат на замечательном человеке. Я женился на ангеле, так скажу. Она – самый терпеливый, самый терпимый человек, которого я когда-либо видел. Вероятно, это в значительной мере и объясняет, почему все время, что мы были вместе, мне удавалось немного расти по сравнению с тем, каким я был в самом начале нашего брака. Но думаю, рост должен был быть с обеих сторон. Она, вероятно, чуть более усердна и амбициозна по сравнению с тем, какой была, когда только что вышла замуж. Мне кажется, люди в каком-то смысле притираются друг к другу, иногда с колоссальным и удивительным эффектом!».

Упорство – одна из составляющих мужества. Оно подразумевает настойчивость в поисках блага на протяжении долгого времени, невзирая на трудности и тяготы. Женщина, которая замужем 36 лет, описывает, как признание того, что она была права, и просьба о прощении были самым трудным, через что ей довелось пройти за время своего долгого брака. Во имя своего брака она проявила упорство в том, чтобы это сделать.

«(Вопрос: Трудно ли просить прощения?) Думаю, да. Разумеется, трудно. Не хочется же признавать, что вы были неправы. В том смысле, что без этого никак. Вы были неправы. Вы сделали что-то обидное. (И это что-то Вы делали в своем браке?) Да, конечно. (Это как-то воздействует на ваши отношения?) О, я думаю, это очень нас духовно сближает. Я действительно так считаю.

(Вопрос: Что Вы имеете в виду, когда говорите, что это вас духовно сближает?) Это как будто вы едины. Я почти уверена, что это от Бога, – когда вы просите прощения, просите у своего супруга, чтобы он принял вас как человека, который сделал что-то неправильное. Просите у них обоих прощения. (Вопрос: И как это влияет на ваши отношения?) О, думаю, это делает их лучше, ведь вы по-настоящему открываетесь. Вы очень уязвимы. Вы просите прощения, а это трудно. (Вопрос: Трудно признать себя неправой?) Да, для меня это так. Очень трудно. Это единственное, с чем у меня возникают большие трудности. Мне нравится быть очень ответственной, видите ли. (Вопрос: Как Вы тогда это делаете?) Ну, делаю. Да, это трудно. Это трудно, и мне приходится справляться с этим. (Почему Вы это делаете?) Потому что это важно. Потому что вы испытываете свои отношения на прочность, если не признаете, что были неправы. Вы сделали что-то не так. И вас это тоже смущает. Вы должны признать, что были неправы. (Вопрос: Вы сказали, что Вам это трудно дается. Когда Вы только вышли замуж, Вы были способны на это?) Нет, для меня это всегда было трудно. Мне очень трудно признать, что я была неправа. Так всегда было. (Вопрос: Теперь это легче сделать, чем тогда, когда Вы только что вышли замуж?) Не знаю. Это единственное, в связи с чем у меня было тяжелое время. Когда вы думаете, что совершенны, это тяжело. Это трудно, очень трудно. Мне кажется даже, что это самое трудное дело для меня. (Вопрос: Но Вы же это делаете?) Да, делаю. (Вопрос: Не могли бы Вы сказать подробнее, почему Вы это делаете?) Я делаю это, потому что это необходимо для наших отношений. Признать, что я совершила ошибку. (Вопрос: Теперь это легче для Вас, чем тогда, когда Вы только что вышли замуж?) Вероятно, да. Да. Как я уже говорила, это самое трудное, что мне приходится делать. Но я это делаю».

Воздержанность: Смягчение и направление эмоций и поведения

Добродетель воздержанности влечет за собой умеренность, выдержку и дисциплину, особенно в отношении различного рода страстей и удовольствий [2, с. 1757–1870: 34, с. 145–206]. Ее составляющими являются скромность, уравновешенность и смирение. Воздержанность привносит базовый порядок и дисциплину в жизнь индивида.

Общая важность умеренности и дисциплины описывается женщиной, состоящей в браке 46 лет:

«(Вопрос: Играет ли самодисциплина какую-то роль в Вашем браке?) Думаю, играет. На мой взгляд, необходимо понимать, что нужно много раз откладывать личное удовольствие на будущее ради брака, ради семьи. Вы не должны потакать себе во всем и ожидать, что брак будет работать сам, что семья будет работать сама. Нельзя быть человеком, который все время “я, я, я”. Это не будет работать. Должны быть уважение, справедливый обмен, должны быть какие-то личные жертвы ради большого блага. Маленькие самоотречения – это, на мой взгляд, очень важно. Чтобы быть целостной личностью, вы не должны холить и лелеять в себе ребенка. Чтобы быть взрослым человеком и в полной мере самим собой, вы не должны давать воцариться вашей темной стороне или чему-то еще в этом роде. Вы обнаруживаете, что вы счастливее, когда этого не происходит. Если вы потакаете себе во всем, то обычно вы проходите через период, когда все идет по-вашему, а выглядите вы все же жалко. Таким образом, вы знаете, что есть лучший путь. (Вопрос: Как Вы думаете, в вашем браке это ограничение в удовольствиях имело какие-то следствия?) Думаю, да, и думаю, к этому есть что добавить. Мой муж определенно был готов чем-то жертвовать ради семьи. Он работал и, конечно, мог взять часть денег и потратить. Было много чего, где могли очень многое себе позволить. Знаете, я хотела путешествовать, хотела то, хотела сё. Мой муж взял на себя много ответственности и обязательств, чтобы жениться. Он взял обязательство обеспечивать семью. Думаю, и я видела в нем человека, который не потакает собственным прихотям. Думаю, в любых отношениях было бы очень трудно, если бы вы полностью заиклились на себе и ожидали немедленного удовлетворения. Тогда ваш брак оказался бы под угрозой, да и вы тоже – как личность».

Удержание под контролем гнева и конструктивное его использование – самая суть смиренности, составляющей часть воздержанности. Иногда супружеским парам требуется немало времени, чтобы ей научиться, как видно из первой части приводимого нарратива, принадлежащего женщине с 26-летним стажем замужества. Затем она описывает важность первичной добродетели воздержанности для брака и семейной жизни:

«(Вопрос: Позвольте спросить, как Вы поступаете, когда у вас есть разногласия или когда Вы сердитесь?) Иногда мы дейст-

вительно позитивно настроены, мы садимся и говорим об этом. Иногда мы спорим и тогда ругаемся. Я потом долго думаю, а он забывает, он попроще. Иногда мы возвращаемся к этому и говорим об этом, когда спокойны, и пытаемся найти какое-то решение. Я знаю, что когда я слишком эмоциональна, мы не общаемся эффективно. Когда реально сердиться, не ловишь суть дела. (Вопрос: Произошли ли в этом отношении какие-то изменения с тех пор, как вы поженились?) У меня была привычка гораздо больше держать внутри. Поэтому если что-то было у меня на уме, я пыталась особенно не разжигать конфликт, так как думала, что конфликт не принесет добра нашему браку. Потом я поняла, что на самом деле это ни к чему хорошему не ведет. (Вопрос: И как только Вы научились выражать себя, произошло ли какое-нибудь изменение в том, как Вы справляетесь с гневом или разногласиями?) Могу позже сесть и поговорить об этом. Могу сказать: “Мне нужно поговорить с тобой об этом, и сейчас самое время”. Когда мы оба успокаиваемся и говорим об этом, наш гнев как будто бы немного рассеивается. Тогда намного легче добраться до сути, и ты уже не такая вредина, как если бы еще была в гневе заиклена на этой тираде. (Вопрос: Вы сказали, что научились лучше коммуницировать об этом, когда поняли, что ничего не говорить – не лучшая идея?) Да, потому что я поняла, что держать проблемы внутри нехорошо. Это не давало ему ясной картины того, что я думаю о том, что реально меня беспокоит. А ему нужно было это знать. Было несправедливо по отношению к нему то, что он этого не знал. (Вопрос: И теперь вы добились каких-то улучшений в этой области?) Вы говорите об эффективной коммуникации в браке, а отсутствие разговора не является эффективной коммуникацией. Разговаривать на повышенных тонах, потому что вы сердиты друг на друга, – это не эффективная коммуникация. Вы можете сесть потом, вскоре после факта, когда остыли и когда ничто вас не отвлекает. Вы пытаетесь разговаривать об этом, но суть проблемы в том, что все могло быть гораздо лучше. Вы неспособны решить проблему, когда сидите, крича друг на друга, особенно перед детьми; и мне не нравится так делать, потому что вас просто переполняют эмоции. Не думаю, что это конструктивно или эффективно или что нужно придерживаться ролевой модели родителя. А потому – сесть после того, как вы сможете успокоиться, сказать, что нам нужно поговорить об этом, но сейчас не время. Быть способным сохранять спокойствие, все хорошенько обдумать, понять, в чем состоит проблема, – и тогда можно попытаться ее решить.

(Вопрос: Это и есть то, чему Вы научились? Выходит, Вы достигли большего совершенства в этом?) О да. (Вопрос: Вы видите еще какой-нибудь способ, которым в ваш брак были некоторым образом вплетены самоограничение, смирение или дисциплина?) Да, но в какой степени – я не могу уверенно сказать. Думаю, все эти качества свойственны в какой-то мере всем людям. Я имею в виду, в какой-то мере... если вы постоянно не сдерживаете себя в отношениях, то вы реально неуважительно относитесь к другому человеку. Если вы порой не сдерживаете себя, когда нужно, то вы в своих отношениях не принимаете во внимание партнера. Так что, думаю, все эти факторы являются частью отношений. Все это относится к принятию во внимание чувств другого человека, принятию во внимание ситуации другого человека, а не то что вы просто идете и делаете все, что заблагорассудится и когда заблагорассудится. Есть чуткость в том, что вы в этом деле с кем-то другим. Просто это не всегда касается только вас. Если бы вы были одиночкой, то имели бы другой взгляд на вещи. Вам вовсе не нужно быть импульсивной, когда у вас дети и муж, и просто укатывать куда-то на выходные, не строя никаких планов и не обговаривая их с другими. Есть ожидание того, что вы оба будете нести ответственность за обеспечение того, чтобы дома все шло гладко. А потому: какова ваша доля ответственности, какова моя доля ответственности, должны ли вы сами решать, куда отправитесь вечером, когда есть урок балета или собрание бойскаутов? Вы ведете их туда, если можете. Как вы собираетесь все это сделать? А потом уже вы можете идти, куда вам хочется, и отдохнуть, потому что охвачены все».

В следующем нарративе муж описывает, как он годами работал над преодолением своего гнева и развитием добродетели смирения. Доброта его жены была одним из факторов в его попытках научиться контролировать свой гнев:

«(Вопрос: Раньше Вы упомянули о гневe, и как Вы поступали, когда по какой-то причине сердились на свою жену?) Есть вещи, которые на протяжении брака происходят очень часто. Сегодня это было бы чем-то незначительным. Но в то время, когда я был отцом пятерых детей, я воспринимал это остро, а я люблю иногда приносить с собой домой свою работу. Тогда, выслушивая о какой-то ее небольшой проблеме, я превращал это в нечто большое. Мой темперамент взрывался. А она стояла рядом, совершенно этим подавленная, и я говорил себе: “Что я делаю? Нельзя это де-

лать. Глупо кричать на нее ни за что!”. (Вопрос: Вы говорите, что так было в прошлом. Вы как-то над этим работали?) Да, потому что это было необходимо, я должен был думать о том, как она добра, и обо всем, что она делает, а она никогда не делала ничего плохого. И кто я такой, чтобы кричать на нее? Я просто пытался найти козла отпущения, так сказать. Такая у меня была маленькая слабость. И я отыгрывался на ней, и это было неправильно. Поэтому позже я учился принимать это. (Вопрос: Как долго Вы работали над этим?) Около пяти-шести лет. Это требует времени. (Вопрос: А почему Вы над этим работали?) Потому что знал, что это плохо. У нее было больше терпения, чем у меня. Я просто терял терпение. Поэтому мне пришлось учиться держать себя под контролем. Мне нужно было больше терпения. Я был так придирчив, все искал чего-то, чтобы вступить в спор. Потому что мне нужно было облегчение; без этого было никак. Нельзя срываться на свою жену. Тот, в отношении кого вы это делаете, — человек, который вас любит. Ведь вы знаете, что этот человек вас не бросит, и она вас понимает. Это одна из тех вещей, которым я научился. (Вопрос: Но Вы работали над этим?) Работал над этим, работал над этим, работал над этим, и теперь достиг того, что больше никогда с ней не ссорюсь. Пытаюсь вообще никогда не спорить. Стараюсь никогда не повышать на нее голос, не выходить из себя, не стучать кулаком по столу. Я больше не делаю этого».

Скромность — часть воздержанности. Она предполагает признание собственной ограниченности и своих недостатков. Также она предполагает признание блага в характере и точках зрения других. Скромность и допущение собственной неправоты могут принести огромную пользу брачному союзу, и это описывается женщиной, состоящей в браке 42 года:

«Думаю, все мы временами должны быть скромными. Без скромности вы скатываетесь в заносчивость, и если нужно перед кем-то извиниться, возникает проблема. Вы должны быть скромными, чтобы извиниться, особенно если вы сильный человек и считаете себя правым или чувствуете потребность в правоте. (Вопрос: Случалось ли Вам когда-нибудь в вашем браке чувствовать, что Вы должны извиниться?) Да, всегда. (Вопрос: Какое воздействие это, на Ваш взгляд, оказало на Ваши отношения с Вашим мужем?) Думаю, это показывает, что мы любим друг друга и что мы вместе, и я стараюсь не допускать, чтобы подобно случалось снова. (Вопрос: Случалось ли, что он извинялся перед Вами?) Да. (Вопрос:

И что Вы при этом чувствовали по отношению к нему?) Гораздо больше любви и притяжения. Просто больше любви».

Трезвость предполагает ограничения и умеренность в употреблении опьяняющих веществ. Важность этой части воздержанности описывается в рассказе мужчины, женатого 32 года:

«У меня еще были проблемы с самооценкой, отсутствием уверенности в себе и прочими подобными вещами. (Вопрос: Ваш брак помог Вам в этом отношении?) Да, помог. Будучи женатым, я в конце концов осознал, что я действительно хороший человек, даже если мог знать, что был таким всегда. Стараюсь быть хорошим. Но во многих случаях – не знаю. У меня были проблемы с алкоголем. Поздно приходил домой, пил с ребятами и т.п. Просто мне не доставало уверенности в себе. Так продолжалось первые девять лет нашего брака. (Вопрос: Это как-то повлияло на ваш брак, как Вы думаете?) Да, плохо повлияло. Жена говорила мне, что подумывала о том, что не уверена в своем желании оставаться в таком положении, в таком вот браке. Она не знала, что с этим делать, потому что никогда с этим раньше не сталкивалась. Ее представления о браке совершенно не совпадали с тем, через что она проходила. (Вопрос: Когда Вы перестали это делать?) Когда осознал, что я для нее важен и что наш брак важен для нее и для нас. И у меня просто возникло сильное чувство, ощущение того, что я важен. Я наконец осознал это тогда. Она сказала, что действительно меня любит, и это было самое важное в нашем браке. Это было настолько важно для меня, что я бросил пьянствовать. Потом оставил прежнюю работу, перешел на другую и начал все заново. Там меня не знали, мне не нужно было никого впечатлять на работе, и я после работы шел домой. (Вопрос: Понятно, Вы сменили работу, чтобы избавиться от пьющей компании. После этого Вы бросили пить. И как это повлияло на ваш брак?) Очень сильно повлияло. Она могла положиться на меня в том, что я буду дома, что буду идти с работы прямо домой, буду там, когда она будет приходить домой. И когда она видела на дороге мою машину, это, конечно, было здорово; для нее было большим облегчением это видеть. (Вопрос: Когда Вы бросили пить, это как-то повлияло на то, насколько вы эмоционально близки?) Да. Я смог наконец рассказать ей, почему пил, что я пил, потому что у меня была проблема низкой самооценки. И почему? Весь этот мусор был у меня с детских лет, с детства. Мы никогда раньше об этих вещах не говорили. На-

верное, мы не думали, что они важны; а они – важны. Они часть нашей жизни. Часть того, кто мы такие, и прочее».

Выводы

Характеристики выборки важны при оценке значимости полученных результатов. Возможность обобщения результатов исследования ограничивается партикуляристской природой выборки. Во-первых, она состоит исключительно из индивидов, состоящих в браке 25 лет и более. Во-вторых, почти все включенные в нее регулярно посещают религиозные службы, а многие – активисты своих конгрегаций. Религиозность может влиять на смысл, придаваемый любви и браку [26]. Таким образом, выборка нерепрезентативна для супружеских пар вообще. Эти партикуляристские характеристики выборки предполагают, что полученные результаты следует рассматривать как прежде всего разведывательные, а не определяющие. Нужны дальнейшие исследования на более репрезентативных выборках.

Добродетели – это генерализированные ориентации относительно личной благодати и того, как следует относиться к другим. Они укоренены в мировых и исторических культурах [33]. Кроме того, добродетели внутренне присущи человеческому поведению, взаимодействию и социальным отношениям. Исходя из этого, резонно полагать, что как возможности добродетельного поведения, так и добродетельность осознанных выборов – развертывающаяся часть целого ряда человеческих ассоциаций, включая брак. Также есть основания полагать, что природа добродетелей влияет как на индивидов, так и на взаимодействия, подталкивая их в сторону солидарности, в то же время смягчая и устраняя потенциальные антагонизмы. По этим причинам мораль добродетели, вероятно, произведет сопоставимые результаты и в более репрезентативной выборке супружеских пар. Также, по всей видимости, мораль добродетели будет связана с солидарностью и в других типах групп. Дальнейшие исследования морали добродетели могут дать нам лучшее знание и понимание валидности этих допущений.

Преобразующие процессы в браке предполагают супружеские смыслы и действия, оказывающие позитивное влияние на супружеские отношения и солидарность [14]. О возможности того, что мораль добродетели функционирует как преобразующий процесс, говорят результаты прежних исследований, показывающие, что

добродетели положительно связаны с солидарностью отношений молодых взрослых как с их матерями, так и с их отцами [19; 20; 21].

И количественные и качественные результаты этого исследования согласуются с идеей, что практика морали добродетели – это преобразующий процесс, содействующий брачной солидарности. Количественные результаты показывают сильную положительную связь между восприятием добродетельного поведения супруга и брачной солидарностью опрошенных. Результаты также показывают, что восприятие супруга как вовлеченного в добродетельное поведение вносит вклад в практику взаимного добродетельного взаимодействия между супругами. Качественные открытия демонстрируют несколько важных результатов, касающихся роли морали добродетели в браке и ее связи с брачной солидарностью. 1. Мораль добродетели, заключающая в себе все пять добродетелей, часто манифестирована в брачных отношениях. 2. Мораль добродетели, видимо, связана с положительными следствиями с точки зрения обоих компонентов солидарности: схождения и связывания. Практика добродетели помогает супругам достигать общих целей и повышает чувство единения и связи между ними. 3. Обычным является взаимное добродетельное поведение в непрерывных последовательностях взаимодействия. Добродетельное поведение взаимно подкрепляется действиями каждого из супругов. 4. Добродетельное поведение одного супруга может способствовать фундаментальному изменению в сторону повышения добродетельности другого супруга. 5. Практика добродетельного поведения может требовать значительных усилий на протяжении долгого времени. Добродетели развиваются посредством этих усилий.

Результаты этого исследования указывают на то, что практика морали добродетели вносит значительный вклад в благо солидарности брачных отношений. Теория добродетели имеет обширную основу как в философии, так и в теологии и постулирует определяющее видение благодати человеческой личности. Будучи таковой, она занимает жизненно важное место во всеобъемлющей программе изучения личностного и социокультурного блага [27]. Один из проектов критической социологии как формы практики – дать «моральное видение» [8, с. 16]. Изучение добродетелей и их причин и следствий в различных институциональных и социокультурных контекстах имеет все шансы дать форму и содержание важной части такого видения.

Эмпирическое изучение морали добродетели можно рассмотреть в более широком контексте сути и импликаций морального

реализма. Моральный реализм – важная традиция как в научных теориях, так и в этике. Он принимает фундаментальное допущение, что есть моральные реальности, которые могут быть открыты [6; 12; 35]. Моральные системы рассматриваются как обладающие реальными свойствами, проявляющимися в индивидах и в социальных отношениях. В этой перспективе реализма моральные суждения могут быть истинными или ложными. Следовательно, знание валидности моральных утверждений может быть улучшено с помощью как научного, так и теоретического рассуждения.

Резкая разделительная линия между «фактом» и «ценностью» [16], «сущим» и «должным» [40, с. 384–386] мешает прогрессу социальной науки. Моральный реализм дает основу для замены таких различий потенциальной фокусировкой на «промежуточном царстве моральных фактов», которое содержит «обнаружимые истины о хорошей жизни и хорошем обществе» [16]. С этой философской и теоретической основой теория и исследования социальной науки могут дать большее знание и понимание блага. Для успеха этих усилий нужен жизнеспособный взаимообмен с моральной и политической философией [16]. Экспансия онтологии и эпистемологии социологического анализа сходна с интегральной перспективой, отстаиваемой Сорокиным [43; 44], в которой религиозные традиции, философия и социальные науки едины в поиске знания и понимания для улучшения индивидуальных жизней и социокультурного мира во всех его аспектах.

Благодарности

Это исследование было поддержано грантом Института исследований безграничной любви как часть инициативы Фетцеровского института по научному исследованию альтруистической и сострадательной любви. Благодарю Сесилию Джеффрис за комментарии к ранним черновым рукописям.

Приложение

Дополнительные добродетели: (Выказывали, что они) думали о том, что вы (они) могли бы сделать, чтобы сделать их (вас) счастливыми; помогали, когда они (вы) нуждались в вашей (их) помощи; выполняли ваши (их) обязательства перед ними (вами); были готовы пережить трудные времена ради вашего (их) благополучия; контролировали ваше (их) поведение ради их (вашего) благополучия.

Список литературы

1. Alexander J.C. Action and its environments. – N.Y.: Columbia univ. press, 1988. – XII, 342 p.
2. Aquinas Th. Summa theologica: In 5 vol. – Westminster (MD): Christian classics, 1981. – 3057 p.
3. Archer M.S. Being human: The problem of agency. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2000. – X, 323 p.
4. Aristotle. The basic works of Aristotle. – N.Y.: Random house, 1941. – XXXIX, 1487 p.
5. Blumer H. Symbolic interactionism: Perspective and method. – Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1969. – X, 208 p.
6. Boyd R.N. How to be a moral realist // Essays on moral realism / Ed. by G. Sayre-McCord. – Ithaca (NY): Cornell univ. press, 1988. – P. 181–228.
7. Brewer W.F., Nakamura G.V. The nature and functions of schemas // Handbook of social cognition / Ed. by R.S. Wyer, jr., T.K. Srull. – Hillsdale (NJ): L. Erlbaum associates, 1984. – Vol. 1. – P. 119–160.
8. Burawoy M. For public sociology // American sociological rev. – Wash., 2005. – Vol. 70, N 1. – P. 4–28.
9. Day R.D., Acock A. Marital well-being and religiousness as mediated by relational virtue and equality // J. of marriage a. family. – Hoboken (NJ), 2013. – Vol. 75, N 1. – P. 164–177.
10. Durkheim E. Moral education. – N.Y.: Free press, 1961. – XII, 287 p.
11. Durkheim E. Durkheim's philosophy lectures / Ed. by N. Gross, R.A. Jones. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2011. – XVII, 339 p.
12. Essays on moral realism / Ed. by G. Sayre-McCord. – Ithaca (NY): Cornell univ. press, 1988. – XIII, 317 p.
13. Fincham F.D., Beach S.R.H. Of memes and marriage: Toward a positive relationship science // J. of family theory a. review. – Oxford, 2010. – Vol. 2, N 1. – P. 4–24.
14. Fincham F.D., Stanley S.M., Beach S.R.H. Transformative processes in marriage: An analysis of emerging trends // J. of marriage a. family. – Hoboken (NJ), 2007. – Vol. 69, N 2. – P. 275–292.
15. Gorski P.S. Recovered goods: Durkheimian sociology as virtue ethics // The post-secular question / Ed. by P.S. Gorski, D. Kyuman Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. – N.Y.: New York univ. press: Social science research council, 2012. – P. 77–104.
16. Gorski P.S. Beyond the fact / value distinction: Ethical naturalism and the social sciences // Society. – N.Y., 2013. – Vol. 50, N 6. – (In print).
17. Handbook of positive psychology / Ed. by C.R. Snyder, S.J. Lopez. – N.Y.: Oxford univ. press, 2005. – XVIII, 829 p.
18. Hursthouse R. On virtue ethics. – N.Y.: Oxford univ. press, 1999. – VIII, 275 p.
19. Jeffries V. Love: The five virtues of St. Thomas Aquinas // Sociology a. social research. – Los Angeles, 1987. – Vol. 71, N 3. – P. 174–182.

20. Jeffries V. Adolescent love, perception of parental love and relationship quality // Family perspective. – Provo (UT), 1990. – Vol. 24, N 2. – P. 175–196.
21. Jeffries V. Love as virtue, love as attraction and relationship quality // Family perspective. – Provo (UT), 1988. – Vol. 22. – P. 107–128.
22. Jeffries V. Virtue and attraction: Validation of a measure of love // J. of social a. personal relationships. – Los Angeles, 1993. – Vol. 10, N 1. – P. 99–117.
23. Jeffries V. Virtue and the altruistic personality // Sociological perspectives. – Berkeley (CA), 1998. – Vol. 41, N 1. – P. 151–166.
24. Jeffries V. Virtue and marital conflict: A theoretical and research agenda // Sociological perspectives. – Berkeley (CA), 2000. – Vol. 43, N 2. – P. 231–246.
25. Jeffries V. The structure and dynamics of love: Towards a theory of marital quality and stability // Humboldt j. of social relations. – Arcata (CA), 2002. – Vol. 27, N 1. – P. 42–72.
26. Jeffries V. Religiosity, benevolent love and long lasting marriages // Humboldt j. of social relations. – Arcata (CA), 2006. – Vol. 30, N 1. – P. 77–107.
27. Jeffries V. The sociology of the good and the concept of virtue // Sociological yearbook, 2011 / Ed. by N. Pokrovsky, D. Efremenko. – Moscow: INION RAS, 2012. – P. 265–287.
28. Levine D.N. Visions of the sociological tradition. – Chicago (IL): Univ. of Chicago press, 1995. – XIII, 365 p.
29. MacIntyre A. After virtue. – Notre Dame (IN): Univ. of Notre Dame press, 1984. – XI, 286 p.
30. Markus H., Zajonc R.B. The cognitive perspective in social psychology // Handbook of social psychology / Ed. by G. Lindzey, E. Aronson. – N.Y.: Random house, 1985. – Vol. 1. – P. 137–230.
31. Mead G.H. Mind, self and society. – Chicago (IL): Univ. of Chicago press, 1962. – XXXVIII, 401 p.
32. Moskowitz G.B. Social cognition. – N.Y.: Guilford press, 2005. – XII, 612 p.
33. Peterson C., Seligman M.E.P. Character strengths and virtues. – Wash.; N.Y.: American psychological association: Oxford univ. press, 2004. – XIV, 800 p.
34. Pieper J. The four cardinal virtues. – Notre Dame (IN): Univ. of Notre Dame press, 1966. – XIII, 206 p.
35. Platts M. Moral reality // Essays on moral realism / Ed. by G. Sayre-McCord. – Ithaca (NY): Cornell univ. press, 1988. – P. 282–300.
36. Rachels J., Rachels S. The elements of moral philosophy. – N.Y.: McGraw-Hill, 2012. – IX, 169 p.
37. Rumelhart D.E. Schemata and the cognitive system // Handbook of social cognition / Ed. by R.S. Wyer, jr., T.K. Srull. – Hillsdale (NJ): L. Erlbaum associates, 1984. – Vol. 1. – P. 161–188.
38. Russell D.C. Practical intelligence and the virtues. – N.Y.: Oxford univ. press, 2009. – XVII, 439 p.

39. Shibutani T. Society and personality. – Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1961. – 630 p.
40. Smith Ch. What is a person? – Chicago (IL): Univ. of Chicago press, 2010. – X, 518 p.
41. Sorokin P.A. Society, culture and personality. – N.Y.: Harper & bros, 1947. – XIV, 742 p.
42. Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. – N.Y.: Bedminister press, 1962. – Vol. 2: Fluctuation of systems of truth, ethics and law. – XVII, 727 p.
43. Sorokin P.A. Reply to my critics // Pitirim A. Sorokin in review / Ed. by P.J. Allen. – Durham (NC): Duke univ. press, 1963. – P. 371–396.
44. Sorokin P.A. Sociocultural causality, space, time. – N.Y.: Russell & Russell, 1964. – IX, 246 p.
45. Sorokin P.A. The ways and power of love. – Philadelphia (PA): Templeton foundation press, 2002. – XXVIII, 552 p.
46. The virtues: Contemporary essays on moral character / Ed. by R.B. Kruschwitz, R.C. Roberts. – Belmont (CA): Wadsworth publishing, 1987. – VII, 263 p.
47. Thomas W.I., Znaniecki F. The Polish peasant in Europe and America. – N.Y.: Dover publications, 1958. – XV, 2250 p.
48. Turner B.S. Vulnerability and human rights. – University Park (PA): Pennsylvania state univ. press, 2006. – X, 156 p.
49. Turner B.S. Rights and virtues. – Oxford: Bardwell press, 2008. – XIV, 294 p.
50. Turner R.H. Family interaction. – N.Y.: Wiley, 1970. – X, 505 p.
51. Virtue ethics / Ed. by R. Crisp, M. Slote. – N.Y.: Oxford univ. press, 2007. – VI, 284 p.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

О.Н. Яницкий

АЛЬТРУИЗМ, МОРАЛЬ И СОЦИАЛЬНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ В РОССИИ В XX в.¹

Исходные теоретические соображения

Как утверждал Питирим Сорокин, «непосредственными и фактически решающими факторами солидарности или, напротив, антагонизма взаимодействующих частей (акторов) являются: а) характер законов, которым они подчиняются, и этические убеждения; б) гармония (согласие) или дисгармония законов и моральных убеждений взаимодействующих сторон; в) степень, до которой эти нормы последовательно и адекватно используются в практике взаимодействующими сторонами» [29, с. 121].

Отправными точками анализа являются следующие положения:

1) социум развивается только благодаря его нестабильности и конфликтам;

2) война, мир, перемирие или замораживание конфликтов являются необходимыми состояниями любого этапа исторического процесса;

3) риски становятся неотъемлемым результатом любой человеческой деятельности [23; 24; 29; 33];

4) природные или техногенные катастрофы также неизбежны [23; 27];

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», осуществляемого при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

5) в настоящее время человечество находится в состоянии всеобъемлющего риска [32; 33];

6) это означает, что не существует абсолютно безопасных мест на планете: остались только более или менее безопасные;

7) соглашаясь с П.А. Сорокиным, я выделяю общие (тотальные или энциклопедические) антагонизмы и солидарности, и специальные, т.е. биосоциальные, антагонизмы и солидарности; эти специальные формы весьма многочисленны, более или менее локальны и часто объединены в кластеры антагонизмов и солидарностей [29, с. 98];

8) мораль, солидарность и альтруизм есть зависимые переменные от среды обитания и состояния общества [14; 15];

9) поверхность Земли может быть представлена в виде отношения между «жизненными пространствами» и «ресурсными территориями (ареалами)» (на мой взгляд, общая сумма последних сокращается, как шагреновая кожа [38]);

10) мораль (в России мы предпочитаем употреблять термин «этика») является центральным пунктом и определяет силу и характер двух остальных переменных [1; 3; 6; 9].

Из русской истории

Хотел бы начать с того, что Россия никогда не была страной «рационального мышления». Темы (идеи) справедливости, взаимной поддержки и социальной солидарности всегда были центральными темами русской философии, литературы, поэзии и социальных наук. Это иррациональное сознание глубоко укоренилось под влиянием норм и этики православного христианства. Кроме того, подобный тип мышления был продуктом долгосрочной экспансии российского государства на Восток и Юг. Это мышление было также результатом кочевого и одновременно милитаризованного образа жизни, который, в свою очередь, породил морально-этическую реакцию в форме «народной правды» как системы бытовых норм, жизненного уклада и (сильно криминализованной) морали. Как всегда, действие равно противодействию. Как отмечал наш великий писатель М.Е. Салтыков-Щедрин, жесткость российских законов всегда компенсировалась их неисполнением или, что еще более важно, исполнением (читай – искаженным пониманием и применением) в соответствии с местными традициями или волей местных властей или силовых структур.

Зависимость альтруизма, морали и социальной солидарности от типа общества (цивилизации)

Россия была крестьянской страной, в которой догматы (доктрина) Православной церкви сыграли роль амальгамы альтруизма, морального закона и социальной солидарности. Сам принцип альтруизма «жить для других», сформулированный О. Контом, никогда не воспринимался как таковой в России. Руководящей идеей была помощь братьям во Христе. В 1876 г. Ф.М. Достоевский писал, что все политические соображения отступают на фоне идеи альтруистической помощи страдающим братьям на Балканах: «...главная сущность всего дела (т.е. военной помощи. – *О.Я.*), по народному пониманию, заключается несомненно и всецело лишь в судьбах восточного христианства, т.е. православия. Народ наш не знает ни сербов, ни болгар; он помогает, и грошами своими, и добровольцами... в том идея народа русского... жажда подвига за Христа» [4, с. 402].

С появлением интеллигенции в России в XIX в., особенно с превращением части ее в политическое движение под названием «Народная воля» (народники), возникло явление нигилизма. Как писал С.Л. Франк, «морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма... Под нигилизмом я разумею отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей... Символ веры русского интеллигента есть... удовлетворение нужд “большинства”... Жизнь не имеет никакого объективного, внутреннего смысла; единственное благо в ней есть материальная обеспеченность, удовлетворение субъективных потребностей... самый питательный корень народничества – альтруизм... Нигилистический морализм или утилитаризм русской интеллигенции есть не только этическое учение или моральное настроение... он сливается... с... верой... Эта вера... в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию... интеллигенция... фактически всецело находится во власти некоторой социальной метафизики...» [19, с. 151, 155–157, 159].

Тем не менее в течение 1890–1907 гг., особенно после Русско-японской войны 1904–1905 гг. и первой русской революции 1905–1907 гг., по всей стране выросли благотворительные организации. Это были типичные альтруистические организации, в которых активно участвовали и мои дедушка и бабушка [37; см. также: 16; 17]. В частности, на рубеже XIX–XX вв. мои родственники спасали евреев во время еврейских погромов, которые осуществ-

лялись «Черной сотней» и «Союзом Михаила Архангела» на Украине [о «Черной сотне» см. подробнее: 26].

Что касается «толстовства», т.е. создания крестьянских общин, населенных адептами Толстого, – эти коммуны просуществовали сравнительно короткое время, поскольку городская интеллигенция и крестьяне фактически были идеологическими противниками и поэтому друг другу не доверяли. Л.Н. Толстой был выдающимся писателем, но слабым социальным конструктивистом в современном смысле этого слова. Когда началась Первая мировая война, некоторые жители коммуны Толстого стали сестрами и братьями милосердия, вступая в специализированные военные корпуса [6; 18, с. 689]. По-прежнему преобладала мораль посредственности (или, как ее называл А.И. Герцен, *mediocrity*), т.е. мелкой буржуазии.

Еще несколько соображений относительно истории солидарности и альтруизма в России. На протяжении веков христианская вера и идея священной силы царя были основой (основанием, фундаментом) единства русского государства. Унитарное государство считалось высшей ценностью. Действительно, многонациональное государство никогда не было способно сгенерировать всеобъемлющих моральных норм. Как и везде, существовала истинная мораль и мифы о морали. Однако в массовом сознании всегда преобладали императивы справедливости и правды.

Мораль и альтруизм после большевистской революции

После революции в октябре 1917 г. и Гражданской войны 1919–1922 гг. Православная церковь подверглась жестоким гонениям. Атеизм стал нравственным императивом большевизма. Превалировал один тип социального порядка, при котором государство рассматривалось как производитель всех законов, моральных и социальных норм. Во время революции и Гражданской войны он именовался и применялся как закон «революционной целесообразности». Масса смертных приговоров была вынесена просто «именем революции». То есть в слове «революция» были интегрированы революционная правда и всеобщая справедливость.

Тем не менее законы «мира» (крестьянской общины) продолжали существовать, несмотря ни на какие репрессии. Просвещение стало основным инструментом для создания атеизма, коммунистической морали и истинной социальной солидарности. Идея Л.Н. Толстого о «хождении в народ» ради его просвещения и общего блага и концепция П.А. Кропоткина о местном самоуправле-

нии были трансформированы в обязательную для коммунистических лидеров и наиболее образованных работников задачу содействия организации благотворительных школ для крестьян и беспризорных для ликвидации их неграмотности и приобщения к систематическому труду. Труд становился, таким образом, идеалом «всеобщей солидарности» (парафраза известного лозунга «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»). Тем не менее концепция общества всеобъемлющего риска (как страх, постоянное бедствие, инкапсуляция частной жизни) может рассматриваться в качестве общего знаменателя для всех социальных слоев. С психологической точки зрения это состояние умственной напряженности стало особенно характерным в условиях тоталитаризма и в период после Великой Отечественной войны (общий страх перед всеобщим уничтожением в результате глобальной ядерной войны).

Каждый год коммунистическое государство тратило огромные ресурсы (финансовые и человеческие) для того, чтобы просвещать и воспитывать национальную (в частности, среднеазиатскую) периферию. Был сформулирован специфический лозунг всеобщей социалистической солидарности: «Я (мы) отвечаю за все!». Такую солидарность можно также квалифицировать как принудительную или принудительно-прожективную. В. Маяковский писал: «Пусть нам общим памятником будет построенный в боях социализм». Но, как сейчас становится ясно, эти 40-летние усилия коммунистических идеологов оказались бессильны перед мусульманской верой и крестьянским образом жизни.

Роль политики в советскую эпоху и в постсоветский период

В рассматриваемых вопросах формирования морального духа и новой организации общественной жизни всякий раз одерживала верх политика. Это доминирование политики имело свои особенности на различных исторических этапах.

Первый этап: после Октябрьской революции 1917 г. и Гражданской войны в 1919–1920 гг. социалистическое государство рабочих и крестьян было провозглашено высшей ценностью и единственным производителем моральных норм. Человек полностью зависел от государства и должен был выполнять все указания его представителей. Преобладал принудительный (дидактический, поучительный) альтруизм. «Социальная солидарность» осуществлялась командным способом с помощью принуждения и насилия, в общем – диктовалась сверху.

Второй этап: тоталитаризм и посттоталитарный период (1934–1956). Все моральные нормы были прописаны в подготовленном под руководством И.В. Сталина «Кратком курсе истории ВКП (б)» [7], в их числе – три основные идеи: планирование всех сфер общественной жизни, форсированная индустриализация, роль Коммунистической партии в качестве всеобъемлющего «мотиватора», определяющего социальную стратегию, тактику и программу действий для советского общества как единого целого. При этом все общественные организации (организации гражданского общества) рассматривались как «приводные ремни» политики партии. Нравственный императив был сокращен до одного лозунга: «Мы находимся в окружении наших врагов. Мы, социалистическое общество, должны победить, или нас сомнут». Любые обсуждения и социальные инициативы снизу были запрещены и рассматривались как бунт. Постоянный страх репрессий уничтожил любые акции мирной, идущей снизу солидарности. Тоталитаризм может быть назван принудительной (военизированной) солидарностью [12]. Призыв «Все как один!» был любимым лозунгом в поэзии, равно как и в воззваниях коммунистической партии любых времен, мирных или военных. Труд – труд подневольный, труд под страхом наказания или даже смерти – был главным моральным императивом. Старый лозунг коммунизма «Кто не работает, тот не ест» был доведен до своего логического конца: «Кто не работает на благо коммунизма, тот не должен жить».

Третий этап развития идей морали, солидарности и альтруизма можно было бы назвать «социалистическим постмодернизмом». Государство по-прежнему было «священной короной», но фактически люди должны были только признавать его верховенство, а во всех других отношениях они были вольны. По сути, каждый человек сам себе определял свои моральные критерии. Моральная сила каждодневного упорного труда на пределе сил как основы общественной солидарности была утрачена. Никто больше не беспокоился о *реальной* социальной солидарности – солидарности, основанной на ценности общего блага. Солидарность существовала только в призывах и лозунгах к праздникам 1-го Мая и Великой Октябрьской революции, которую все чаще стали открыто называть большевистским переворотом. Это был период становления радикального индивидуализма и, соответственно, отрицания едва ли не любых форм социальной солидарности.

Четвертой фазой был этап демократического подъема (1987–1991). На первый взгляд, этот подъем казался высшей формой со-

циальной солидарности и морального единства всех наций, населяющих СССР. Но сейчас, спустя более 20 лет, становится ясно, что ни истинные демократы, ни квазидемократы («перевертыши»), ни, тем более, их противники не были солидарны в целях и задачах относительно будущего страны. Начался процесс морально-этической диверсификации, который закончился распадом СССР. Потенциально этот процесс грозит новой фазой распада того, что когда-то называлось «демократической Россией». Период дикого капитализма сопровождался расколом общества и, соответственно, его базовых понятий, ценностей и целей.

Нынешняя, пятая фаза, начавшаяся в начале 2000-х годов, была отмечена обратным переходом к доминированию государства и ограничению прав и свобод человека. Но в условиях государственной политики привлечения мигрантов из бывших советских республик Средней Азии, мусульман, бедных и необразованных, только-только наметившийся процесс социальной солидаризации вновь замедлился. Напротив, социально-этническая напряженность между аборигенами и вновь прибывшими постоянно нарастает [см.: 20].

Корни этого углубляющегося раскола лежат в самом факте насильственного создания советского общества, построенного на обломках царской империи. На каждом этапе развития этого общества увеличивался разрыв между декларируемыми планами, проектами коммунистических лидеров и реальной жизнью миллионов. Самой опасной (рискованной) особенностью этого расхождения стала растущая роль уголовных порядков («жизни по понятиям») в повседневной жизни. Массовые репрессии и существование Архипелага ГУЛАГ произвели на свет эти уголовные правила, которые заменили собой Закон. Жизнь по уголовным законам (жизнь «по понятиям») стала настоящим всеобъемлющим риском. Многие криминальные авторитеты («паханы») проникли во все сферы общественной жизни. Россия оказалась в развале физически, психически и организационно [13].

Однако по иронии русской истории, это внутреннее разрушение основных социальных институтов было продолжено и в постперестроечный период. Введение рыночной экономики, которая казалась новым русскими лидерам главным рычагом создания морально «правильного» общественного порядка (см. работы Л.И. Пияшевой и Г.С. Лисичкина), только усиливала эту тенденцию превалирования уголовных моральных норм и правил над верховенством закона [8]. Либерально ориентированные лидеры

новой России были убеждены, что внедрение рыночных отношений решит не только все экономические и социальные, но и морально-этические проблемы. Но, как справедливо заявил нобелевский лауреат по экономике К. Эрроу, рынок не сочетается ни с чем: ни с демократией, ни с авторитарным порядком, ни с какой формой укрощения. Надо понимать, что рынок, т.е. экономика, является альтернативой любому обществу. Из арены классовой борьбы политическая сфера превратилась в политический рынок обслуживания. Рынок фактически вытеснил общество как структуру человеческих отношений [10]. Форсированное внедрение рыночной экономики только усугубило не только эгоистическую мораль, но и мораль насильственную, конкистадорскую, которая уже существовала в пороках плановой экономики [2].

Альтруизм настоящий и декларативный

Эти два определения всегда соседствовали на протяжении всей русской истории, потому что вся общественная жизнь подразделялась на декларативную (или символическую, по Б. Малиновскому) и истинную, или настоящую. В свое время А.И. Герцен предсказал, что посредственность должна и наконец возьмет свое. Герцен, в свою очередь, ссылаясь на Дж.С. Милля, заявлявшего, что посредственность (мещанство – по-русски) является самодержавным скопищем заурядности, которая захватывает все; это толпа безграмотная (невежественная) и без морального базиса. А выдающийся русский писатель и критик Д.И. Мережковский в начале XX в. предсказывал: «Мироправитель тьмы века сего и есть грядущий на царство мещанин, Грядущий Хам.

У этого Хама в России – три лица. Первое лицо, настоящее... лицо самодержавия, мертвый позитивизм казенщины, китайская стена табели о рангах, отделяющая русский народ от русской интеллигенции и русской Церкви.

Второе лицо, прошлое... мертвый позитивизм православной казенщины, служащий позитивизму казенщины самодержавной.

Третье лицо, будущее... лицо хамства, идущего снизу – хулиганства, бродяжничества, черной сотни, – самое страшное лицо из всех трех лиц.

Эти три начала духовного мещанства соединились против трех начал духовного благородства: против земли, народа – живой плоти, против Церкви – живой души, против интеллигенции – живого духа России» [11, с. 14].

Судя по всему, в современной России воспроизводятся некоторые из упомянутых выше признаков. Интересно отметить, что даже в середине XIX в. Герцен предвидел превращение Европы в прибежище посредственности, основными характеристиками которой всегда были здравый смысл и утилитаризм, – и «никаких благих прорывов в поисках иного, более справедливого мира». Думаю, что Герцен имел в виду современных адептов общества потребления [3].

Зависимость альтруизма от контекста

Посредственность имеет большое влияние на формы альтруизма, потому что даже самые большие города России никогда не были, строго говоря, урбанизированными. Подавляющее большинство российских городов были фактически центрами аграрных областей. До середины XX в. крупные города были окружены посадами, т.е. полуаграрными пригородами, где жили рабочие, которые в то же время были крестьянами (это особенно относилось к их безработным родственникам). До сих пор Россия является страной «механической урбанизации», в отличие от органической, существовавшей в Западной Европе еще за десятилетие до этого. Вот почему идея «городов-садов» была настолько популярной в России [22; 25], даже среди большевистской интеллигенции (А.В. Луначарский, Г.М. Кржижановский).

Вполне естественно, что и альтруизм на разных этапах развития советского государства и общества был иным. Ущербной идеей отцов коммунистической доктрины было: «Общее благо для всех, кто работает!». Но это было только политическим лозунгом. В сущности, Октябрьская революция 1917 г. и последующие 50 лет были годами всеобъемлющего риска. Любой конкретный индивидум, особенно подлинный альтруист, становился подозреваемым, изгоем, если его идеи и действия не были одобрены сверху.

Тем не менее альтруизм существовал как в Архипелаге ГУЛАГе, так и за его пределами. Он существовал в 1920 г. во время голода в Центральной России, в 1930 г. во время голода на Украине и т.д. В 1920-х годах организация ПомГол фактически спасла тысячи голодающих людей. В середине 1930-х годов процесс раскулачивания означал финал крестьянского «мира» вместе с изгнанием тысяч крестьянских семей в районы Севера и в Сибирь. В тех условиях эти люди рассматривались как враги советской власти и, следовательно, не заслуживали снисхождения. Но и там выжившие люди стремились помочь друг другу.

Во время войны с германским фашизмом сначала в Испании, а затем в Советском Союзе можно было видеть тысячи примеров бескорыстной взаимопомощи тех, кто пострадал от немецко-фашистских оккупантов: людей укрывали в лесах, в тайных домах, подвалах и погребях, жители на оккупированных территориях оказывали помощь раненым. Партизанская война велась не только против оккупантов, но это была и бескорыстная помощь местным жителям. После окончания войны бескорыстная помощь была направлена на восстановление тысяч городов и сельских поселений и на восстановление здоровья их жителей. Великая Отечественная война 1941–1945 гг. вернула большинству советских людей чувство альтруизма и отчасти чувство солидарности тех, кто боролся и выжил в той страшной войне.

В 1990-е годы наш «дикий капитализм» породил контральтруизм, гражданские конфликты и одновременно альтруизм и солидарность бедных и инвалидов Чеченской и других войн. Он возродил альтруизм простых людей, который фактически был противопоставлен эгоизму и вседозволенности (т.е. антиморали) адептов дикого капитализма конца XX в. в России. Возникшее в начале XXI в. волонтерское движение было также проявлением альтруизма. Я имею в виду безвозмездную помощь тем, кто оказался в критических условиях (в плену, потерял семью, детей и т.п.). Я имею в виду также попытки оживить просветительство в духе «толстовства» и волонтерское движение как самодеятельность добровольцев, по собственной воле занимавшихся спасением потерявшихся детей, помощью одиноким и инвалидам и т.п.

О разных типах солидарности

На мой взгляд, трудно дать определение понятия солидарности вне конкретного исторического, экономического и социально-культурного контекста. Мне представляется необходимым введение такого понятия, как «негативная солидарность», т.е. солидарность вынужденная, например солидарность риск-производителей и риск-потребителей. Речь идет о солидарности антагонистов, «связанных одной цепью» производства и потребления рисков [34]. Другая форма социальной солидарности – сетевая, т.е. солидарность как быстрое, но краткосрочное единство лиц, преследующих общую цель, но только «здесь и сейчас» [35; 36]. Ее еще можно квалифицировать как контекстуальную солидарность. Сильные формы солидарности возможны лишь в условиях серьезной озабоченности

локального сообщества или в случае возникновения какой-либо общей угрозы. Например, начало строительства скоростной трассы через территорию локального сообщества, которая является одновременно территорией его жизнеобеспечения, без прохождения общественных слушаний или другой попытки достичь консенсуса между транснациональной корпорацией и местным сообществом. Существует временная и во многом вынужденная солидарность пострадавших от стихийных бедствий, как, например, после катастрофы на АЭС Фукусима-1.

Отношения человека и природы как моральный индикатор

Я рассматриваю отношения человека и природы как индикатор превалирующего типа альтруизма, морали и социальной солидарности. Американский историк и социолог Д. Вайнер выделил три их основные группы (кластеры): пасторалисты, экологи и прагматики (утилитаристы). Во второй половине XIX в. и до октябрьского переворота (1917) выдающиеся русские натуралисты и философы были крайне обеспокоены этим отношением (В. Докучаев, В. Соловьев, И. Бородин, П.П. Семенов-Тянь-Шанский). Но их голоса не были услышаны лидерами быстро развивающегося российского капитализма. Ученые и знатоки смогли только ввести в теорию и практику понятие «заповедная территория», т.е. необходимость сохранения природных территорий без какого-либо вмешательства человеческой активности. С 1920-х годов в ходе форсированной индустриализации утилитаристы взяли верх над теми, кто заботился о природе.

«Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача!» было девизом утилитаристов. Вторая мировая война почти полностью уничтожила природу европейской части СССР. Сталиным был подписан «Великий план преобразования природы». Его конечной целью была защита больших аграрных территорий путем посадки гигантских лесозащитных полос. Но после смерти Сталина этот план не был полностью выполнен. Эпоха Никиты Хрущёва была отмечена волюнтаризмом в экологической и аграрной политике. Общая площадь основных заповедников снова резко уменьшилась. Непрофессиональное освоение целинных земель обернулось эрозией почв и опустыниванием. В общем, моралью правления Хрущёва была только его воля! 18-летнее правление Леонида Брежнева мало отличалось от эры его предшественника. Экологической политики все еще не существовало.

Идея экологической политики как моральной нормы русского общества возникла в короткий период демократических реформ (1987–1991). Право каждого гражданина России на безопасную чистую окружающую среду было зафиксировано в новой Конституции России. Но мораль возродившегося русского капитализма была враждебной этой норме, поскольку природа является основным ресурсом и источником накопления капитала в руках меньшинства. Большинство населения жило на грани выживания. Реакция бедных была весьма негативной: они стали выживать буквально за счет природы. Для них природа стала либо источником добывания хлеба насущного, либо свалки отходов. В этой сфере отношений человека и природы экологическое движение при поддержке нескольких натуралистов из старого поколения оставалось единственным защитником природы. Но они были слабы против капиталистической машины. Сказанное не означает, что не было совсем никаких природоохранных законов. Но они не исполнялись или подвергались перманентной ревизии.

Заключение

В преддверии XX в. в России сменились по крайней мере четыре разных периода понимания (осмысления) альтруизма, морали и социальной солидарности и их взаимоотношений. Первый период был отмечен господством Православной церкви, которая определяла смысл и значение всего происходящего. Церковь устанавливала моральные нормы и оказывала большое влияние на существующий социальный порядок. Но этот порядок был поэтапно аннулирован социальными и этническими конфликтами, порожденными быстро развивающимся капитализмом, в котором альтруизм, мораль и социальная солидарность базировались на совершенно ином фундаменте (накопление прибыли, конкуренция и эксплуатация). В частности, согласно концепции Дюркгейма, социальная солидарность была заменена «органической» солидарностью, т.е. просто взаимозависимостью наемных рабочих. В ответ эксплуатируемые сплотились под девизом: «Пролетарии всех стран – объединяйтесь!».

Второму периоду, 1914–1924 гг. (Первая мировая война, Гражданская война, «военный коммунизм» и, наконец, нэп), довольно трудно дать определение в терминах альтруизма, морали и социальной солидарности. Хотя Православная церковь была запрещена, вера в Бога по-прежнему оставалась основой этих чувств большин-

ства населения, но в довольно ограниченных и скрытых формах. В это же время большевиками было принято решение о насильственном создании на фундаменте коммунистической идеологии новой морали и солидарности. Более того, идеологи коммунизма намеревались сформировать образ нового социалистического человека. В результате социальная солидарность была заменена принудительным коллективизмом и так называемым социалистическим соревнованием.

Следующая, тоталитарная фаза характеризуется принудительным альтруизмом (бесконечные обязательные вложения в развитие государственной военной экономики, принудительные пожертвования для нужд обороны страны и т.п.). Во время тоталитарного периода мораль представляет собой набор правил и обязательств, созданных коммунистическими руководителями партии, которые должны были строго соблюдаться каждым гражданином. Страна превратилась в «Архипелаг ГУЛАГ». Во время Второй мировой войны страна оказалась единым военным лагерем с единственным лозунгом: «Все для фронта, все для Победы!».

Третий этап (после смерти Сталина), казалось, был готов явить миру альтруизм, моральный дух и солидарность. Но это была лишь видимость. Продолжались принудительные займы и денежные пожертвования для укрепления вооруженных сил. Всеобъемлющий страх тоталитарных времен ослаб, но не исчез. Моральный дух бедных и бездомных был обычным для послевоенного синдрома. Тем не менее те, кто выжил после войны и блокады Ленинграда, стали более гуманными; альтруизм везде возрождался на уровне семьи и родственных связей.

Распад коммунистической системы в 1991 г. и принудительное введение капиталистического способа человеческих отношений полностью изменили их духовную структуру регулирования. ТанDEM правящей власти-собственности (государственная бюрократия, олигархи и силовые структуры), а также обычные люди, т.е. большинство гражданского общества, сформировали свои собственные принципы солидарности и нравственных норм. В результате в современной России кланово-корпоративный сектор и рядовые люди имеют совершенно разные системы нравственных норм и принципов солидарности.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – 346 с.
2. Волков В.В. Силовое предпринимательство, XXI век. – СПб.: Европейский университет, 2002. – 352 с.
3. Герцен А.И. Былое и думы. – Л.: ОГИЗ, 1946. – 888 с.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – СПб.: Изд-во А.Ф. Маркса, 1895. – Т. 10, ч. 1. – 444 с.
5. Достоевский Ф.М. 1895. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – СПб.: Изд-во А.Ф. Маркса, 1895. – Т. 11, ч. 1. – 548 с.
6. Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974. – 388 с.
7. История ВКП (б): Краткий курс. – М.: Госполитиздат, 1945. – 22 п. л.
8. Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. – М.: Новости, 1990. – С. 101–130. – Репринтное изд. 1909.
9. Кропоткин П.А. Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.
10. Кустарев А.С. Кем и как управляется мир // Pro et contra. – М., 2007. – № 6. – С. 6–19.
11. Мережковский Д.С. Грядущий хам // Мережковский Д.С. Больная Россия. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 1–19.
12. Солженицын А. В круге первом. – М.: Худ. лит-ра, 1990. – 768 с.
13. Солженицын А.И. Россия в обвале. – М.: Русский путь, 1998. – 208 с.
14. Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии: Статьи разных лет. – М.: Наука, 1994. – 560 с.
15. Сорокин П.А. Голод как фактор: Влияние голода на поведение человека, социальную организацию и общественную жизнь. – М.: Academia: LVS, 2003. – 684 с.
16. Степанский А.Д. Самодержавие и общественные организации России на рубеже XIX–XX вв. – М.: Изд-во МГИАИ, 1980. – 96 с.
17. Степанский А.Д. Общественные организации России на рубеже XIX–XX вв. – М.: Изд-во МГИАИ, 1982. – 90 с.
18. Толстовство // Философско-энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 689.
19. Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. – М.: Новости, 1990. – С. 151–184. – Репринтное изд. 1909.
20. Шафаревич И.Р. Записки русского экстремиста. – М.: Алгоритм, 2005. – 320 с.
21. Яницкий О.Н. Диалог науки и общества // Общественные науки и современность. – М., 2004. – № 6. – С. 86–96.
22. Яницкий О.Н. Экологическая культура: Очерки взаимодействия науки и практики. – М.: Наука, 2007. – 271 с.
23. Beck U. Risk society: Toward a new modernity. – L.: SAGE, 1992. – 260 p.
24. Beck U. World risk society. – Malden (MA): Polity, 1999. – VIII, 184 p.

25. Howard E. Garden cities of tomorrow. – L.: Swan Sonnenschein, 1902. – 191 p.
26. Laquer W. Black Hundred: The rise of the extreme right in Russia. – N.Y.: Harper Collins, 1993. – XVII, 317 p.
27. Perrow Ch. Normal accidents: Living with high-risk technologies. – N.Y.: Basic books, 1984. – X, 386 p.
28. Responsibilities to future generations: Environmental ethics / Ed. by E. Partridge. – Buffalo (NY): Prometheus books, 1981. – XIV, 319 p.
29. Sorokin P. Society, culture and personality: Their structure and dynamics. – N.Y.; L.: Harper & bros, 1947. – XIV, 742 p.
30. Waters M. Globalization. – L.; N.Y.: Routledge, 1995. – XIV, 185 p.
31. Yanitsky O. Urbanization in the USSR: Theory, tendencies and policy // International j. of urban a. regional research. – Hoboken (NJ), 1986. – Vol. 10, N 2. – P. 265–287.
32. Yanitsky O. Modernization and globalization from the perspective of a transition society // Sociological theory and the environment: Proceedings of the 2nd Woudschoten conference / Ed. by A. Gijswijt, F. Buttel, P. Dickens, R. Dunlap, A. Mol, G. Spaargaren. – Amsterdam: SISWO, 1997. – P. 165–84.
33. Yanitsky O. Sustainability and risk: The case of Russia // Innovation: The European j. of social science research. – Abingdon, 2000. – Vol. 13, N 3. – P. 265–277.
34. Yanitsky O. Risk-solidarities: The Russian version // Inter. – Moscow, 2004. – Vol. 2–3. – P. 52–62.
35. Yanitsky O. Russian environmentalism: The Yanitsky reader. – Moscow: TAUS, 2010. – 367 p.
36. Yanitsky O. Russia's changing world: Resources, networks, localities // Social sciences: A quarterly j. of the Russian Academy of sciences. – Moscow, 2010. – Vol. 41, N 4. – P. 103–122.
37. Yanitsky O. Social movement study: On possible developments of its theoretical apparatus // CSPS working paper series. – Lecce, 2012. – Vol. 2, N 1. – P. 1–17.
38. Yanitsky O. On dynamics of the planet living space: Paper presented at the ESA 11th conference. – Turin, 2013. – August 31. – 17 p.

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

Бугле С.

СОЛИДАРИЗМ. ГЛАВА ПЕРВАЯ: ИСТОКИ (Перевод с франц. яз.)¹

BOUGLÉ C. Le solidarisme. – P.: Giard, 1907. – Ch. 1:
Les origines. – P. 1–29.

«Солидаризм», похоже, становится для Третьей республики своего рода официальной философией. Он является неоспоримым источником значимых моральных тем, по которым все приходят к согласию и которые любой политик считает необходимым затронуть по торжественным случаям. Уже в 1900 г. Выставка² проходила под лозунгом солидарности благодаря речам г-на Лубе и г-на Мильерана. С тех пор престиж этого нового символа лишь возрастал. Он витает в стенах Парламента как дух-покровитель, отвечающий за законы общественной гигиены и взаимопомощи. Не он ли во время дискуссий о пенсиях рабочим заставил умолкнуть все возражения?

В интеллектуальной среде его успехи ничуть не меньше, чем в парламентских кругах. На протяжении последних лет признанный лидер новой школы мысли проявлял свою активность и здесь и там: если г-н Леон Буржуа и не часто появлялся на трибуне, чтобы проповедовать солидаристские теории, он, по крайней мере, продолжал, оставаясь в тени, с отеческой заботой следить за их продвижением. При его президентстве в Школе высших социальных

¹ Перевод выполнен в рамках 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).

² Всемирная выставка 1900 г. в Париже. – *Прим. пер.*

исследований и Обществе социального образования эти теории изучались, рассматривались со всех сторон, развивались и перерабатывались самыми выдающимися и компетентными умами. И уже оттуда их освежающий поток направлялся по многочисленным руслам подпитывать сознание учителей, непосредственно обращающихся к молодежи и детям.

Куда же ведет нас эта модная доктрина? Чтобы понять это, не лишним будет сначала посмотреть, откуда она происходит.

Мы непременно упомянем небольшую книгу г-на Л. Буржуа «Солидарность»¹, ставшую своего рода манифестом, который оказался весьма полезным общественности тем, что привлек и сосредоточил ее внимание на понятиях «общественный долг» и «квазидоговор». Но какие же исследования и теории подготовили появление этого манифеста? И до источников какой степени удаленности надо будет докопаться, чтобы разузнать, откуда происходят солидаристские идеи?

Конечно, нетрудно обнаружить непосредственных предшественников нынешнего движения. В первую очередь необходимо упомянуть г-на Ш. Жида²: он давно уже провозгласил «великое возрождение» ортодоксальной политической экономии и призвал предотвратить или устранить с помощью организованной кооперации проявления бесчеловечности, свойственные свободной конкуренции. Со своей стороны г-н Фуйе³ своими теориями договорного организма (*organisme contractuel*) и общественной собственности прояснил суть «скрытых договоров», вынуждающих наши общества реорганизовываться в соответствии с требованиями справедливости и благотворительности, причем последняя трактовалась как «возмещающая справедливость». Г-н Марион⁴ в поисках пределов наших свобод обнаружил разного рода узы, связывающие индивида не только с его собственным прошлым, но и – посредст-

¹ Bourgeois L. *Solidarité*. – 3-e éd. – P.: Colin, 1902. – 1-e éd. 1897.

² Gide Ch. *Principes d'économie politique*. – P.: Larose, 1883; Gide Ch. *La solidarité comme programme économique* // *Rev. internationale de sociologie*. – Oxford, 1893. – T. 1, N 3. – P. 385–400; Gide Ch. *L'École nouvelle* // *Quatre écoles d'économie sociale*. – Genève: Librairie Stapelmohr; P.: Librairie Fischbacher, 1890. – P. 97–154.

³ Fouillée A. *La science sociale contemporaine*. – 2 e éd. – P.: Hachette, 1885; Fouillée A. *La propriété sociale et la démocratie*. – P.: Hachette, 1884. Г-н Фуйе сам резюмирует свой вклад в солидаристскую мораль в своей последней книге. См.: Fouillée A. *Les éléments sociologiques de la moralité*. – P.: Alcan, 1905.

⁴ Marion H. *La solidarité morale: Essai de psychologie appliquée*. – 2-e éd. – P.: Baillière, 1883.

вом симпатий, имитаций, всяческих внушений и давления – с его исторической средой. Наконец, не так уж давно г-н Дюркгейм¹ уведомил нас, что эти узы меняют свой характер в зависимости от той или иной группы. Изучая социальные последствия разделения труда, он различает «механическую солидарность», которая в некоторой степени уничтожает индивидуальность, и «органическую солидарность», которая уважает и ценит ее. Солидаристские теории в своем развитии не должны упускать возможность использовать результаты этих аналитических исследований психолога, синтеза философа, критики экономиста и классификаций социолога.

Впрочем, тот импульс, который они таким образом дали, – не получили ли они его сами от великих учений или исследований XIX в.? Г-н Марион связывает основную мысль своего труда с Шарлем Ренувье. Г-н Дюркгейм пытается осуществить, как он сам об этом говорит, социологическую программу, восходящую к Огюсту Конту. Размышления г-на Фуйе опираются на открытия биологов Ламарка и Дарвина, фон Бэра и Милна Эдвардса: он пытается встроить идеализм в рамки эволюционизма. Наконец, не прослеживается ли в «гуманной» экономике г-на Ш. Жида воздействие Фурье и Пьера Леру? Таким образом, в формировании интересующей нас доктрины приняли участие как натурализм и социализм, так и критицизм и позитивизм.

На первый взгляд, кажется парадоксальным называть среди предшественников солидаризма философов неокритического направления. Ведь логика этого метода, казалось бы, должна была привести их к тому, чтобы настаивать на автономии личности. Однако прежде всего, если разум противопоставляет человеческую личность какой-либо самоцели, опыт показывает, что данная цель находит средства к своему осуществлению лишь благодаря сговору людей; эта «социальная идея» должна успешно служить смягчению суровости и преодолению узости индивидуалистской идеи, как это показал Анри Мишель². Кроме того, утверждая, что свобода не только является вневременной, как у Канта, но живущей и действующей в истории, он подчеркивает необходимость изучения условий, которые история навязывает осуществлению этой свободы. Данное «состояние войны», пагубные последствия

¹ Durkheim É. De la division du travail social. – P.: Alcan, 1893.

² Michel H. Idée de l'Etat: Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution. – P.: Hachette, 1896.

которого Анри Мишель описывает и которое чаще всего вынуждает даже справедливых, пытающихся бороться со злом, самим участвовать в зле, является, по правде сказать, лишь частным случаем этой солидарности, предопределяющей наши инициативы.

При попытке создать социальную физику, которая должна была завершить позитивное единение умов, Конт обращал внимание не только на неожиданные последствия свободных поступков, но и на условия и естественные последствия жизни сообщества. Можно было бы сказать, что «не существует социологического высказывания, которое не являлось бы прямой или косвенной демонстрацией солидарности». Среди этих разнообразных взаимосвязей и взаимозависимостей, постепенно проявляемых по мере детального изучения общественных реалий, Конт – как в своей «Динамике», так и в «Статике» – указывал на самые общие. В последней он показал, как «разделение обязанностей» делает более необходимой «взаимосвязь усилий». Здесь, настаивая на «историчности» как характерной черте, отличающей жизнь обществ от жизни организмов, он напоминал о наследии, передающемся от поколения к поколению, и о том, как «мертвые управляют живыми».

Эволюционисты, напротив, настаивали на особенностях, сближающих общества и организмы. И эти аналогии, являясь реальным символом, должны были сделать еще более наглядным общественный консенсус. Правда, пример Спенсера доказывал возможность привить к этому натурализму радикальный индивидуализм. Однако по всеобщему признанию, такое соединение могло быть произведено лишь ценой некоей непоследовательности. Большинство мыслителей находили в биологических примерах основания для критики того, что Хаксли называет административным нигилизмом, и стремления к лучшей социальной «организации».

Еще Луи Блан высказывался в пользу режима, который, «подразумевая солидарность членов большой общественной семьи, стремился бы организовать общество, творение человека, по модели человеческого тела, творения Божьего». В различных формах то же желание «организовать» встречается у большинства реформаторов середины XIX в. Показательно, что и в наше время удалось обнаружить в солидаристском движении один из симптомов своеобразного «возврата к 48-му году»¹. «Солидарность, – пишет последователь Фурье Рено, – является вещью справедливой и святой. Зло пришло, зло удалится при всеобщем содействии, содействии,

¹ Isambert G. Les idées socialistes en France de 1815 à 1848. – P.: Alcan, 1905.

пропорциональном силам каждого». Пекёр связывает свой коллективизм с религией, призванной наконец соединить людей. Пьер Леру в «Grève de Samarez» резюмирует суть своего труда в следующих словах: «Я первый позаимствовал у законоведов термин “солидарность” для того, чтобы ввести его в философию, т.е., по моему мнению, в религию. Я хотел заменить христианскую благотворительность человеческой солидарностью»¹.

* * *

Однако сама эта формулировка ставит перед нами вопрос. Правда ли, что солидаристы *заменяют* христианскую благотворительность? Является ли то, что они делают, чем-либо иным, нежели негласным продолжением христианского учения? Сопоставляя идеи П. Леру с идеями первых христиан, г-н Фаге иронично восклицает: «Невероятно, сколько идей позаимствовало у него христианство!». Возможно, аналогичным образом можно было бы доказать, что большинство тех, кто объединяется вокруг понятия «альтруизм», являются христианами, не осознавая или стыдясь этого. Г-н Брюнетьер, цитируя слова, в которых Ж. Эллиот показывает тесную связь, существующую между нашими жизнями, добавляет: «Восемнадцать веков христианства преподносили им урок, при том что они, возможно, полагали, что почерпнули его из курса позитивной философии»². «Евангелие в действии» – не правда ли, вот суть социализма 48-го года? И не из этого ли республиканского христианства юный Ренувье почерпнул на всю жизнь то ощущение братства, которое он позже выразил в «социальной идее»?

Итак, если столько умов обращают в пользу солидарности обобщения позитивизма и выводы биологии, может быть, ошибка или, скорее, заслуга в том принадлежит «подспудным» христианским чувствам, влияющим на наш выбор помимо нашей воли или даже против воли?

Можно ли сказать, что ради оправдания этого чувства, которому уже двадцать веков, солидаристы нашли новую доктрину? Даже в этом пункте мы не можем признать их оригинальность.

¹ Thomas V.P.F. Pierre Leroux, sa vie, ses œuvres, sa doctrine, contribution à l'histoire des idées au XIXe siècle. – P.: Alcan, 1904.

² Brunetière F. Discours de combat. – 2-e éd. – P.: Perrin, 1903. – P. 60, а также недавняя брошюра: Goyau M.G. Solidarisme et christianisme. – Reims: 48, rue de Venise, 1906.

Основные чувства, к которым апеллирует их учение, основываются на христианской традиции. «Мы все суть члены одного тела... Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут». Эти слова святого Павла напоминают нам, что никакая другая философия истории не отразила лучше, чем та, что заключена в Евангелии, состояние взаимной зависимости, в котором живут представители рода человеческого. Вы хотите понять суть солидаристских теорий? Тогда поразмышляйте о догмате первородного греха.

И не говорите, что между этим догматом и данными теориями не существует посредников и что среди идей XIX в. нет ничего, способного доказать, что одно могло подсказать другое. В XIX в. как раз преобладали мыслители, изначально остерегавшиеся ошибок, к которым мог привести их безрассудный разум XVIII в.; и они вдохновлялись именно христианской традицией. Де Бональд и де Местр первыми выступили против индивидуалистской гордости; они призвали общество уважать естественные законы, являющиеся выражением извечной Божественной воли, благодаря которым отдельные части общества держатся вместе. Не правда ли, Огюст Конт, разрабатывая свою социологию, делал не что иное, как заимствовал, по его собственным словам, «основные принципы» Ж. де Местра? И разве, обобщая, нельзя утверждать, что «научные» школы наших дней поставили себе задачу изложить в более или менее биологических терминах основные темы теократической школы? При этом разве стержнем этой школы не является понятие первородного греха, «которое объясняет все и без которого не объясняется ничего»? Именно оно неизбежно присутствует в идее де Местра об «этой ужасной взаимосвязанности преступлений, существующей среди людей», и дает ему в страданиях индивида узреть естественный результат деградации масс. Именно оно позволяет ему обнаружить, в частности, раньше Пьера Леру, наибольшую пригодность «этого юридического термина» – «солидарность» – для обозначения «обратимости достоинств»¹.

«Безумец тот, кто думает, что ты не есть я», – могло бы повторить эти слова древнее христианство юному солидаризму.

¹ Maistre G. de. Les soirées de Saint-Pétersbourg. – P.: Rusand, 1831. – Т. 2. – Р. 236.

Известно, сколь непросто разрешать подобные вопросы премущественности. Апологеты христианской религии охотно претендуют на то, что ею незримо охвачены даже ее разоблачители. Не напоминает ли пастор Вагнер, что в часы, когда ученики Иисуса отрекаются от его истинного духа, тот порой проявляется даже в речах хулителей: «Это исполнение слов: “Если они умолкнут, то камни возопиют”». Таким образом, напрасно вы будете доказывать, что ваша амфора пуста или что вы налили в нее новое вино. Вас уверят, что аромат первого вина является неистребимым: именно оно будет продолжать опьянять вас, возвышая вас над вами самими.

Надо признать, по крайней мере, что солидаристы делают все, что в их силах, чтобы порвать всяческую связь между их доктриной и религиозными традициями. Очевидно, их усилия являются одной из разновидностей дела, начатого демократией ради полной секуляризации самой морали. И несомненно, именно стремление подтвердить свою полную мирскую независимость подтолкнуло их с самого начала настаивать на строго научном характере их моральной системы. Нет ничего невозможного в том, чтобы доказать, что в нынешних опасениях многих умов в отношении спекулятивной философии виновато, несомненно, своего рода беспокойство, порожденное борьбой, которую им пришлось вести против пережитков религиозных принципов и методов. В этой области они опасаются отклонений и компромиссов диалектики. Им кажется более надежным полагаться на позитивные реалии. Поэтому отныне в качестве ориентира действия они охотнее ссылаются на Науку, чем на Разум. Солидаризм соответствует этой тенденции¹, когда он заявляет, что соединяет «моральную идею» с «научным методом».

На деле, глядя на примеры взаимозависимости, воспроизводимые им охотнее всего, и на выводы, которые он из них извлекает, легко можно признать, что он является «продолжением» науки, а не теологии; это привычные чувства, возникшие и поддерживаемые на современном Западе триумфальным шествием научных открытий и их применений, это доверие и надежда на блага цивилизации, питающие наших современных солидаристов. Христианские солидаристы, будто загипнотизированные проблемой зла, чаще всего обдумывают связь преступлений и последствия наших

¹ Bourgeois L. Solidarité. – 3-e éd. – P.: Colin, 1902. – P. 114–124.

проступков; они чувствуют на своих плечах «огромную ношу», о которой говорил Балланш. Еще в творчестве Ренувье, которого не переставала беспокоить идея [нравственного] падения, самые распространенные из приводимых примеров – это случаи солидарности в зле. Насколько же иной тон имеют сегодняшние солидаристские сочинения! Там господствует позитивный оптимизм.

Долг перед книгой, восклицает г-н Буржуа, и долг перед инструментом: долг перед путем и долг перед языком. Уже само это понятие *долга*, которое он возлагает на индивидов, позволяет нам понять, что он настаивает не на последствиях зла, а на аккумуляции благ. Коллективные капиталы, как материальные, так и интеллектуальные, из которых новичок будет заимствовать разного рода инструменты, «социальный инструментарий», которым снабжает его коллектив, – одним словом, все возможности действовать, которые возрастают благодаря коллективу, – это сокровища, которые он заставляет заблестеть перед нами; именно на них обращает он все внимание. Аналогичным образом, чтобы научить ребенка «ценить блага всеобщего сотрудничества», г-н Пайо¹ призывает оценить дистанцию, отделяющую цивилизованного человека от дикаря, бедного материально и морально, являющегося жертвой еще не познанной природы и недисциплинированности своего собственного воображения. Именно благодаря огромному коллективному труду сегодняшний индивид пользуется наибольшей мощностью и наибольшей независимостью. Само развитие личности имеет своим условием сотрудничество общества. С этой точки зрения связанность человеческих действий уже не предстает как рабство, но как способ «освобождения».

Балланш отмечал, что солидарность, будучи следствием общества, была навязана человеку «одновременно как испытание и как поддержка»². Можно сказать, что христианские солидаристы ведут речь в основном о *солидарности-испытании*, а светские – о *солидарности-поддержке*. В обществе первые охотнее показывают индивиду силу, которая готова раздавить его, а вторые – силу, его возвышающую. Дело в том, что для одних привычным пейзажем является темная долина греха, а для других – сияющая вершина прогресса.

¹ Payot J. Cours de morale. – P.: Colin, 1904. – P. 13–24; Goblot E. Justice et liberté. – P.: Alcan, 1904. – P. 10–13.

² Ballanche P.-S. Essais de palingénésie sociale. – P.: Imprimerie de J. Didot Ainé, 1827. – P. 203.

Если задаться вопросом, откуда чаще всего черпаются факты, питающие эту оптимистическую концепцию, то мы окажемся перед двумя источниками: в солидаризме соединяются политическая экономия и биология. Ему на пользу пошла такая встреча, которую Кине провозгласил самым крупным научным событием нашего времени. И действительно, общий феномен, примеры которого неустанно приводят солидаристские лекторы, является как раз тем самым, формы и последствия которого были наилучшим образом изучены одновременно и экономистами и натуралистами: речь идет о разделении труда с порождаемым им обменом услугами. Распределение задач и специализация навыков обеспечивают благосостояние обществ, усиливая взаимную зависимость индивидов. Аналогичным образом, дифференциация органов является залогом развития организмов. И чем более высокое место организм занимает в иерархии, тем более ощущается необходимость координации усилий, благоприятной как для отдельных частей, так и для целого.

Таким образом, значение сотрудничества еще до появления рода человеческого было вписано большими буквами в историю видов. Солидаризм охотно настаивает на этом вкладе естественных наук в искусство объединяться. Разве выводы биолога по сравнению с заключениями экономиста не кажутся способными придать бóльшую силу, больший «научный» авторитет новой доктрине в ее борьбе с идеями, питающимися остатками теологии? Но если вдаваться в подробности, когда речь заходит о том, чтобы продемонстрировать эту общественную гармонию, солидаризм ссылается как на организацию торговли, так и на развитие животных колоний; и в этом смысле г-н Жид мог предложить включить в число крестных этой доктрины наравне с г-ном Милном Эдвардсом и Бастиа.

Бастиа – солидарист? Установление подобной связи может показаться парадоксальным, если вспомнить, к каким практическим выводам стремится прийти современный солидаризм и как именно эти выводы должны быть повернуты против выводов ортодоксального либерализма. Действительно, если солидаризм оптимистичен в том смысле, как мы об этом говорили, он совсем не является таковым в том смысле, в каком оптимистичной была прежняя политическая экономия. Заявляя о непрерывной зависимости интересов, он вовсе не утверждает, что они во всех случаях будут непременно согласованы. Восхваляя цивилизацию в качестве наилучшего средства освобождения, он признает, что она не осво-

бождает в одинаковой степени всех, кого она вынуждает сотрудничать. Преимущества и недостатки не всегда распределены таким образом, чтобы солидарность – которая отныне является осознанной – действительно была одобрена совестью договаривающихся, или, иными словами, стала бы справедливой. Таким образом, для того чтобы настало царство справедливости, недостаточно «разрешить» свободную конкуренцию. А также недостаточно, чтобы благотворительность свободно действовала внутри системы, подбирая и перевязывая раненых, которым были нанесены увечья в процессе ее функционирования. Надо улучшать саму систему, если она в этом нуждается. Чтобы исправить общественную несправедливость, необходимы социальные реформы, комплексные меры, на службе которых должна стоять вся сила законов; чувство солидарности должно заставить нас осознать необходимость включения в само правосудие изрядного числа социальных обязательств, исполнение которых слишком долго возлагалось лишь на произвол благотворительности.

* * *

Отсюда можно сделать вывод, что солидаристы видят свое отличие от христианства не только на уровне доктрин и приводимых фактов, но и на уровне чувств и поступков. Они объявляют, что осуществляемая [христианством] подготовка человеческой души является недостаточной, а то и угрожающей проведению реформ, рассматриваемых ими как необходимые.

Да и как ожидать, что [многие люди] примутся за активную общественную деятельность, если забота о личном спасении «отвлекает» их и напоминает об уединении внутренней жизни? Предположим, что их благотворительность есть не что иное, нежели вложение, рассчитанное на вечность, и что они помогают ближнему не столько из расчета, сколько из любви, ради «любви к Богу». Но даже тогда последовательные христиане любят род человеческий опосредованно, совершив до этого обходной маневр. Представьте, что для соединения одних людей с другими связующая их нить будет проходить через звезду: часть силы рискует пропасть в пути или остаться на звезде. «Давайте будем вести себя на Земле, – говорит автор “Подражания”¹, – как путник и иностранец, у кото-

¹ Вероятно, речь идет о «De imitatione Christi» – религиозном трактате Фомы Кемпийского (ок. 1379–1471). – *Прим. пер.*

рого нет никакого интереса к делам мира сего. Чтобы жить в мире и в настоящем единении с Богом, надо созерцать себя в одиночестве и понимать, что все остальное есть ничто».

Именно подобного индивидуалистического мистицизма остерегаются солидаристы, и именно его имел в виду г-н Мабилло, говоря на Конгрессе по социальному воспитанию¹, что солидарность, подразумевающая взаимную ответственность людей, несовместима с принципами христианства: не кажется ли вам, что в этой системе каждое существо знает лишь себя и Бога?

Мне ответят, что осознание общего происхождения и общей судьбы как раз и существует, чтобы побудить этих людей относиться друг к другу по-братски. Однако тень ожидающей их вечности может охладить и почти парализовать деятельность, вдохновляемую этим братским чувством. Настоящая их отчизна – это небеса, а Земля – лишь место ссылки. Несомненно, это концепция, способная привести логические умы к полному устранению и, следовательно, развить в них, при тайном желании смерти, способность к абсолютной жертвенности, своего рода высшем заменителе самоубийства. Но можно ли из данной концепции столь же логично вывести твердое желание обустроить Землю таким образом, чтобы все наконец смогли получить место под солнцем? Не для того ли существует одержимость Царством небесным, чтобы поддерживать – как говорил аббат Луази, обсуждая «социальное» христианство пастора Харнака, – «высшее безразличие к интересам человеческим»? Может ли человек, считающий боль не только неизбежным злом, но и, откровенно говоря, ценным благом, со всей убежденностью вести борьбу с нищетой? Не является ли эта боль испытанием, возрождающим души, отрывая их от вещей мира сего?

И кто знает, не противоречим ли мы путям Божественной мудрости и не совершаем ли какое-либо *vetitum nefas*², когда боремся с различными формами боли, пытаемся остановить порождающие или поддерживающие ее механизмы? Важно было замесить, в том числе и по этому вопросу, неопределенную позицию церкви, чересчур склонной к покорности судьбе, методическими дерзаниями современной науки, способной не только восхищаться гармонией, но и исправлять отсутствие оной. Солидаристы также намереваются отказаться от определения Земли как долины слез и

¹ Congrès international de l'éducation sociale: Rapports et compte rendu. – P.: Alcan, 1901.

² Запретное беззаконие (лат.). – Прим. пер.

не примиряться ни с какими страданиями. В программе реформ, которую они логически выводят из своих принципов, они говорят о своей светской вере во вмешательство информированного разума.

* * *

Если попытаться дать оценку последствий этого умонастроения в сфере практической деятельности, мы увидим, что солидарность, похоже, требует от людей – в зависимости от точки зрения – одновременно и меньшего и большего, чем благотворительность. Она, скорее, требует меньшего от отдельного индивида, но большего – от организованных индивидов. Она меньше оставляет на откуп частной инициативе; она ожидает большего от коллективного принуждения.

Когда мы говорим, что солидарность, похоже, требует от индивида меньше, чем благотворительность, мы вовсе не утверждаем, что солидаризм стремится задействовать лишь эгоизм, на что охотно намекают претендующие на принадлежность к христианству моралисты, убежденные в своей способности доказать, что нерелигиозный солидаризм, неосторожным усилием пытающийся освободить человеческую душу от груза религиозных традиций, тем самым подрезает ей крылья и приговаривает ее пресмыкаться в замкнутом кругу небескорыстных расчетов. Они не преминут при этом обратить внимание на те советы солидаристов, которые являются, конечно же, апелляцией к заинтересованности. Разве какая-нибудь лига, выступающая против антисанитарных условий проживания, не напоминает привилегированным лицам, желая получить их содействие, что микробы легко перемещаются из трущоб бедняка в особняк богача? Другая сторона замечает, что «красота закона солидарности состоит в том, что даже эгоист может не быть эгоистом... не думая при этом ни о чем, кроме своей прибыли. Скупой и грубый крестьянин работает для всех: его намерения эгоистичны, но его действия плодотворны и щедры»¹. Таким образом, тот, кто работает для себя, работает для всех. Тот, кто помогает другим, помогает себе. Не является ли доктрина, восхваляющая подобную гармонию, не чем иным, как утилитаризмом?²

¹ Payot J. Cours de morale. – P.: Colin, 1904. – P. 92.

² Brunetière F. Discours de combat. – 2-e éd. – P.: Perrin, 1903. – P. 68; Goyau M.G. Solidarisme et christianisme // Rev. de L'Action populaire. – P., 1906. – N 97. – P. 15.

Однако мы видели, что солидаризм весьма далек от признания по всем вопросам такого произвольного совпадения интересов, которое было предметом поклонения прежней политической экономии. И именно в тех случаях, когда совпадение не происходит само собой, приходится призывать к чувству солидарности. Чтобы предотвратить или преодолеть последствия дисгармонии, индивида призывают совершить в общих интересах усилие над самим собой. Ссылаются одновременно на его обостренное чувство общественного долга и, конечно, на его утилитаризм с тем, чтобы убедить отдать предпочтение не только отдаленному преимуществу, а не ближайшему, но и также коллективному преимуществу, а не чисто индивидуальному. Смешанный характер вызванных таким образом поступков становится особенно явным в тех случаях, когда солидарность была выражена самым естественным образом. Вот рабочие, которые, не будучи сами ущемлены, устраивают забастовку, чтобы защитить нарушение прав своих товарищей. Можно ли сказать, что их жертва совершенно бескорыстна? Их собственные права не были нарушены, но, может быть, их легче будет нарушить завтра, если они позволят сделать это сейчас, если они не объединятся для сопротивления: их общие интересы как рабочих оправдывают их самоотверженность. Именно подобное смешение движущих мотивов мы имеем в виду, когда говорим, что забастовка устроена из духа солидарности.

Легко доказать, что именно подобными практическими указаниями руководствуются солидаристы, когда они выносят оценочное суждение о различных формах кооперации. Они считают эти формы тем более высокими, чем больше они предоставляют индивиду поводов в какой-то степени пожертвовать своим личным интересом с тем, чтобы найти его в интересах той группы, членом которой он является. Если обмен в чистом виде оставляет эгоизм таким, каков он есть (*Do ut des*)¹, то общество взаимопомощи намного теснее сплачивает эгоистические интересы, формируя из усилий всех нечто вроде единой массы, куда каждый может обратиться за помощью в случае непредвиденной болезни. Кооперация в чистом виде переносит нас на еще более высокий уровень, где члены кооператива жертвуют все или часть своих премиальных на какое-нибудь общее дело: например, на содержание пенсионной

¹ Я даю, чтобы ты дал (лат.). – Прим. пер.

кассы или пропагандистской кассы¹. Одним словом, человек тем лучше подготовлен к тому, чтобы слушаться голоса солидарности, чем больше он привык ощущать себя *sub specie societatis*², чувствовать себя частью целого, чье благо есть его собственное благо.

Абсолютная жертвенность? Конечно нет, если правильно то, в соответствии с формулировкой, предложенной г-ном Жидом, что каждый соглашается в данном случае пожертвовать лишь часть своего личного Я, чтобы увеличить в конечном итоге свое общественное Я. Преследуемая таким образом цель – скорее, не жертвование каким-либо личным интересом, а слияние интересов. «Все за одного и один за всех». Если благотворительность еще царствует в этой системе, надо хотя бы признать вместе с г-ном Тардом³, что это «благотворительность, связанная со взаимопомощью»: она подразумевает, сказал бы г-н Брюно⁴, взаимное сотрудничество в общественном деле, где благодетель и облагодетельствованный действуют совместно.

Тард добавлял: «Солидарность имеет для некоторых умов то ценное преимущество, что она является нерелигиозной благотворительностью. С этой точки зрения мы ничего не выигрываем при замене, мы лишь заменили холодный юридический термин словом, пропитанным человеческой нежностью». Но уверен ли он, что за этой заменой слов не стоит желание изменить сам способ действия? Не идет ли речь о том, чтобы сделать его [способ действия] правовым, придав ему юридическое основание, и, следовательно, создать возможность подвергать его санкциям? Заменить широкие обязательства, исполнение которых зависит от доброй воли индивида, четкими обязанностями, на исполнении которых коллектив способен настоять, – одним словом, дать тем, перед кем мы признаем эти обязанности, признаваемый законом статус, настоящее право, не в этом ли основная идея солидаризма? Г-н Мирман, комментируя проект закона, учреждающего государственную службу обязательной помощи неизлечимым больным и старикам, замечал, что этот закон поистине является выражением духа нового

¹ Gide Ch. La solidarité économique: Essai d'une philosophie de la solidarité. – P.: Alcan, 1902; Budin P. Applications sociales de la solidarité. – P.: Alcan, 1904.

² Под присмотром общества (лат.). – *Прим. пер.*

³ Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques: Comptendu. – P.: L'Académie des sciences morales et politiques, 1903. – P. 421.

⁴ Brunot. Solidarité et charité // Rev. politique et parlementaire. – Putaux, 1901. – N 2. – P. 230, ответ на статью: D'Haussonville M. Assistance publique et bienfaisance privée // Rev. des deux mondes. – P., 1900. – T. 162, N 1. – P. 773–808.

и что он вполне заслуживает наименования закона общественной солидарности: «Общественная солидарность в корне отличается от благотворительности тем, что она признает за заинтересованными лицами, определенными законом, право, и тем, что она дает им законную возможность отстаивать это право»¹. В программах действий, выработанных солидаризмом, во взаимном распределении рисков, в системе страхования против болезней, старости, безработицы, учреждения которой он требует, мы находим заботу о том, чтобы гарантировать всем минимальные необходимые условия для человеческой жизни, — в этом смысле солидаризм есть главным образом наделение гарантиями.

В данном отношении четко проявляются различия между сторонниками новой доктрины и приверженцами свободной христианской благотворительности, протестующими, прежде всего, против малейшего покушения на их свободу. Уважайте, говорят они, эту «эластичность» добровольной благотворительности, которая составляет ее красоту и эффективность и в то же время ее достоинство². Оставьте нас на «свободном поводе», говорил де Местр, который удерживает, но не закрепощает. Залейте в механизм эти «смазочные вещества», столь расхваливаемые де Бональдом, которые снижают сопротивление путем уменьшения трения. Остерегайтесь, однако, прикасаться к движущим механизмам. Одним словом, давайте сохраним высокую и крепкую преграду, отделяющую дух правосудия от духа благотворительности: ибо как только он проникнет сюда, неизвестно, какие изменения экономического режима он в конце концов нам навязет. С тех пор как В. Кузен написал труд об отношениях благотворительности и правосудия, отразивший его негативную реакцию на социалистическое потрясение 48-го года, появились основания считать, что страх перед законодательными реформами имеет отношение к поклонению, которое многие привилегированные лица сохраняют в отношении независимости благотворительной деятельности, — в этом смысле можно говорить о капиталистическом «использовании» самого христианства.

Именно так думают те из обделенных, кто кричит: «Долой благотворительность!». Они страстно протестуют против «этой

¹ Mirman L. Une loi de solidarité sociale // Rev. politique et parlementaire. — Putaux, 1901. — N 3. — P. 73.

² D'Eichthal V. Solidarité sociale et solidarisme // Rev. politique et parlementaire. — Putaux, 1903. — N 3. — P. 115.

христианской гнили, которая поддерживает несправедливость»¹. Если религиозное братское чувство умеет врачевать раны, оно не решается сломать инструмент, который их наносит: напротив, оно позволяет ему продолжать действовать, нанося раны. Оно, таким образом, создано, чтобы создавать возможности для существования несправедливых общественных институтов.

Солидаризм ощутил и провозгласил необходимость исправления самих этих институтов. Другими словами, он признает, что социальный вопрос есть не только моральный вопрос. Поэтому его отношение противоположно позиции, предпочитаемой новыми апологетами христианства, которые повторяют – и это их базовое положение, – что социальный вопрос является религиозным вопросом именно потому, что он является моральным вопросом. Хотят ли они тем самым утверждать, совпадая в мнении с аббатом Жибером, что примирение труда и капитала может произойти лишь «при снисходительности хозяев и подчинении рабочих»? Во всяком случае, кажется, они верят, что в рамках нынешнего экономического режима достаточно одной только доброй воли, чтобы претворить в жизнь всю ту справедливость, которую возможно осуществить. Можно, однако, утверждать, что именно уверенность в противоположном составляет суть социального вопроса. Социальный вопрос существует не всюду, где люди страдают, но лишь там, где люди считают, что режим, определяющий их взаимные права, является причиной их страданий и что лекарством от них станет переустройство этого режима.

«Социальный вопрос возникает, – отмечал по этому поводу г-н Андлер, – когда большое число людей в обществе обнаруживает, что новая часть того, что до сих пор было исключительно моральным идеалом, должна перейти в законодательную реальность»². Солидаризм – как одно из доказательств этой потребности в переходе к законотворчеству – действительно ощущается все большим числом людей. Они понимают, что своими размышлениями о легитимных последствиях состояния взаимной зависимости, в котором мы живем, они готовят почву для завтрашних законов.

¹ Это слова Бернара Лазара (цитированные Ш. Жидом в лекции: *Gide Ch. Justice et charité: Morale sociale.* – P.: Alcan, 1899. – P. 193).

² *Andler Ch. Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne.* – P.: Alcan, 1897. – P. 463.

Г-н Бутру не ошибался по поводу этих тенденций, когда он заявлял в [Трудах] Академии моральных и политических наук¹: «Доктрина, называемая солидаризмом, была создана с тем, чтобы дать основу долгу благотворительности уже не в виде милосердия или любви, как чувств субъективных и свободных, а в виде идеи, научного и рационального принципа, способного обосновать вмешательство общественной силы». Здесь возникают юридическая тенденция и научная тенденция как две основные черты доктрины. Она настаивает на введении «объективной» науки даже в мораль ради того, чтобы подготовить коллективную реорганизацию права. Мы измерили здесь все то расстояние, которое отделяет солидаризм от христианских традиций, констатируя при этом, что его [солидаризма] усилия основаны не только на осознании теоретической недостаточности веры, но и на ощущении практической недостаточности благотворительности.

Пер. с франц. яз. Е.Л. Ушковой под ред. Д.В. Ефременко

¹ Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques: Comptendu. – P.: L'Académie des sciences morales et politiques, 1903. – P. 369.

Сорокин П.А.

**РОЛИ СХОДСТВА И НЕСХОДСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ
СОЛИДАРНОСТИ И АНТАГОНИЗМЕ (ГЛАВА 7 КНИГИ
«ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ: ИХ СТРУКТУРА
И ДИНАМИКА: СИСТЕМА ОБЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ»)
(Перевод с англ. яз.)**

SOROKIN P.A. The roles of similarity and dissimilarity in social solidarity and antagonism // Sorokin P.A. Society, culture and personality: Their structure and dynamics: A system of general sociology. – N.Y.; L.: Harper & bros, 1947. – Ch. 7. – P. 132–144.

Практическая значимость проблемы

Как и многие предыдущие поколения, мы вновь столкнулись с вопросом о той роли, которую играют сходство и несходство в солидарных и антагонистических взаимоотношениях, в явлениях социальной сплоченности и разобщенности и в творчестве и творческом бесплодии людей и групп. В десятке важных социальных областей эта проблема подстерегает нас как не только теоретическая, но и насущная практическая проблема. Так, например, должен ли человек, чтобы жить в «счастливом, прочном и долгом браке», подбирать партнера, схожего с ним по расе, телосложению, цвету кожи, весу, национальности, вероисповеданию, социально-экономическому статусу и т.д., или такой брак требует несхожего партнера? Если требуется схожий или несхожий, то какого рода сходства и различия особенно для этого важны? Если необходимо сочетание сходств и различий, то какого рода сочетание и каких именно сходств и различий будет наилучшим? Таким образом, эта проблема решительно вторгается в сферу семьи и брака и становится одной из первоочередных по практической

важности для всех людей, находящихся в возрасте, подходящем для вступления в брак.

Не менее настоятельно она о себе заявляет практически во всех других областях социальной сплоченности и единства. Должны ли мы, чтобы иметь солидарную и единую социальную группу, стремиться к построению такой группы из членов, схожих друг с другом по расовым или социокультурным характеристикам, или желаемые единство и солидарность будут лучше достигаться с помощью расового и социокультурного разнообразия ее членов? Если желанная цель может быть лучше достигнута каким-то одним из этих путей, то какого рода сходства и несходства будут особенно важны для той или иной конкретной социальной группы?

«Проблема меньшинств» – одна из самых насущных проблем нашей эпохи. Любое решение ее в терминах «ассимиляции и амальгамации» будет предполагать веру в ту форму социального единства и солидарности, которая основана на сходствах. С другой стороны, решение ее в терминах сохранения и развития расового и социокультурного разнообразия предполагает веру в солидарность и единство, основанных на различиях. То же можно сказать и о культурной плодотворности людей и социальных групп. При прочих равных условиях, взрывается и расцветает ли творческий дух в основном в группах со схожим мышлением, идентичным «сознанием рода» и единообразной и стандартизированной культурой (религией, искусством, политическим кредо, научными и философскими взглядами и т.д.)? Или же он расцветает для всех членов прежде всего в группах со множеством разных культурных течений, религиозных сект, научных и философских школ, политических фракций, разнородных художественных подразделений и т.д.?

Эти замечания были призваны показать насущную теоретическую и практическую значимость данной проблемы для нашего времени.

Основные теории

Теперь бросим взгляд на то, какого рода ответы на эти вопросы были предложены теми, кто изучал их в различных областях. Эти решения легко разбиваются на три основных класса, предложенных мыслителями былых обществ, столкнувшимися с данной проблемой, и хорошо подытоживаются у Аристотеля. Он говорит:

«О дружбе немало бывает споров. Одни полагают ее каким-то сходством и похожих людей – друзьями, и отсюда поговорки: “Рыбак рыбака...” и “Ворон к ворону...” и тому подобные. Другие утверждают противоположное: “Все гончары” – [соперники друг другу]. Для этого же самого подыскивают [объяснения] более высокого порядка и более естественно-научные, так, Еврипид говорит: “Земля иссохшая вожделеет к дождю, и величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть на землю”; и Гераклит: “Супротивное сходится”, и “Из различий прекраснейшая гармония”, и “Все рождается от раздора”; этому [мнению] среди прочих противостоит и Эмпедоклово, а именно: “Подобное стремится к подобному»»¹.

Если добавить к этим противоположным друг другу взглядам третий, утверждающий, что решающее значение для дружбы, солидарности, любви, гармонии и единства имеет некоторая комбинация сходств и различий, то мы получим все три основных решения, предложенных на настоящий момент. Во-первых, существует теория, утверждающая, что сходство служит основой солидарности во всех видах групп, начиная с брака и заканчивая государством и другими обществами. Вариантами этого решения являются теория «единомыслия» и «сознания рода» Ф. Гиддингса, нацистская теория «одной крови, одной расы, одной нации, одного государства», все теории неизбежности трений и конфликтов между разными расовыми, этническими и социокультурными группами, вплоть до теорий поборников «гомогамии в браке».

Во-вторых, есть теория, что устойчивая, длительная и плодотворная солидарность существует прежде всего, если не исключительно, в группах, образованных из разнородных расовых, этнических или социокультурных (религиозных, научных, артистических, профессиональных, экономических и т.д.) элементов. Все эти теории, утверждающие, что в браке и дружбе «противоположности притягиваются», что долгая и свободная солидарность возможна лишь в обществах с «общественным разделением труда», что скрещивание разнородных культурных элементов является необходимым условием общественного или индивидуального творчества, что единственной разумной политикой в отношении меньшинств яв-

¹ Aristotle. The Nicomachean ethics / Trad. by H. Rackham. – N.Y.: G.P. Putnam's sons, 1926. – Bk. 8, Pt. 16. – P. 454. (Цит. в пер. Н.В. Брагинской по изданию: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. – М.: Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 220. Местоположение цитируемого отрывка указывается у Сорокина неверно, он содержится в кн. восьмой, ч. 2. – *Прим. пер.*).

ляется содействие им в сохранении их особых и уникальных черт, что наиболее плодотворны и долговечны общества, представляющие «единство в разнообразии», – эти и многие другие теории суть лишь вариации этого второго решения. Образцы его мы дальше еще рассмотрим.

Наконец, третье решение дает нам два основных варианта. В одном из них утверждается, что всякая реальная солидарность основывается не на сходстве или различии, а на некоторой их комбинации. То же считается применимым и к социальным антагонизмам и напряжениям. С точки зрения этой теории обе другие ущербны фактически и ошибочны логически. Другой вариант этой точки зрения представлен всеми теориями, допускающими два разных вида солидарности, один из которых основан на сходстве, а другой – на различии. Обе солидарности реальны, но во многом отличны друг от друга. Широко известные «механическая» и «органическая» солидарности Э. Дюркгейма, солидарности *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* Ф. Тённиса, а также разные сплоченности, подразумеваемые у многих социологов понятиями «сообщество» и «ассоциация», являются примерами этого варианта третьего решения.

Роль сходства–несходства в брачной солидарности

Теперь критически разберемся в том, какая из этих соперничающих теорий верна. В настоящее время мы располагаем значительным объемом эмпирических данных, которые позволяют нам проверить их достоверность. Если эти данные правильно проанализировать, то они также раскроют нам подлинную сложность этой проблемы, которой многие часто не замечают. Нашу проверку можно начать с данных, относящихся к выбору брачного партнера и к возможной стабильности брака и счастью в браке. Счастливый и стабильный брак есть одна из наиболее общих и наиболее интенсивных форм межличностной солидарности. Даже недолговечный брачный союз будет иметь эту интенсивную солидарность на начальных своих стадиях. Поэтому фактические свидетельства из этой области становятся крайне значимыми для нашей проблемы. Если бы эти данные показывали, что выбор брачного партнера управляется главным образом сходством и что счастливыми и стабильными обычно оказываются браки между сторонами, схожими друг с другом, то такое единообразие свидетельствовало бы в пользу теории сходства. Если бы данные показали иную ситуацию, то они бы очевидным образом подтверждали либо теорию несход-

ства, либо теорию сочетания сходства–несходства. Начнем с выбора в браке. Подчиняется ли он правилу «подобное порождает подобное» или следует правилу «противоположности притягиваются»?

Преобладающий ответ, похоже, свидетельствует в пользу брака между подобными (гомогамии или ассортативного скрещивания). Значительное число исследователей сравнивали помолвленные или супружеские пары с точки зрения их расы, телосложения, веса, черепного индекса, цвета глаз и волос, возраста, здоровья, долголетия и других физических характеристик, под углом зрения их интеллекта, темперамента, национальности, религии, образования, экономического и профессионального статуса, по семейному происхождению, вкусам, манерам, нравам и другим психологическим и социокультурным особенностям. Результат, полученный в большинстве исследований, таков, что действительная доля сходства в исследованных характеристиках значительно выше той, которой следовало бы ожидать, если бы никакого особого притяжения подобного к подобному не было¹. Будучи измеренным с помощью коэффициента корреляции или сопряженности, сходство в физических чертах пар оказывается около 0,2, в психологических чертах – около 0,4–0,5. Измеренное с помощью коэффициента ϕ , сходство в различных социокультурных характеристиках колеблется между 0,1 и 0,5. Лишь в немногих исследованиях результаты не показывают ни гомогамии, ни гетерогамии (притяжения несхожего).

Должны ли мы из этого заключить, что в помолвленных и супружеских парах есть особая тяга к подобному, что это универсальное правило, и, по словам К. Пирсона, одного из пионеров изучения моногамии, «мы не можем сомневаться в том, что в случае человека подобное действительно тяготеет к сочетанию с подобным»² и что эти исследования демонстрируют значимость сходства как первейшего условия солидарности любой другой группы?

¹ См. обзоры таких исследований: Burgess E., Wallin P. Homogamy in social characteristics // *American j. of sociology.* – Chicago (IL), 1943. – Vol. 49, N 1. – P. 109–124; Anderson C.A. Our present knowledge of assortative mating // *Rural sociology.* – Bellingham (WA), 1938. – Vol. 3. – P. 296–302; Jones H.E. Homogamy in intellectual abilities // *American j. of sociology.* – Chicago (IL), 1929. – Vol. 35, N 3. – P. 369–382; Richardson H.M. Studies of mental resemblance between husbands and wives and between friends // *Psychological bull.* – Wash., 1939. – Vol. 36, N 2. – P. 104–120.

² Pearson K. *Grammar of science.* – L.: Black, 1902. – P. 431.

Несмотря на весьма единообразные результаты, такие выводы были бы поспешными. 1. Ряд соображений технического характера предостерегает нас от поспешного принятия таких выводов: а) коэффициенты корреляции в большинстве исследований, затрагивающих много черт, довольно низкие и вряд ли статистически значимы; б) в разных исследованиях коэффициенты для сходства в одних и тех же чертах не согласуются друг с другом – то высокие, то низкие, иногда положительные, а иногда отрицательные; в) в некоторых исследованиях, например исследованиях Кречмера и некоторых других, результаты свидетельствуют в пользу гетерогамии; г) объективность коэффициентов и выводов во многом искажают произвольные допущения, произвольное приписывание разных весов разным позициям и другие субъективные суждения, лежащие в основе объективно выглядящих цифр. По этим техническим причинам достоверность полученных результатов становится весьма спорной.

2. Другие соображения и факты делают очень спорным существование какого-то особого таинственного «притяжения подобного к подобному». Его природа навряд ли вообще анализировалась его поборниками и остается по существу неведомой. Более того, даже во вроде бы гомогамных браках остается неизвестно, вызвана ли кажущаяся моногамия этим мистическим притяжением или просто фактом ограниченной сферы доступного контакта и взаимодействия для каждой из сторон. Двое людей, которые не встречаются и не входят в контакт, явно не могут друг в друга влюбиться, совершить помолвку и пожениться. Доступность контакта и длительное взаимодействие сторон – необходимые условия последующего обручения и брака для пар, женящихся по собственному выбору и согласию. Люди, живущие в далеких друг от друга местах, не имеют такого шанса повстречаться друг с другом, влюбиться и пожениться, какой имеют люди, живущие по соседству друг с другом. Это не означает наличия особого мистического притяжения между людьми, живущими в пространственной близости, и отталкивания между людьми, живущими вдали друг от друга. Это означает всего лишь то, что стороны, живущие в одном районе, имеют совершенно иную возможность встреч, контактов и взаимодействия, нежели те, кто живет в удаленных друг от друга местах. Именно поэтому – а не благодаря какому-то мистическому притяжению подобного к подобному – подавляющее большинство браков заключается между лицами, живущими в одной округе. В Филадельфии из 5 тыс. браков, изученных за период с 1885 по

1931 г., 67,3% были браками между людьми, жившими в пределах 20 или менее кварталов друг от друга. Из них 49,9% браков были браками между сторонами, жившими в пределах девяти или менее кварталов друг от друга¹. Схожим образом в Нью-Хейвене 76% браков в 1940 г. были заключены между людьми, жившими в 20 или менее кварталах друг от друга, а 35% – в пределах пяти кварталов². Несколько других исследований представляют схожую картину. То, что такая ситуация обусловлена не особым притяжением подобного к подобному, а скорее большей доступностью контакта для людей, живущих в пространственной близости, негативно подтверждается фактом крайней редкости браков между людьми, которые, живя в пространственной близости, не соприкасаются и не взаимодействуют друг с другом по причине «социальных препятствий для взаимодействия», существующих, например, между богатыми и бедными, бомондом и аутсайдерами и т.п. Резкие различия в социальном статусе, благосостоянии, вероисповедании, языке, расе, а также во множестве других социокультурных черт являются такими же большими препятствиями для встреч, перемешивания и взаимодействия возможных женихов и невест, как и пространственная изоляция. Как правило, бедные взаимодействуют в основном с бедными, богатые – с богатыми, итальянцы или поляки в первом поколении иммигрантов – в основном с другими итальянцами или поляками. Следовательно, для «социально разделенных» людей возможность влюбиться и жениться несоизмеримо меньше, чем для людей одного социального круга. Это объективное различие в доступности, частоте и близости контактов служит адекватным объяснением обычного преобладания так называемых гомогамных браков над гетерогамными. Гипотеза притяжения подобного к подобному была бы доказана лишь при условии, что в мире потенциальных партнеров с равнодоступным для каждого контактом и взаимодействием со всеми другими было бы обнаружено, что люди чаще заключают браки с теми, кто на них похож. До сих пор ни одно исследование в этой особой области не дало нам такого результата.

Объективный фактор неравных возможностей вхождения в контакт и взаимодействия во многом объясняет преобладание бра-

¹ Abrams R.H. Residential propinquity as a factor in marriage selection // American sociological rev. – N.Y., 1943. – Vol. 8, N 3. – P. 288–294.

² Kennedy R. Premarital residential propinquity // American j. of sociology. – Chicago (IL), 1943. – Vol. 48, N 5. – P. 580–584.

ков итальянцев с итальянками, евреев с еврейками, поляков с полячками, богатых с богатыми, католиков с католиками и многие другие формы так называемой гомогамии. Значительный массив данных вполне подтверждает эту теорию и явно противоречит теории особого притяжения подобного к подобному. Если бы такая гипотеза была верной, то нам следовало бы ожидать, что она будет универсальной, одинаково действенной для разных людей и групп. Между тем мы находим, что в одном из миннесотских округов из 1000 супружеских союзов браки итальянцев с итальянками составляют 828 (для мужей) и 970 (для жен) случаев, браки поляком с полячками – соответственно 815 и 910 случаев, браки венгров с венгерками – 856 и 849, в то время как британцы, канадцы и немцы дают нам всего от 295 до 421 «гомогамного» брака¹. Если таинственное притяжение подобного к подобному на самом деле есть, то по какой-то еще более таинственной причине это притяжение действительно для итальянцев и поляков, но недействительно для британцев, канадцев и немцев, которые оказываются в значительной степени свободными от его власти. Реальное объяснение этого различия, конечно, гораздо проще и никакого таинственного притяжения не предполагает. Итальянцы, поляки и венгры, будучи в целом более поздними иммигрантами с особым социокультурным бэкграундом, гораздо меньше «амальгамированы» и ассимилированы и продолжают взаимодействовать внутри своих национальных групп гораздо больше, чем британцы или немцы; отсюда и разница. Это объяснение подтверждается тем фактом, что доля смешанных браков, гетерогамных в этническом отношении, в последующих поколениях гораздо выше, чем в первом или втором².

Такой же результат дают нам и другие исследования. Исследование межнациональных и межрелигиозных браков в Нью-Хейвене, проведенное Р. Кеннеди, показывает, во-первых, что доля «гомогамных» браков между людьми одной национальности упала с 91,2% в 1870 г. до 75,9% в 1900 г. и до 63,6% в 1940 г. Объяснить это уменьшение гомогамии предполагаемым падением силы нашего таинственного притяжения явно невозможно. В этом случае вопрос «Почему уменьшилась сила притяжения?» явил бы нам почти

¹ Nelson L. Inter-marriage among nationality groups // American j. of sociology. – Chicago (IL), 1943. – Vol. 48, N 5. – P. 585–593. См. также: Kolehmainen J. A study of marriage in a Finnish community // American j. of sociology. – Chicago (IL), 1936. – Vol. 42, N 3. – P. 376.

² См. данные в упомянутом выше исследовании Дж. Колемайнена.

неразрешимую проблему. Во-вторых, это же исследование показывает, что доля религиозно гомогамных браков сильно различается в разных группах: если евреи заключают браки с евреями почти в 100% случаев (97 и 94% в 1930 и 1940 гг.), то католические религиозно гомогамные браки показывают только 83%, а протестантские браки – всего 78%¹. Здесь наше таинственное притяжение опять же по неведомой причине действует, похоже, по-разному в разных религиозных группах. Эти соображения и данные вряд ли оставят какие-либо сомнения в том, что даже в так называемых гомогамных браках реальной причиной гомогамии часто оказывается не наше таинственное притяжение подобного к подобному, а различия в доступности контакта и взаимодействия для соответствующих сторон, а также некоторые другие факторы, которые мы обсудим дальше.

3. Следующий набор свидетельств, предостерегающих от принятия сходства как решающего фактора отбора супруга или «счастья в браке», – это то, что сходство (или несходство) мужа и жены во множестве характеристик не демонстрирует высокой корреляции со счастьем или несчастьем в браке. Л.М. Терман с коллегами не получили значимой связи между сходством или несходством мужа и жены и счастливыми или несчастными браками². Это же исследование показывает, что степень сходства мужа и жены оказывается сравнительно высокой в счастливых и несчастных браках офисных клерков и юристов и очень низка в браках химиков и сертифицированных аудиторов³, и это различие, если оно типично, вряд ли можно примирить с гипотезой таинственного притяжения или первостепенной значимости сходства для счастья в браке.

Исследование Э. Бёрджесса и Л. Котрелла выявило отчасти значимую корреляцию счастливых браков с согласием мужа и жены относительно ряда вещей и несчастных браков с разногласиями; но согласие и разногласие есть нечто совершенно иное, нежели сходство и несходство сторон в той или иной физической или социокультурной характеристике. Кроме того, даже в случае согласия коэффициенты корреляции были лишь умеренно значимыми (от 0,2 до 0,5). Если обратиться к деталям, то в этом исследовании

¹ Kennedy R. Single or triple melting pot? // American j. of sociology. – Chicago (IL), 1944. – Vol. 49, N 4. – P. 331–340.

² Terman L.M. Psychological factors in marital happiness. – N.Y.: McGraw-Hill, 1938. – P. 19 ff.

³ Ibid. – P. 19.

они обнаружили, что согласие в религиозных вопросах имеет низкую корреляцию со счастьем в браке, в то время как исследование Бёрджесса – Уоллина обнаружило, что сходство вероисповедания имеет самую высокую корреляцию с выбором брачного партнера¹. Это расхождение делает несколько спорными оба вывода и опять же предостерегает от принятия теории гомогамии и сродства.

4. Еще один набор противоречивых данных представлен широко распространенными феноменами экзогамии, сопровождаемыми запретом на браки между близкими кровными родственниками. Если бы сродство и тяга подобного к подобному были решающим фактором выбора брачного партнера и сплоченного и счастливого брака, то такие нравы, полностью противоречащие принципу сродства, просто не могли бы появиться и быть широко практикуемыми. В еще меньшей степени они могли бы сохраняться столетиями в огромном множестве групп, поскольку для заключения брака они открыто требуют несхожих сторон. Их существование со всей ясностью свидетельствует против первостепенной важности сродства и притяжения подобного к подобному.

5. Решающий ряд свидетельств против теории, согласно которой солидарность и любовь в браке или в любой другой социальной группе базируется всегда и всецело на сродстве, являет сам факт сильнейшей любви, солидарности и верности между людьми *разных* полов – будь то в браке или вне брака. Гомосексуальная любовь всегда представляла незначительную часть на фоне гетеросексуальной любви. Этот простой факт означает, что в браке и в семейных группах бисексуальная гетерогенность сторон является правилом, а их гомогенность – исключением.

Совокупности этих данных достаточно, чтобы продемонстрировать, что теория сродства и гомогамии как специфического притяжения подобного к подобному является недоказанной и в высокой степени спорной.

Отказ от теории гомогамии и сродства как первостепенного фактора выбора брачного партнера или счастья и стабильности в браке не означает принятия противоположной теории притяжения противоположностей и различий как основы прочной и счастливой брачной солидарности. Широко распространенное правило брачной эндогамии, как и многочисленные факты, подчеркиваемые

¹ Burgess E., Cottrell L., jr. Predicting success or failure in marriage. – N.Y.: Prentice-Hall, 1939. – P. 50 ff. Cp.: Burgess E., Wallin P. Homogamy in social characteristics // American j. of sociology. – Chicago (IL), 1943. – Vol. 49, N 2. – P. 124.

сторонниками гомогамии в браке, явно противоречат такой теории и делают ее даже еще более неприемлемой, чем теория сходства. Как мы уже увидели, поляки и итальянцы женятся в основном на полячках и итальянках. То же касается и других национальных групп. Иудеи, католики и протестанты женятся в основном на иудейках, католичках и протестантках. Богатые женятся главным образом на богатых, бедные – на бедных, негры – в основном на негритянках и т.д. Таким образом, имеется мало оснований для генерализации теории несходства и гетерогамии.

Предварительный анализ

Если не могут быть приняты ни теория сходства, ни теория несходства, ни гомогамия, ни гетерогамия, то что тогда остается? Очевидно, есть третья теория, предлагающая некоторую комбинацию схожих и несхожих черт в качестве основания солидарности как таковой, выбора брачного партнера и особенно счастья в браке.

Корпус данных, свидетельствующих в пользу такого тезиса, был дан изучением близких друзей, или приятельских пар, с этой точки зрения. Изучение 300 пар близких друзей показало, что в 2962 поведенческих чертах друзья были схожими, а в 1484 – несхожими. В 88% их стандартов и идеалов они походили друг на друга, и сходство уменьшалось до 50% в хобби, читательских привычках и покупательских привычках¹.

Довод в пользу комбинации схожих и несхожих черт подтверждается также противоречивыми результатами других исследований дружбы в связи со сходством–несходством в характеристиках. Чэлмен, Флемминг, Уислоу, Ричардсон и другие обнаружили некоторые сходства между друзьями у детсадовских детей, школьников и взрослых; но в других отношениях друзья были несхожими. С другой стороны, Пинтнер, Форлано, Фридман и другие обнаружили очень низкую корреляцию между друзьями и их сходствами².

¹ Bogardus E., Otto P. Social psychology of chums // Sociological a. social research. – N.Y., 1936. – Vol. 20, N 1. – P. 260–270; Bogardus E. Social distance // Sociological a. social research. – N.Y., 1938. – Vol. 22. – P. 466–467.

² См.: Challman R.C. Factors influencing friendships among pre-school children // Child development. – Malden (MA), 1932. – Vol. 3, N 3. – P. 146–158; Flemming E.G. Best friends // J. of social psychology. – N.Y., 1932. – Vol. 3, N 3. – P. 385–390; Winslow C.H. A study of the extent of agreement between friends' opinions and their ability to estimate the opinions of each other // J. of social psychology. – N.Y., 1937. – Vol. 8, N 4. – P. 433–442; Richardson H.M. Community of values as a factor in friend-

Что касается брачной солидарности, то несходство всегда присутствует в ней, прежде всего в самом факте полового различия, не говоря уже о других несходствах между сторонами, протекающих отчасти из биологического полового различия, отчасти из социокультурных и личностных условий. Схожим образом сходство в отношении важнейших ценностей обеих сторон кажется необходимым для того, чтобы солидарность брака была сильной, прочной и длительной. Хотя данные, приводимые сторонниками гомогамии, не доказывают их тезиса, они все же показывают, что в «счастливых» браках присутствует более высокая степень схождения и согласия между сторонами, нежели в браках несчастных или расторгнутых.

Уже упомянутое исследование Бёрджесса – Коттрелла демонстрирует корреляцию согласия между сторонами (в управлении финансами, отдыхе, вопросах веры, друзьях, близких отношениях, жизненной философии и т.д.) со счастьем в браке; коэффициенты корреляции варьируют в диапазоне от 0,3 до 0,7. Аналогичным образом исследование Термана показывает, что из 545 изученных черт в 130 чертах счастливый брак обнаруживал более высокую степень согласия между сторонами, чем несчастный или расторгнутый¹. Из повседневных наблюдений мы знаем, что прочный и счастливый брак вряд ли возможен между людьми, совершенно непохожими друг на друга во всех важных чертах и ценностях. Такие супружеские пары представляли бы собой не более чем двух

ships of college and adult women // J. of social psychology. – N.Y., 1940. – Vol. 11, N 2. – P. 302–312; Pintner R., Forlano G., Freedman H. Personality and attitudinal similarities among classroom friends // J. of applied psychology. – Wash., 1937. – Vol. 21, N 1. – P. 48–65; Pelletieri A.J. Friends. – Nashville (TN): Y.M.C.A. Graduate school, 1935; Partridge E.D. A study of friendship among adolescent boys // J. of genetic psychology. – Wash., 1933. – Vol. 43, N 2. – P. 472–477; Williams P.E. A study of adolescent friendship // Pedagogical seminary. – Wash., 1923. – Vol. 30, N 4. – P. 343–346; Seagoe M.V. Factors influencing the selection of associates // J. of educational research. – Bloomington (IL), 1933. – Vol. 27. – P. 32–40; Cattell R.B. Friends and enemies // Character a. personality. – Malden (MA), 1934. – Vol. 3, N 1. – P. 54–63; Furfey P. Some factors influencing the selection of boys' chums // J. of applied psychology. – Wash., 1929. – Vol. 11, N 1. – P. 47–51; Hagman E.P. The companionship of preschool children. – Iowa City: Univ. of Iowa press, 1933. – (University of Iowa studies in child welfare); Jenkins G.G. Factors involved in children's friendships // J. of educational psychology. – Wash., 1931. – Vol. 22, N 6. – P. 440–448; Van Dyne E.V. Personality traits and friendship formation in adolescent girls // J. of social psychology. – N.Y., 1940. – Vol. 12, N 2. – P. 291–305.

¹ Burgess E., Cottrell L. Op. cit. – P. 48 ff; Terman L.M. Op. cit. – P. 26 ff.

чужих друг другу людей, живущих под одним кровом. Ни глубокое единство, ни глубокая верность и взаимопонимание, ни сплавление личностей в единое «мы» невозможны при таких условиях. Подведем итог: в любом браке присутствует некоторого рода сочетание сходств и различий; из них некоторое сочетание черт сходства и различия является решающим фактором удачного выбора брачного партнера и счастливого и стабильного брака как такового.

Этим выводом мы внесли ясность в область односторонних теорий, касающихся солидарности и единства супругов в браке, но не решили самой проблемы. Ее решение требует ответа на вопрос: какие именно сходства и различия и какое их сочетание способствуют счастливому, солидарному и прочному браку? Адекватный ответ на этот вопрос требует нескольких предварительных шагов. 1. Мы должны признать, что существуют тысячи сходств и различий между любыми двумя людьми разного пола. 2. *Не все схожие и несхожие черты одинаково действенно генерируют солидарность или антагонизм между* такими взаимодействующими сторонами. Некоторые черты, такие как, сходство в предпочтении коричневых туфель черным или несходство в предпочтении сигарет «Честерфилд» одной стороной и сигарет «Кэмел» – другой, вряд ли оказывают ощутимое воздействие на солидарности и антагонизмы большинства взаимодействующих людей. С другой стороны, такая черта, как несходство в вероисповедании, была в Средние века очень действенной в этом отношении, вызывая, как правило, острую враждебность к еретикам, раскольникам и язычникам и солидарность между членами одной и той же христианской религии. Это значит, что прежде чем отвечать на наш вопрос, мы должны выяснить, какие из сходств и различий действенны, а какие нейтральны и не оказывают никакого влияния. Только влиятельные черты и их действенные комбинации являются для наших целей важными.

3. Следующий шаг состоит в осознании того, что *вряд ли* *какая-либо черта сходства или различия единообразно становится* действенной и порождает солидарность или антагонизм *сама по себе, вследствие своих биофизических свойств и независимо от* социокультурного мира, в котором она дана. Религиозное сходство или различие очень важно в религиозном обществе, таком как средневековая Европа. Во взаимодействии атеистов и неверующих или в безрелигиозном обществе оно становится нейтральным и не порождает ни антагонизма, ни солидарности. Расовое сходство или несходство очень важно для обществ и лиц, придающих боль-

шую ценность расе, как, например, в кастовом обществе Индии, древнееврейском обществе и колониальном американском обществе. Оно перестает быть значимым для людей и обществ, придающих ему мало ценности или не придающих вовсе никакой ценности; таковы, например, российское общество на протяжении нескольких столетий, раннее общество голландских поселенцев в Африке, Бразилия и многие другие¹. В таких обществах люди разных рас вступают в смешанные браки, и такие браки вряд ли демонстрируют какую бы то ни было особую солидарность или антагонизм, которые отличали бы их от браков между людьми, принадлежащими к одной расе. Сходство или несходство в политических взглядах очень значимо для людей и обществ, придающих им высокую ценность, например, в нашем нынешнем обществе с его конфликтом между нацистами и антинацистами. Для людей и обществ, придающих мало ценности политическим взглядам, оно, в свою очередь, становится неважным и недейственным. Даже такие биологически важные характеристики, как сходство или значительное расхождение в возрастах супругов, очень действенны в обществах, придающих им высокую ценность, и гораздо менее действенны в обществах, где, как правило, девочки 8–12 лет выходят замуж за мужчин гораздо их старше (как, например, в Индии и во многих других обществах прошлого). То же самое верно практически для любой другой черты сходства или различия. Это значит, что мы не можем установить, какие черты сходства или различия *per se*, по биофизическим их характеристикам, являются универсально действенными или нейтральными. Любая черта сходства или различия действенна только для тех личностей, обществ и культур, которые придают ей большую значимость, для которых она представляет большую ценность в их тотальной системе ценностей; в противном случае она становится нейтральной и бездейственной. Таким образом, *действенность или недейственность черты сходства или различия зависит от системы ценностей соответствующих людей и групп.*

¹ О доминирующем отношении к расовому сходству–различию у русских см.: Sorokin P.A. Russia and the United States. – N.Y.: Dutton, 1944. – P. 31 ff. О голландских колониях в Африке см.: Millin S.G. The South Africans. – L.: Constable, 1926. О межрасовых браках и отсутствии сколько-нибудь серьезной расовой дискриминации в некоторых ранних поселениях европейцев см.: Park R. Race relations and certain frontiers // Race and culture contact / Ed. by E.B. Reuter. – N.Y.: McGraw-Hill, 1934. – P. 57–88; Lips J. The savage hits back. – New Haven (CT): Yale univ. press, 1937. – Ch. 1, *passim*.

Черта, действительно порождающая солидарность или антагонизм для взаимодействующих сторон C и D , может становиться нейтральной для M и N , чья система ценностей отличается от системы ценностей C и D . Таким образом, *то, какие черты считаются значимым сходством или различием, а какие нет, будет определяться, главным образом, системой ценностей взаимодействующих сторон, их самоидентификацией с этими чертами или ценностями, а не их биофизической природой*. Мать и ее маленький сын очень отличны друг от друга анатомически, физиологически, психологически и социокультурно. Тем не менее это явное биофизическое и «объективное» различие не мешает им рассматривать себя как одних «мы», очень схожих, даже тождественных до высшей степени единения, а их жизням – слиться в сильнейшее солидарное единство. Идентичные братья-близнецы очевидно схожи во множестве анатомических, физиологических, психологических и социокультурных характеристик. Но если один из них станет коммунистом, а другой антикоммунистом, то это единственное различие «отменит» все их сходства и сделает их смертельными врагами. Подобного рода факты можно перечислять до бесконечности. Черты, считаемые взаимодействующими сторонами неважными, малоценными или вообще не имеющими ценности, нейтральны и недействительны, вне зависимости от всяких их «объективных», биофизических характеристик.

Из этих заключений вытекает еще один вывод, а именно: *никакое* сугубо объективное и механическое множество сходств и несходств между сторонами и их корреляция с солидарностью или антагонизмом, выбором брачных партнеров или счастьем в браке не дают и не могут дать надежной общей формулы их каузальной связи. Без соотнесения с системой ценностей взаимодействующих сторон *никакое* объективное сходство или различие не может быть ни действенным, ни нейтральным. Только будучи помещенным в соответствующую систему ценностей, оно становится либо действенным, либо нейтральным. Это объясняет, почему результаты, полученные разными исследователями брачной гомогамии и гетерогамии и счастья и несчастья в браке, были неубедительными, противоречивыми и не согласующимися друг с другом. В большинстве их различные черты сходства и несходства брались «объективно» и механически, без всякого систематического исследования систем ценностей изучаемых сторон. В результате в одних исследованиях черта A оказывается очень действенной для отбора супруга или счастья в браке, а в других – играющей очень незначительную роль или не играющей вообще никакой роли.

Например, в исследовании факторов брачной гомогамии Бёрджесса и Уоллина наивысшая корреляция демонстрируется сходством религиозной принадлежности и религиозного поведения (0,54), а в их исследовании счастья в браке религиозное сходство оказывается играющим одну из самых незначительных ролей (0,28). Исследование Термана тоже обнаруживает, что этот фактор несуществен для счастья в браке: разница в вероисповедании занимает 29-е место по частоте и 47-е по серьезности среди недовольств мужа и, соответственно, 22-е и 44-е места – среди недовольств жены. Этот результат, однако, еще более усложняется дальнейшими данными Термана, показывающими, что ни строгое религиозное воспитание, ни слабое, ни полное его отсутствие никак не способствуют счастью в браке, а умеренное религиозное воспитание, видимо, теснее всего связано с удачными браками. Согласно этому исследованию, особенно нежелательно очень строгое религиозное воспитание для жен¹. Эти расхождения усугубляются далее разной ролью, которую вероисповедание или любой другой фактор схождения и несхождения играет в разных профессиональных группах, исследованных Терманом. В других исследованиях обнаруживается исключительно важная роль религиозного схождения в выборе брачного партнера. Упомянутое выше исследование Р. Кеннеди показывает, что в Нью-Хейвене евреи заключают браки между собой примерно в 97–94% случаев; важность этого фактора для католиков ниже (83%), а для протестантов – еще ниже (78–79%). Студентки университета штата Висконсин, происходящие из имущих классов, придают религиозной принадлежности своих потенциальных мужей очень большую значимость (среднее значение – 0,91), а студентки из профессиональных и фермерских классов – гораздо меньшую значимость (в среднем 0,64)².

¹ См.: Burgess E., Wallin P. Homogamy in social characteristics // *American j. of sociology.* – Chicago (IL), 1943. – Vol. 49, N 2. – P. 124; Burgess E., Cottrell L., jr. Predicting success or failure in marriage. – N.Y.: Prentice-Hall, 1939. – P. 50–51; Terman L.M. Psychological factors in marital happiness. – N.Y.: McGraw-Hill, 1938. – P. 96 ff, 230 ff.

² McCormick T.C., Macrory B.E. Group values in mate selection // *Social forces.* – Chapel Hill (NC), 1944. – Vol. 22, N 3. – P. 315–317. См. также: Biesanz J., Biesanz M. Mate selection standards of the Costa Rican students // *Social forces.* – Chapel Hill (NC), 1943. – Vol. 22, N 2. – P. 194–199; Baber R. Some mate selection standards of college students and their parents // *J. of social hygiene.* – Albany (NY), 1936. – Vol. 22, N 3. – P. 115–125.

Другие исследования дают еще более непостоянную картину роли религиозного сходства или различия в отборе брачного партнера и в счастье в браке. Прибавим к этому еще и такие факты, как, например, то, что в средневековой Европе религиозное сходство христиан было необходимым условием христианского брака; его требовали мирское и церковное право, нравы и личное счастье затронутых сторон. Рассмотрим еще ряд вариаций этих правовых и моральных требований, находимых в разных странах. В дореволюционной России, например, православные могли вступать в брак с любыми христианами (католиками, протестантами), но не могли заключать браки с нехристианами, если те не обращались в христианство. Другие российские граждане, как то евреи, язычники и т.д., могли заключать браки с любыми нехристианами. Когда принимаются в расчет все эти разнообразия, вся проблема того, насколько религиозное сходство важно для отбора партнеров или счастья в браке, становится совершенно неопределенной. Как мы увидели, разные исследования дают совершенно разные результаты и коэффициенты. Никакого единообразия в отношении его действительности не обнаруживается. Причину этого далеко искать не надо; поскольку религия обладает неодинаковой значимостью в системах ценностей разных людей и групп, то сходство или различие в вероисповедании с необходимостью имеет разные степени влияния на выбор брачного партнера и на счастье в браке или, если взглянуть шире, на порождение солидарности и антагонизма во взаимоотношениях между сторонами. На стороны, в ценностной системе которых вероисповедание занимает важное место, сходство или несходство в нем оказывает действенное влияние. А для тех сторон, в системе ценностей которых оно незначимо, оно становится нейтральным и недейственным.

То же самое можно сказать практически о любой черте сходства или различия из числа изученных. Берущиеся объективно и механически, без соотнесения с системами ценностей затронутых сторон, все они оказываются в разных исследованиях играющими совершенно разные роли. Даже такая чисто физическая черта сходства–различия, как зараженность супругов туберкулезом, дала в двух разных исследованиях Поупа коэффициенты 0,32 и 0,17, в исследованиях Горинга¹ – 0,01 и 0,16, в исследовании Элдертона – 0,30;

¹ Goring C.B. Studies in national deterioration. – L.: Dulau, 1909. – Vol. 5. – (Drapers' company research memoirs); Pope E.G. Studies in national deterioration. – L.: Dulau, 1908. – Vol. 3. – (Drapers' company research memoirs).

как видите, разброс коэффициентов значительный. Таким же образом сходство в алкоголизме дает разброс коэффициентов в диапазоне от 0,27 до 0,44 и 0,70 в исследованиях Горинга, Шустера и Элдертона. Сходство в сумасшествии дало коэффициенты от 0,06 и выше (Горинг), а сходство в интеллекте – от 0,08 до 0,38 и выше (Вудс, Элдертон). Еще больше это верно в отношении практически всех социокультурных и психологических черт. Например, если студентки университета штата Висконсин высоко ценили в потенциальных мужьях «образование» (3-е место в ранговом порядке различных черт), то коста-риканские студенты ценили его гораздо ниже (13-е место по рангу). Если 20% студенток и 29% студентов Нью-Йоркского университета были готовы заключить брак с человеком низших моральных стандартов, чем их собственные, то среди коста-риканских студентов готовы были пойти на это всего 5% девушек и 9% юношей¹. Это вновь показывает, что ценность, придаваемая одной и той же черте, бывает очень разной даже среди студентов одного университета; тем более она различается у разных этнических, расовых, национальных, профессиональных, экономических, образовательных, политических, религиозных, научных, художественных и прочих групп и личностей. Безнадежно искать такую объективную черту, которая вне соотнесения с ценностной системой вовлеченных людей была бы всегда либо действенной, либо нейтральной, порождая либо солидарность, либо антагонизм, либо счастье в браке, либо несчастье в нем.

Обобщенные гипотезы

Полученные таким образом выводы означают, что в конечном счете реальными факторами солидарности или антагонизма являются не просто внешние, объективные сходства или несходства соответствующих сторон, а скорее то место, которое они занимают в системе ценностей людей и групп, и характер этих систем ценностей. Из этого заключения вытекает несколько выводов. Они одинаково применимы как к солидарности и антагонизму в браке, так и к другим солидарностям и антагонизмам в их связи с чертами сходства–различия.

То, какие черты (физические, биологические, психосоциальные) людей или групп будут рассматриваться взаимодействующими

¹ См. цитированные выше работы Макормика и Макрори, Бизанца и Бейбера.

*сторонами как схожие или несхожие, определяется не только и не столько объективными биосоциальными характеристиками этих черт, сколько природой социокультурного менталитета сторон, теми значениями и ценностями, которые они им навязывают и придают*¹. В упомянутом примере с матерью и ее сыном внешние различия между ними отменяются их социокультурным единством, сходством, даже идентичностью, их сильнейшим и теснейшим единением. Это «неосязаемое сходство» отменяет и делает незначимыми, а иногда даже несуществующими для затронутых сторон их многочисленные внешние различия. Миллионы христиан колоссально отличаются друг от друга сотнями способов. Однако до тех пор, пока они считают всех христиан детьми Божиими, созданными по Его образу и подобию, они становятся схожими во Христе. Возможно, это же верно и для миллионов коммунистов. Люди, конкурирующие за любовь одного и того же человека, за одни и те же богатство, награду или популярность, становятся похожими друг на друга, несмотря на множество внешних различий, и т.д.

Таким образом, социокультурные сходства и различия, как они воспринимаются затронутыми сторонами, могут не только отличаться от их внешних, биофизических сходств и различий, но и быть особыми по своей природе, будучи всегда смысловыми, а иногда даже трансцендентальными и мистическими (как, например, декларации «все люди равны», «все христиане схожи в том, что сотворены по образу и подобию Божию», «все герои», «все грешники и преступники»), часто неосязаемыми и несводимыми ни к какому внешнему сходству–различию, редко чисто внешними и воспринимаемыми чувственно. Они порождаются, формируются и определяются системой ценностей взаимодействующих сторон. Как таковые они мало связаны с чисто внешними, биофизическими сходствами или различиями.

Поэтому любые попытки изучать роль сходств или различий на основе внешне схожих или несхожих черт обречены на неудачу и не могут дать нам ни какой-либо закономерности, ни даже сколько-нибудь надежных выводов. Все они ущербны изначально, принимая ложное допущение тождественности внешних, биофи-

¹ Это всего лишь частный случай уже изученного общего правила, согласно которому социокультурная природа явлений не совпадает с их биофизическими характеристиками и определяется не столько ими, сколько смыслом, который на них накладывается.

зических сходств и различий социокультурным сходствам и различиям, которые на самом деле нечто совершенно иное. Этой ошибкой обусловлена ошибочность многих теорий в этой области.

Согласно предыдущему пункту, если все взаимодействующие стороны (в браке, в группах меньшинств и большинства, в разных профессиональных, религиозных, политических, экономических, расовых, этнических и других взаимодействующих группах и личностях) рассматривают данные внешне схожие (или несхожие) черты – *A, B, C, D, N* (физические, биологические, ментальные, социокультурные) – как незначительные ценности или как не ценности вообще, как даже не заключающие в себе никакого сходства (или различия), то такие внешние сходства–различия практически не порождают ни солидарности, ни антагонизма. Только те сходства–различия, которые рассматриваются всеми или некоторыми из взаимодействующих сторон как реальные и важные ценности, будут действенными факторами солидарности или антагонизма.

Важное социокультурное сходство может рождать между сторонами как солидарность, так и антагонизм. 1. Социокультурное сходство рождает солидарность, когда ценности, одинаково важные для взаимодействующих сторон, есть в изобилии и их хватает на всех, когда каждая сторона может иметь свою полноценную долю, не уменьшая долей других сторон. Милость Божья для христиан, национальная гордость для патриотов, престиж семьи, партии или союза – все они являются для их членов фактически неисчерпаемыми и ведут к солидарности членов. 2. Социокультурное сходство рождает солидарность также в том случае, если и когда эго взаимодействующих сторон уже слились в одно «мы». Чем больше ценности в этом единстве имеет отдельный член, тем богаче единое «мы» и тем больше становится доля каждого участника. При таком «мы» даже дефицитность важной ценности ведет к солидарности сторон. В качестве «мы» здесь может выступать хорошая семья, профсоюз, религиозное объединение, нация, политическая партия.

3. Солидарность порождается, если нормы сторон, управляющие их взаимоотношениями в области сходства, созвучны друг другу.

Важное социокультурное сходство порождает антагонизм сторон: а) когда ценности, рассматриваемые всеми сторонами как важные, дефицитны, а их нормы пропитаны эгоистической конкуренцией и не согласуются друг с другом; б) когда их нормы не согласуются друг с другом, а природа важной ценности не позволяет

поделить ее между сторонами, и обладать ею может только один из них, например в случае женитьбы на девушке, желаемой всеми сторонами.

Важное социокультурное различие может порождать как солидарность, так и антагонизм между социокультурно несхожими сторонами. 1. Если ценности (или черты) сторон совершенно несхожи, не имеют никакой общей почвы и не содержат ни одной ценности, одинаково рассматриваемой всеми сторонами как важная, то такие ценности не порождают ни солидарности, ни антагонизма. Ценности другой стороны считаются ничего не значащими увлечениями, а последние не провоцируют ни позитивной, ни негативной реакции. То же самое имеет место в том случае, когда какие-то из ценностей сторон противоположны, но считаются неважными и несущественными.

2. Когда каждая из сторон считает важными свои ценности и нормы, когда эти ценности и нормы противоположны и когда одна сторона отрицает то, что утверждает другая, такое различие (смешанное со сходством в том, что все стороны считают ценности важными) порождает антагонизм между сторонами. Когда атеист и верующий, коммунист и антикоммунист считают важными собственные ценности и придают негативную важность ценностям оппонентов, они становятся антагонистами.

3. Когда основные ценности и нормы сторон схожи, а их вторичные ценности разнообразны и взаимно нейтральны, и особенно когда другие ценности взаимно дополняют друг друга, такое сочетание сходств и различий способствует солидарности затронутых сторон. Гетеросексуальный брак между сторонами, разделяющими общие основные ценности и отличными друг от друга только во второстепенных ценностях; общество, состоящее из разных расовых или этнических групп, каждая из которых обладает своими ценностями или чертами, но где все одновременно обладают общей системой ценностей и согласующимися нормами, образуя тем самым многоцветное единое целое; общество с развитым общественным разделением труда, но при этом с главной системой ценностей, общей для всех групп и сегментов, – вот конкретные типы такой солидарности. С другой стороны, если такая группа образуется из личностей и подгрупп с расходящимися ценностями и нормами и каждая личность (в браке) или подгруппа (в обществе) обладает ценностями и нормами, расходящимися с ценностями и нормами других, то такое общество представляет собой антагонистическое образование, когда разные ценности и нормы сталки-

ваются друг с другом, или, в лучшем случае, нейтральное образование, в котором личности и подгруппы безразличны друг к другу. Такое «единство» является исключительно непрочным и может от малейшей превратности распасться на куски. Общество, образующееся из большинства и меньшинства, не имеющих согласованной системы ценностей и норм, не может не стать антагонистическим. В таком обществе невозможен даже минимум взаимной терпимости как низшая форма солидарности.

Из сказанного следует, что сочетание базового сходства в основных ценностях и согласия в нормах соответствующих сторон с дополняющим их разнообразием в их второстепенных ценностях более всего способствует солидарным отношениям, при условии, что основные ценности изобильны или распределяются между сторонами согласно их согласующимся нормам.

Противоположность и несхожесть ценностей и норм сторон, когда они считаются значимыми (в позитивном или негативном смысле) и когда у сторон нет общей системы ценностей и норм, более всего способствуют порождению сильных антагонизмов. Именно такое сочетание схожего с несхожим (в котором все стороны считают собственные ценности позитивно значимыми, а противоположные ценности – негативно значимыми) всегда было причиной острейших антагонизмов – войн, революций, бунтов и многочисленных межиндивидуальных преступлений¹ (см. гл. 33).

Таковы основные закономерности порождения солидарности и антагонизма сходством–несходством в системах ценностей взаимодействующих сторон. Полученные таким образом выводы отличаются от господствующих мнений, а умозаключения переводят всю проблему в иную плоскость. Они показывают, что солидарность и антагонизм мало связаны со сходством или различием атомистически взятых и разрозненно трактуемых внешних биофизических и психологических черт. Приведенный выше анализ указывает на то, что решающим фактором является система ценностей и норм вовлеченных сторон. Эти системы определяют, какие из черт будут важными и будут считаться реальным сходством, а какие – нет. Вышесказанное показывает также, что социокультурные сходства и различия могут порождать при тех или иных условиях и солидарность и антагонизм.

¹ Об этом см. в моей книге: Sorokin P.A. Russia and the United States. – N.Y.: Dutton, 1944. – Ch. 10, 11.

Критические замечания

В свете полученных нами выводов легко увидеть основные ошибки преобладающих теорий в этой области, таких как теории Э. Дюркгейма, Ф. Тённиса, исследователей отбора брачного партнера и счастья в браке, сторонников ассимиляции и амальгамации меньшинств и т.д. Здесь может быть полезным привести краткий перечень ошибок дюркгеймовской теории солидарности и антагонизма. С некоторой модификацией этот перечень можно применить и к другим теориям.

1. Дюркгейм ошибочно предполагает, что в примитивных обществах солидарность основана только или главным образом на сходстве чувств и представлений их членов, в то время как в развитых обществах она основана на различии этих чувств и представлений. На самом деле в обоих типах обществ солидарность основана на комбинации сходств и различий, согласно формулам, предложенным выше¹. Поскольку общества с общественным разделением труда не координируют различия своих членов посредством общего фонда основных ценностей и норм, то такое несходство неизменно порождает антагонизм вместо солидарности. Самому Дюркгейму пришлось признать это в своих поздних работах.

2. Дюркгейм произвольно допускает, что члены обоих типов общества (с механической или органической солидарностью) считают себя схожими и несхожими именно в тех чертах, в которых они кажутся схожими и несхожими Дюркгейму. Фактически дело обстоит совершенно иначе.

3. Утверждение Дюркгейма, что члены обществ с механической солидарностью относят свою солидарность на счет сходства их чувств и представлений, в то время как члены обществ с органической солидарностью приписывают ее различиям их чувств и представлений, опять же совершенно догматично и идет вразрез с логикой и релевантными фактами.

4. Дюркгейм неправ в своем утверждении, что есть историческая тенденция перехода от механической к органической солидарности. На самом деле такая тенденция вряд ли когда-то существовала и не существует сегодня.

¹ См. обоснование этого и некоторые критические суждения в книге: Gurvitch G. *Essais de sociologie*. – P.: Sirey, 1938. – P. 68 ff.

5. Многие из подчиненных утверждений Дюркгейма – как, например, его утверждение, что механическая солидарность связана с репрессивным правом, а органическая с реститутивным правом и санкциями, – являются грубо ошибочными¹.

Любая теория, утверждающая, что солидарность всегда базируется только на сходстве или только на различии, без дальнейших уточнений и оговорок, пуста. Точно так же все теории, приписывающие антагонизм либо сходству, либо различию, несостоятельны. Как правило, и солидарные, и антагонистические отношения порождаются комбинацией социокультурных сходств и различий согласно конкретизированным выше принципам. Это означает, что солидарное общество может быть создано не только из «одной расы, одной нации, одного государства» с прилагающимися различиями его подгрупп, но и из множества разных расовых, этнических, политических и религиозных групп, когда у них наряду с их специфическими ценностями и нормами есть общий фонд основных ценностей и согласованных норм. Исторически общественное «единство в многообразии» было таким же обычным делом, как и моноэтнические, монорасовые, монорелигиозные и прочие «монолитные общества». Также это означает, что проблемы разных меньшинств могут быть решены не только посредством «амальгамации и ассимиляции», т.е. путем устранения различающих их черт и ценностей и переплавки их в черты и ценности большинства, но и путем стимулирования и развития специфических черт и ценностей меньшинств наряду с развитием фонда ценностей, общего для большинства и меньшинства. Если они имеют и практикуют ценностную норму взаимного уважения к их различиям, такая общая и единодушно принимаемая ценностная норма обеспечивает минимум общего фонда, необходимого для солидарного сосуществования разных личностей и групп.

Никакое изучение схожих и несхожих черт, взятых атомистически, без соотнесения с ценностными системами взаимодействующих личностей или групп, не может дать надежные результаты или реальные закономерности, заключенные в связи этих черт с

¹ См. его критику с точки зрения фактов в моей книге: Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. – N.Y.: American book company, 1937. – Vol. 2. – P. 593 ff. Эта критика в равной мере относится и к переформулировке Дюркгеймом его раннего обобщения в работе: Durkheim E. Deux lois de l'évolution pénale // L'année sociologique. – P., 1899–1900. – Vol. 4. – P. 65 ff.

солидарностью или антагонизмом сторон. Это в равной мере касается как брачного союза, так и профессиональных, экономических, религиозных, этнических, расовых, политических и прочих социальных групп. По причинам, названным выше, такое «бихевиористское» изучение дает в основном вводящие в заблуждение выводы и обобщения.

Пер. с англ. В.Г. Николаева под ред. Д.В. Ефременко

АЛЬТРУИЗМ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОБЛЕМА В СОЦИОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

А.Ю. Долгов

ПИТИРИМ СОРОКИН О МЕТОДАХ АЛЬТРУИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ, ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ

Многогранность проявлений альтруизма предопределила разнообразие трактовок этого феномена и заложила основу для создания множества теоретических построений, объясняющих природу неэгоистического поведения. Условно можно выделить две широкие аналитические традиции изучения проблемы альтруизма: метафизическую и рационалистическую. Метафизическая традиция объясняет возможность и необходимость бескорыстного взаимодействия через понятие сверхсознательной сущности (Бог, силы природы, совесть, судьба и т.п.). Альтруизм здесь предстает в качестве средства достижения этой сущности. Рационалистическая традиция основывается на эмпирически подтверждаемых закономерностях и акцентирует свое внимание на полезных свойствах альтруистического взаимодействия между людьми. Альтруизм в этой традиции рассматривается в качестве взаимовыгодной стратегии сосуществования рациональных акторов.

Например, в русской философии тема альтруизма развивалась только в соотношении с проблемой любви и не рассматривалась вне религиозного контекста. Для философов главным в понимании альтруизма являлась степень его соответствия христианским заповедям, выступающим основой общественной морали. Поскольку сам термин «альтруизм» имеет западное происхождение, зачастую он воспринимался русскими мыслителями как бездуховная практика, лишенная высокого содержания и подменяющая истинную христианскую любовь [см.: 1; 5]. Западная социологическая традиция понимания альтруизма складывалась прежде всего из признания «выгоды» от этого явления не только для коллективного,

но и для индивидуального блага [см., например: 4, с. 231–232]. Поэтому умеренная степень альтруизма признавалась общественно полезным явлением, а полное самопожертвование считалось избыточным. Кроме того, акцент делался на биологических корнях альтруизма, которые через семейные отношения трансформировались в социальные нормы поведения. Подобное понимание отразилось в современных исследованиях альтруизма, сфокусированных на реципрокном (взаимном) проявлении альтруизма, когда индивид готов действовать в интересах другого, только если он ожидает ответного акта.

Попытку объединения двух этих традиций мы находим в творчестве русско-американского социолога Питирима Александровича Сорокина (1889–1968). В период эмиграции его исследовательской задачей стала интеграция русской и западной традиций в последовательную научную теорию альтруизма. Он концептуализировал философские воззрения русских мыслителей, применяя при этом западные социологические теории. Объясняя метафизические поиски позднего периода творчества Сорокина, американский исследователь Л. Николс отмечает: то, что остается непонятым и непопадающим под категорию «нормальной науки» (по Т. Куну) для западных ученых, является глубоко укорененной традицией в России и объясняет многие повороты в творчестве социолога [6, с. 399–400]. Идеи Сорокина как продолжателя российской традиции понимания любви не были восприняты западным научным сообществом во многом именно в силу различия исследовательских стандартов. В то же время для обозначения бескорыстного взаимодействия Сорокин использовал именно понятие «альтруизм», к которому русские философы относились весьма противоречиво. Заметим, что в работах социолога понятия «альтруизм» и «любовь» синонимичны и взаимозаменяемы. Фактически можно говорить о том, что созидательный альтруизм (*creative altruism*) тождествен деятельной любви (Ф.М. Достоевский), а использование определения «альтруизм» связано с социологической традицией применения этого термина и его употреблением на Западе. В этом различии осмысления альтруизма таится одна из методологических проблем, связанная с попыткой Сорокина интегрировать религиозный и научный опыт при рассмотрении социального феномена, что стало весьма провокационной идеей для общественных наук середины XX в. Иными словами, Сорокин сделал попытку изучения светского понятия, используя при этом

религиозные подходы наравне с научными. Этот аспект весьма важен для понимания теории альтруизма П.А. Сорокина.

В настоящей статье будут рассмотрены практические приемы, которые, по мнению П.А. Сорокина, должны способствовать интенсификации альтруистического поведения. С точки зрения мыслителя, альтруизм и все его формы производятся через взаимодействие людей. Любое альтруистическое взаимодействие индивидов, включая альтруистическую реакцию на эгоистические действия, вырабатывает то, что Сорокин называет энергией любви в человеческих взаимоотношениях [7, с. 37]. Сорокин полагает, что любовь можно описывать по аналогии с любым другим видом энергии физического мира. Следовательно, любовь можно производить, накапливать и распространять. Хотя это всего лишь речевой оборот, замечает социолог, такой взгляд на просоциальные феномены помогает проанализировать способы, с помощью которых можно воспитывать солидарность, сотрудничество, добро и мир в самых различных социальных группах (семья, сообщество, партия, религиозная община, государство, нация) [7, с. 36]. Интерес Сорокина к проблеме бескорыстного поведения был неразрывно связан с социально-политическим контекстом 50–60-х годов XX в. Социолога прежде всего волновала практическая значимость феномена альтруизма, который, по его мнению, должен предотвратить наступление новой мировой войны и стать основой гармонии будущего мира.

Структура личности и направления альтруизации

Для адекватного анализа методов альтруизации, которые выделил Сорокин, необходимо обратиться к предложенной им модели личности. Социолог предлагает четырехуровневую структуру, которая включает: 1) биологическое бессознательное (подсознание); 2) биологическое сознание; 3) социокультурное сознание; 4) сверхсознание [7, с. 84]. В рамках этой модели социолог дает объяснение человеческим действиям и их мотивации.

Биологический бессознательный компонент отвечает за удовлетворение основных потребностей индивида (выживание, пища, размножение и т.д.). Акты на этом уровне рефлекторно-инстинктивные. Распространенной ошибкой (как в случае с фрейдизмом) Сорокин называет привязку всех поступков к бессознательному аспекту, поскольку при этом происходит редукция человека до уровня механизма удовлетворения потребностей.

Биологическое сознание проявляется при осмысленном удовлетворении человеком его биологических потребностей и понимании своего Я исходя из своих биологических характеристик (физическое состояние, возраст, пол и т.д.). На этом уровне появляются разные эго (Я) индивида, обусловленные физическими потребностями.

Биологические Я подвергаются рационализации и приобретают социализированный характер на уровне социокультурного сознания, которое лежит выше предыдущих двух слоев, поскольку возникает уже из сознательного компонента личности и осмысленного взаимодействия людей, обладающих памятью об их коллективной жизни и социализации. Через этот коллективный опыт люди аккумулируют и передают культурные ценности и нормы [7, с. 89]. Человек в данном случае обладает множеством эго-ролей, соотносящих его с той или иной социальной группой (семьей, друзьями, профессиональной группой, нацией и др.). В каждом конкретном случае может преобладать одна из существующих ролей. Например, во время богослужения у человека преобладает религиозное Я, на политическом митинге – политическое. Если ценности разных групп, к которым принадлежит индивид, не противоречат друг другу, личность является интегрированной и гармоничной. Современное общество, по мнению Сорокина, не может обеспечить целостность Я в связи с кризисом чувственной культуры.

Сверхсознание является высшей ступенью человеческой личности, оно связано с «величайшими творческими победами человека в сферах истины, красоты и добра» [7, с. 97]. В качестве главного доказательства существования сверхсознания Сорокин указывает на опыт великих религиозных и политических деятелей, ученых, писателей, художников, композиторов и т.д. Эту форму сознания, замечает Сорокина, чаще всего не признает современная наука, но ее исследования напрямую связаны с альтруизацией. В связи с этим социолог выступал за необходимость тщательного изучения данного феномена.

Альтруизация идет параллельно процессу интеграции личности, где высшая степень – полностью интегрированный гений. В совокупности такие интегрированные личности способны создать «интегрированную культурную систему, свободную от внутренних конфликтов» [7, с. 115]. Именно с интегральной культурой Сорокин связывал выход из кризиса изживших себя чувственных ценностей. Для Сорокина переход к доминированию сверхсознания – закономерный процесс, связанный с эволюцией *Homo sapiens*. Ученый полагает, что бессознательное (инстинктивное и рефлекс-

торное) в истории человечества показало свою деструктивность, в то время как развитие сверхсознания в психике человека возвысило его над животным миром [7, с. 115].

Важно также отметить, что, по Сорокину, альтруизация обязательно должна затрагивать три основных уровня: личность, общество (социальные группы и институты) и культуру. Общее направление преобразования личности, культуры и социальных институтов заключается в доведении до максимума компонентов сверхсознания и контроля над биологическим сознанием с планомерным увеличением всех характеристик альтруизма (для личности), переоценке всех негативных ценностей (для культуры) и привязке индивида к группам и институтам, практикующим ценности добра (общества). Главная цель при альтруизации индивидов – сделать альтруистическое поведение спонтанно проявляющейся реакцией, что вполне возможно достигнуть при соответствующей социализации в детстве и формировании привычки. Альтруизация институтов и культуры возможна через внедрение в их строение и функционирование соответствующих ценностных и идейных компонентов. Она должна происходить не только на формальном или декларативном уровне, но и на практике. Отметим, что среди социальных групп и институтов, которые аккумулируют и воспроизводят альтруизм, особо важным является семья [7, с. 39].

Поскольку личность, общество и культура – категории взаимозависимые, стремление изменить одну из них с необходимостью потребует программы преобразования и для других. Отсюда возникает сорокинское триединство общества, культуры и личности, которое также часто связывают с его интегральным видением социальных процессов. Начаться процесс может с одного из компонентов, но для его успешного завершения потребуются изменения во всех сферах. Таким образом, главная цель при альтруизации – гармоничное соединение всех Я личности. Результатом преобразований для индивида должны стать «душевное спокойствие и свобода от внутренних конфликтов, четкое понимание своего долга, ничем не нарушаемое счастье и уверенность в себе, доброта и любовь ко всем человеческим существам» [7, с. 119]. Итогом такого развития должно стать общество, конфликты в котором будут минимизированы, а в случае полного подтверждения указанных закономерностей – и вовсе искоренены. Сорокин отмечает, что достижение данной цели требует активных действий от всего человечества и является делом далекого будущего, но в то же время альтруизация необходима в качестве ориентира изменений.

Приемы и методы альтруистической трансформации

Методы альтруистического преобразования должны затрагивать разные уровни сознания, но наиболее эффективными и продуктивными Сорокин считает те, которые стимулируют развитие сверхсознания. Альтруизация, затрагивающая лишь нижние уровни сознания, – поверхностна и незавершена. Для Питирима Сорокина идеалом является подавление своих деструктивных биологических проявлений в пользу созидательного альтруистического поведения.

Сорокин выделяет два типа альтруистической трансформации: эгопревосходящий и эгоцентрированный. Эгопревосходящий тип основан на полном преодолении своих биологических влечений (по аналогии с буддийскими практиками). При такой трансформации человек стремится соединиться с конечной духовностью или высшей ценностью (Бог, любовь, космос и др.). В психологическом плане это подразумевает достижение полного контроля над своими сознательными и бессознательными силами. Эгоцентрированная модель альтруизации не требует уничтожения бессознательных влечений или полного преодоления собственного Я. Эго рассматривается здесь в качестве позитивного условия для альтруизации, поскольку предполагается, что человек, который не любит себя, не может любить и других. Главное здесь – не преодоление эго и биологических влечений, а их гармоничное сочетание с сознательными и сверхсознательными силами. По своей природе такой альтруизм является утилитарным и гедонистическим, его главный принцип – живи и дай жить другим [7, с. 288]. В такой модели применимы научные и рациональные средства. Для Сорокина эгопревосходящие практики создают более возвышенный альтруизм, чем эгоцентрированные. Для эгоцентрированного типа существует определенный «потолок» развития, в то время как преодоление эго открывает безграничный потенциал созидания. В то же время эгоцентрированные методы могут послужить подготовительными мерами для перехода на более высокий уровень альтруизации. Методы той и другой модели могут быть использованы по отдельности, но более эффективный результат приносит их совместное использование.

Переходя к конкретным приемам альтруизации, отметим, что некоторые из них являются довольно специфическими. Часть из них схожи с тоталитарными практиками и способами подавления личности. Но Сорокин предупреждает, что очень многие изо-

брения можно использовать как в благих, так и в разрушительных целях. Его цель – альтруистическое преобразование личности, для которого он готов использовать весь приемлемый арсенал социологических и психологических достижений. Сорокин также не принимает во внимание всевозможные медицинские методики, оставляя их на рассмотрение компетентным специалистам в области физиологии, медицины и психиатрии. Назовем методы трансформации, предложенные Сорокиным, и дадим их краткую характеристику [см.: 7, с. 290–354].

1. Метод изменения организма и его процессов, включая использование биологических потребностей, в альтруистических целях; обучение через позы, движения, дыхательные регуляции. Здесь Сорокин указывает на тот факт, что пока нет четких научных корреляций между физиологическим состоянием и альтруизацией. В одних случаях ущемление биологических потребностей может привести к эгоизму, а в других – к альтруизму (например, в случае осознанного аскетизма). Но недооценивать физиологические аспекты человеческой жизни тоже нельзя. В качестве самого простого примера влияния физиологических процессов на психологическое состояние можно вспомнить о роли медленного глубокого дыхания в стрессовых ситуациях, в результате чего достигается общее спокойствие организма. Это малоизученная область, но она может включать в себя самые разнообразные практики йоги, танцев, дыхательных упражнений, специальных разминок, способствующих кровообращению, мышечному тону, пищеварению и т.д. Такие методики имеют глубокую традицию применения в религии, но современная наука отвергает подобный способ, констатирует Сорокин.

2. Применение условных рефлексов и принудительного механического внедрения нужного поведения, подкрепляемого наказаниями и наградами. В этом методе используется «механика» организма по принципу «стимул – реакция». Несмотря на эксцентричность предложенного приема, надо отметить, что многие альтруистические действия по мере повторения воспроизводятся бессознательно, рефлексивно. Такая методика естественно должна внедряться с детства, когда ребенок механически повторяет некоторые действия родителей. Повторяющиеся акты формируют привычку, привычки формируют характер. «Начиная с кусочка конфеты или слабого шлепка, словесного одобрения или неодобрения в нашем детстве и заканчивая обширным арсеналом карательных мер уголовного права, биологическими, экономическими, полити-

ческими и социальными наградами, болевыми и приятными стимулами, постоянно предопределяется наше поведение с момента рождения до смертного часа», – указывает Сорокин [7, с. 291].

3. Метод наказания и поощрения, применяемых к человеку или его близким. Как показывает Сорокин, наказание – это метод, используемый на протяжении всей человеческой истории не только через нормативно-правовую систему государств, но также и через религиозные заповеди. То же самое касается всевозможных наград, стимулирующих то или иное поведение. Сорокин поддерживает тщательное изучение и адекватное применение данных практик для мотивации нравственного преобразования. Компонент наказания может заключаться в демонстрации индивидам негативных последствий слишком эгоистического поведения для самого индивида и его близких. Более широкую практику должно получить применение поощрения, хотя здесь также важно не переусердствовать, чтобы не допустить «коммерциализацию нравственных ценностей» [7, с. 301], когда индивид воспроизводит альтруистическое поведение только ради получения награды.

4. Метод альтруизации посредством давления общественного мнения. Безусловно общественное мнение играет огромную роль в формировании и регулировании набора ценностей того или иного индивида – «оно прививает предписанные формы поведения каждому члену с момента рождения и продолжает оказывать давление до конца жизни» [7, с. 301] и при этом не требует прямого применения карательных или поощрительных мер. Сложнее дело обстоит в случае, когда общественное мнение как единая система ценностей и норм поведения отсутствует. Индивид подвергается противоречащим друг другу требованиям, его система ценностей становится неустойчивой и релятивистской. В ситуации моральной атомизации многие пытаются апеллировать к «псевдообщественному мнению» в своих корыстных целях, что в результате приводит к еще большей эгоистичности групп и отдельных индивидов. Такую ситуацию, считает Сорокин, необходимо исправить путем создания единой системы ценностей и моральных норм, чему, собственно, должна способствовать программа альтруизации.

5. Метод разделения враждующих сторон. Как полагает Сорокин, любое ослабление ненависти в межличностных или межгрупповых отношениях способствует альтруизации [7, с. 303]. Поэтому даже механическое разделение враждующих сторон может остановить эскалацию конфликта, помочь антагонистам перейти от эмоционального восприятия противоречий к поискам конструк-

тивного решения проблемы. Применение данного метода довольно распространено – от разведения поссорившихся детей по разным комнатам до создания буферной зоны между воюющими государствами. Хотя такой прием редко приводит к тому, что враги становятся друзьями, он является первым шагом на пути к перемирию и ослаблению вражды. Это перемирие в свою очередь открывает путь для других методов альтруизации [7, с. 304].

6. Метод использования третьей стороны. В принципе любое вмешательство третьего лица в конфликт меняет ход развития событий. Это касается как межличностных, так и межгосударственных отношений. Люди, как правило, не хотят «выносить сор из избы», предавать свои конфликты огласке. На межгосударственном уровне третья сторона чаще всего представляет собой сферу определенных интересов, поэтому значимую роль играет ее авторитет. Сорокин отмечает, что этот метод действует наиболее эффективно, когда третье лицо обладает уважением и когда оно выступает в роли мудрого посредника-консультанта и эксперта [7, с. 304]. Заметим, что метод медиатора и миротворческой миссии широко применяется при улаживании современных внутренних и международных конфликтов.

7. Метод примирения через борьбу с общим врагом или за счет существования общего друга или причины. Данная методика также весьма популярна и широко используется для увеличения солидарности между враждующими группами. «Движущими силами такого объединения, – указывает Сорокин, – являются самосохранение каждой из сторон и ее ненависть и страх перед общим врагом, – иными словами, набор самых мощных и самых примитивных эмоциональных побуждений» [7, с. 305]. Очевидным минусом этого приема является его ограниченный характер. Как только пропадает связывающая стороны причина, они вновь становятся враждебными друг к другу (здесь показателен пример антигитлеровской коалиции). Поэтому необходимо применение дополнительных методов увеличения солидарности и альтруизма между акторами. Тем не менее этот способ можно применять в мировом масштабе, когда в качестве общего врага будут обозначены глобальные проблемы человечества (голод, болезни, бедность). По мнению Сорокина, это один из первых шагов на пути к созданию солидарного человечества.

8. Метод распространения героического морального примера. Героический пример из области политики, религии, науки, искусства, спорта или даже обыденной жизни является своего рода

«вирусом» с позитивными последствиями для «зараженных». Последствия героических поступков могут проявиться сразу, а могут через долгие годы. Даже несмотря на кажущуюся малозначимость, подвиг почти никогда не исчезает бесследно. Сорокин считает, что феномен геройского поступка и его последователей связан с действием сверхсознания [7, с. 307]. Иначе как объяснить его воспроизводство без ограничения временем и пространством даже при господстве утилитарных и гедонистических нравов? В связи с этим Сорокин указывает на закономерность альтруистического влияния: «Даже самый скромный пример доброты не остается безрезультативным; он способствует нравственному совершенствованию других» [7, с. 308].

9. Метод рационального убеждения и научной демонстрации преимуществ дружбы и недостатков вражды. Суть метода заключается в использовании в целях альтруизации накопленного потенциала религиозных, философских, этических и научных теорий о преимуществах дружественного сотрудничества и негативных последствиях чрезмерного эгоизма. Неэффективность этого метода связана с тем, что человек не является полностью рациональным существом и логическое убеждение не может стать единственной опорой альтруизации. Интеллектуальная осведомленность о достоинствах альтруистического поведения не всегда переходит в соответствующие акты. Это доказывает многолетний опыт применения таких убеждений. Распространение образования и технологий в современном мире показало, что знания сами по себе не снижают уровень конфликтности. Кроме того, иррациональное поведение человека активно проявляется в случае противоречия между его различными Я в условиях современной дезинтегрированной системы ценностей. Например, в обычных условиях религиозный человек руководствуется заповедью «Не убий» и проповедует идеалы добра и ненасилия, но в условиях войны под давлением государства он выступает в защиту убийства врагов и выполняет «героические» акты уничтожения членов враждебного государства [7, с. 310]. Лицемерие политиков, декларирующих идеалы сотрудничества и взаимопомощи, считает Сорокин, подрывает ценность реального альтруизма, в связи с чем люди скептически относятся к возможности неэгоистического действия.

10. Метод укрепления альтруистического поведения посредством эмоциональных и бессознательных сил, включая психодраматические и социодраматические приемы. Этот метод нацелен на проникновение рациональных формул «глубоко в сердце» через

эмоциональное восприятие и аффективные факторы. Иначе говоря, он заключается в воздействии на рациональное через нерациональное. Эмоциональные состояния, через которые может быть достигнута необходимая цель, охватывают самые разные проявления, но среди них есть те, которые укрепляют альтруистические ценности (симпатия, сочувствие, восхищение, удовольствие), и те, которые подрывают их (вина, печаль, угрызения совести, тревога, страх, отвращение) [7, с. 312–313]. Пример использования таких приемов дают всевозможные религиозные культы, ритуалы, обряды и праздники, которые через мобилизацию бессознательного, использование эмоциональных и аффективных сил добиваются активной поддержки и исполнения определенных норм. В религии, указывает социолог, накоплен значительный потенциал приемов, многие из которых используются политическими партиями, государственными идеологиями, в военной подготовке и т.д. Но к сожалению, констатирует Сорокин, эти методы чаще всего используются для антиобщественного, эгоистического, агрессивного внушения [7, с. 316]. В дополнение к религиозным практикам Сорокин упоминает о психо- и социодраматической методике Дж. Морено [см., например: 2; 3], которая также может быть эффективно использована в целях подкрепления альтруистического поведения. Суть методики Морено заключается в лечении людей с психоневрозами через специально заданные сценические образы и роли, в которые они должны вжиться.

11. Метод непосредственного жизненного опыта. Суть метода заключается в том, чтобы поместить индивида в определенные реальные жизненные условия, в которых он испытывает реальный и непосредственный жизненный опыт заданного вида (в отличие от «имитируемого» опыта, полученного под воздействием методов психо- и социодрамы) [7, с. 316]. Исходный посыл данного метода можно сформулировать в коротком тезисе: «Ничто не научит человека лучше, чем собственный опыт». Но эффективность этого метода снижается из-за ограниченной возможности его применения как на законодательном уровне, так и из этических соображений. Кроме того, нельзя точно предугадать последствия таких «экспериментов»: они могут быть как позитивными, так и негативными. Но не лишним, например, считает Сорокин, было бы поместить пропагандистов, выступающих за военные удары, в зоны реальных боевых действий, чтобы они понимали, к чему ведут их призывы.

12. Метод альтруизации через искусство. Данный метод альтруизации связан с «эмоциональным усилением идей, образов, символов и моделей поведения» [7, с. 317]. Для Сорокина существует триединство истины, добра и красоты, поэтому, способствуя совершенствованию одного компонента, мы способствуем совершенствованию другого. Шедевры музыки, литературы, театра, кино и др. способны оказывать значительное влияние на духовно-нравственное преобразование, не ограничиваясь временем и пространством. Через художественные образы достигается высокий уровень воздействия на эмоциональном и бессознательном уровнях. Такой способ альтруизации доступен даже тем людям, которые не способны воспринимать рациональные убеждения. Для достижения целей альтруизации данным способом необходим тщательный подбор художественных произведений, которые должны быть адаптированы к характеристикам индивида или групп (в зависимости от их физических, умственных, нравственных и социально-культурных установок) [7, с. 320]. В связи с этим Сорокин критикует современное искусство как неспособное содействовать высоким целям духовного преобразования, поскольку оно сосредоточилось вокруг негативного типа человека и не стремится воспевать пример положительных моральных героев.

13. Метод воздействия дружбы и любви по отношению к другим людям. Перечисленные выше методы являются «пассивными» и не требуют прямого участия индивида в своей альтруизации. Данный способ предполагает постоянное стремление индивида действовать доброжелательно к максимально большему количеству людей вне зависимости от их социального статуса, возраста, расы, религии и т.д. Этот метод должен быть направлен в том числе и на враждебно настроенных индивидов. Недостатки такого приема очевидны. Прежде всего, отмечает Сорокин, не встречая сопротивления, агрессор может усилить свои посягательства. В таком случае, поясняет Сорокин, «практикующий дружелюбие» в целях самозащиты может применить силу, однако он не должен серьезно навредить агрессору (эту методику социолог сравнивает с укрощением и дрессировкой дикого животного) [7, с. 322–323].

14. Метод проявления индивидуальной творческой деятельности. Творческий порыв, по Сорокину, является одним из проявлений сверхсознания, через творчество раскрывается глубина личности человека, его самость. Важно обеспечить свободу творческого проявления, поскольку большинству лиц, которые могут свободно самовыражаться и демонстрировать свои творческие

стремления, не требуется бороться за свою индивидуальность и вступать в конфликт с окружающими. Таким образом, полагает Сорокин, свободно творящие личности более дружелюбны по отношению к своим близким и к миру в целом [7, с. 324]. Препятствие на пути использования этого метода – современная «механизированная и специализированная технологическая культура», которая ограничивает выражение творческого порыва многих людей [7, с. 326]. Подобные ограничения, считает Сорокин, порождают нервозность и раздражительность, что в конечном итоге приводит к конфликтности индивидов и социальных групп в целом.

15. Метод коллективного творчества, группового совершенствования и групповой терапии. Некоторые творческие задачи необходимо решать в сотрудничестве с другими заинтересованными индивидами. Достоинство коллективного творчества заключается в объединении людей в одно созидающее Мы, благодаря которому легче переносить невзгоды и разочарования. Важная ремарка, которую делает Сорокин, заключается в том, что для альтруистического преобразования цели и средства творчества должны быть морально, умственно и социально положительными. Кроме того, участие каждого члена в творческом коллективе должно быть свободным, произвольным и продолжаться беспрепятственно. Наконец, цель творчества должна вызывать искренний повышенный интерес со стороны всех участников группы [7, с. 327–328].

16. Метод добрых поступков. Этот прием Сорокин называет самым эффективным и доступным для всех. В то же время он является необходимым спутником других методов и служит своего рода индикатором альтруистического перехода. Его суть проста и заключается в повторении добрых поступков.

17. Метод интеграции и реинтеграции эго, ценностей и норм поведения. Этим методом Сорокин обозначает широкое разнообразие приемов, с помощью которых достигаются изменения в структуре своего Я, ценностей и норм поведения. Методы применяются самим индивидом через глубокое переосмысление, медитацию, силу воли, самоанализ [7, с. 331]. Узкоспецифические способы, относящиеся к данному обобщенному приему, Сорокин выделяет в отдельные категории, которые рассматриваются далее (методы 18–26).

18. Метод самоидентификации индивида с бескорыстной любовью. Суть метода состоит в том, что индивид начинает видеть себя как «доброе существо» и отвергает идею predetermined естественной эгоистичности человека. Он начинает думать и действовать альтруистически, а проявления эгоизма относит к слабо-

стям и порокам. Самоидентификация, начинаясь с идейного уровня, должна достичь сферы эмоциональных сил, поведенческих установок и бессознательных влечений [7, с. 333]. Здесь важен идейный посыл, заключающийся в том, каким человек видит себя в этом мире. Если он видит себя лишь биологически-рефлекторным механизмом, альтруистическая самоидентификация сильно усложняется (за подобные идеи Сорокин активно критиковал структуру личности по Фрейду).

19. Метод личной или публичной молитвы. Молитва является искренним общением человека с высшими силами. В молитве человек может обращаться за помощью в критической ситуации, спонтанно радоваться и благодарить за успехи, признаваться в грехах и пороках и т.п. Молитва может быть личной или публичной, ее формы отличаются в зависимости от исторического периода, культуры, конкретного общества или человека, но в общем виде она считается «универсальной постоянной деятельностью человека» [7, с. 334]. При этом, замечает Сорокин, молитва вполне может практиковаться и атеистами, которые обращаются не к Богу, а к собственному Я, «душе», «совести», «судьбе», «созидающим силам природы» и т.п. Целям альтруизации способствует альтруистическая молитва, в которой человек преодолевает барьеры собственного Я и растворяет его в высшей сущности, используя сверхсознание, а не та молитва, в которой он просит покарать врагов (крайняя форма эгоистической молитвы) или добиться успеха в каком-нибудь личном деле [7, с. 335]. Тем не менее любая молитва является попыткой выхода за пределы собственного Я, поэтому, считает Сорокин, необходимо развивать данную весьма эффективную и доступную методику.

20. Метод самоосмысления. Метод состоит в искренней критической самооценке своих скрытых глубинных и открытых мыслей, желаний, слов и дел. Происходит честный диалог с самим собой с целью понять мотивы своих действий, установить баланс между эгоистическими и альтруистическими поступками. Метод требует волевого воспитания в себе добродетелей. Для поставленной цели человек сам может применять все известные опыты нравственного совершенствования. При этом человек может чувствовать неудовлетворенность или даже вину и угрызения совести, но их он должен направлять в созидательное русло.

21. Метод личной или публичной исповеди. По мере того как человек испытывает осознание, покаяние и стремление стать свободным от эгоистических импульсов, мыслей, слов и дел, у него

может возникнуть желание совершить личное или публичное признание перед тем, кого он считает нравственным авторитетом. Принимающий признание становится важным участником дальнейшей альтруистической трансформации, поэтому очень важно сочувствие и прощение с его стороны. В качестве духовника может выступать любимый член семьи, лучший друг, уважаемый лидер, учитель или нравственный наставник. Модифицированные разновидности этого метода, замечает Сорокин, уже давно используются в современной педагогике и психиатрии [7, с. 344].

22. Метод личной, публичной или коллективной клятвы (обета). Данная методика тесно связана с молитвой, самоосмыслением и исповедью и заключается в акте принятия обязательного обета либо в воздержании от эгоистических поступков [7, с. 344]. Это не обещание «начать новую жизнь с понедельника», которое часто ограничивается лишь самым словесным заявлением и не переходит в действия, а установление для самого себя категорического императива, который нельзя игнорировать ни в коем случае. Метод необязательно носит религиозный характер, и его модификации часто используются в психиатрии. Самый показательный пример – это всевозможные сообщества людей, пытающихся справиться с общими проблемами (общество анонимных алкоголиков и другие его аналоги).

23. Метод психоанализа. В целом Сорокин критично относится к учению Фрейда и считает, что психоанализ внес скорее негативный вклад в понимание личности человека. По его мнению, психоанализ применим скорее на стадии лечения психических расстройств, и его доля в нравственном совершенствовании незначительна.

24. Метод сверхсознательной медитации и творчества. В данном методе медитация предполагает освобождение от рамок сознания своего Я и достижение состояния, когда сверхсознание полностью контролирует сознание. В результате медитативных упражнений объект познания становится частью сверхсознания [7, с. 348].

25. Вспомогательный метод молчания, повторения коротких формул, доведения до бурного восторга и т.п. Этот метод дополняет медитацию вспомогательными практиками и основан на компонентах, используемых во многих религиозных системах (например, мантра).

26. Метод реорганизации групповой принадлежности. Поскольку Я индивида складывается из его принадлежности к разным

группам, ему необходимо отказаться от членства в группах, которые ставят во главу своего существования эгоистические ценности.

Ракурс рассмотрения Сорокиным структуры сознания и методов формирования гармоничной личности почти полностью противоположен взглядам Фрейда. Если для Фрейда сдерживание биологических влечений играет негативную роль, то для Сорокина такой контроль над ними не просто необходим, а требует дальнейшего совершенствования. В этом, по мнению мыслителя, заключается разрыв «замкнутого круга» эгоистических ценностей, которые неизменно становятся причиной социальных кризисов и бедствий. Конечно, по меркам современности Сорокин отличается весьма ригористичными взглядами по отношению к нравственности. Но стоит учесть, что его теория альтруизма стала ответом на происходящие процессы ценностной дезинтеграции, которые привели к множеству негативных социальных последствий (международные конфликты, дегуманизация, аномия, потребительское отношение к миру, рост преступности, кризис семьи и т.д.). Представленные Сорокиным методы альтруизации имеют междисциплинарный характер и объединяют весь позитивный опыт человеческого развития, включая науку (биология, медицина, социология, психология и др.), философию, искусство, религию. Противопоставление метафизической и рационалистической традиций не может быть абсолютным. Сорокин не отрицает биологический компонент альтруизма, но ставит его в зависимое положение от сверхсознания. Несмотря на свое нестандартное содержание, многие из приемов остаются вполне актуальными и могут применяться на практике сегодня – например, в образовании и воспитании, в культурной политике, при реформировании социальных институтов и т.п. Сорокина часто, порой весьма безосновательно, упрекают в утопизме. Так или иначе, предложенные им методы вполне способны снизить градус агрессии современной культуры и устремить ее в созидательном гуманистическом направлении.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Бердяев Н.А. Эрос и личность: Философия пола и любви. – М.: Прометей, 1989. – С. 17–51.
2. Морено Дж. Театр спонтанности. – Красноярск: Фонд ментального здоровья, 1993. – 126 с.
3. Морено Я. Психодрама. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 528 с.

4. Спенсер Г. Научные основания нравственности: Данные науки о нравственности. – М.: ЛКИ, 2008. – 336 с.
5. Тихомиров Л.А. Альтруизм и христианская любовь // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. – М.: Облиздат: Алир, 1999. – С. 97–104. – Режим доступа: <http://apocalypse.orthodoxy.ru/policy/107.htm>
6. Nichols L.T. Sorokin as lifelong Russian intellectual: The enactment of an historically rooted sensibility // American sociologist. – New Brunswick (NJ), 2012. – Vol. 43, N 4. – P. 374–405.
7. Sorokin P.A. The ways and power of love: Types, factors and techniques of moral transformation. – Philadelphia (PA): Templeton foundation press, 2002. – XXVIII, 552 p.

Е.В. Якимова

**АЛЬТРУИЗМ КАК ФОРМА ПРОСОЦИАЛЬНОГО
ПОВЕДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ
СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ XXI в.¹**

Альтруизм принадлежит к разряду социальных явлений, располагающих насыщенной мультидисциплинарной аналитической традицией. Как элемент обыденного 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. В социальной психологии альтруизм рассматривают в качестве переменной, подлежащей квантификации и измерению как характеристики поведенческого акта, нацеленного на безвозмездную помощь другому, и 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

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», осуществляемого при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

служат сопровождающие его эмоциональные переживания (эмпатия, симпатия, сострадание, участие и т.п.). Несмотря на очевидные различия существующих дисциплинарных подходов к изучению этого феномена (социология и социальная философия, этика и теория морали, социобиология), 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.

Как свидетельствует знакомство с западными социопсихологическими исследованиями последнего десятилетия, затрагивающими проблему альтруизма, в эпоху позднего модерна традиционные формы осуществления и переживания бескорыстных действий во благо других обнаруживают совершенно новые черты, что предполагает формирование новых тенденций в их теоретическом освоении. Одним из инновационных проявлений альтруизма выступают массовая взаимопомощь и эмпатия в группах и сообществах, участники которых оказались вместе по воле случая и не были знакомы друг с другом. В связи с этим 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.) [1]. В частности, новый подход к осмыслению массового поведения в чрезвычайных ситуациях, который базируется на классической теории социальной идентичности и Я-категоризации, предлагают британские психологи Джон Друри (Университет Суссекса, Брайтон), Кристофер Кокинг (Метрополитен университет, Лондон) и Стивен Райхер (Университет Сент-Эндрю, Шотландия) [10].

Этих исследователей интересуют просоциальные аспекты психологии толпы, а также эмпирическая верификация выдвинутой ими гипотезы о массовом поведении в обстоятельствах, чреватых реальной угрозой для жизни, как о «преимущественном проявлении отношений солидарности... которые вырабатываются в контексте самой чрезвычайной ситуации» [10, 488]. В обосновании своей гипотезы исследователи усматривают продолжение и развитие полемики с защитниками иррационалистического толкования коллективного поведения перед лицом опасности в терминах массовой паники. Подобные толкования, берущие начало в

классических трудах пионеров социальной психологии (Тарда, Лебона, Росса, Макдугалла), констатировали очевидное различие в поведении больших скоплений людей в повседневных и чрезвычайных обстоятельствах. При этом в фокусе внимания оказываются эгоистически-соревновательные действия индивидов, составляющих толпу, их стремление спастись любой ценой, в том числе – за счет жизни других. Поведение толпы как проявление массовой паники объясняют диктатом инстинктов и простейших (первичных) эмоций (страх), обладающих эффектом психологического заражения и побуждающих людей подчинять свое поведение задаче личного выживания.

Если в академической социологии и психологии теория массовой паники давно не принимается всерьез, то в смежных областях научного знания (например, в сравнительной биологии), а также в обыденных интерпретациях чрезвычайных происшествий, их освещении СМИ и при разработке программ массовой эвакуации людей службами спасения подобные толкования массового поведения в экстремальных обстоятельствах все еще имеют широкое хождение. Между тем традиционные установки массового сознания, связанные со стереотипом паники, противоречат эмпирическим данным, которые накоплены за последние десятилетия психологией и социологией чрезвычайных ситуаций. Речь идет о готовности людей, ставших заложниками обстоятельств, опасных для жизни, прийти на помощь друг другу, оказать поддержку, проявить сочувствие и сострадание в отношении тех, кто разделил с ними судьбу. Эти данные свидетельствуют также о стремлении попавших в беду придерживаться социальных норм и правил поведения, принятых в обычной жизни (вежливость, уважение к старшим, гендерные роли, попытки соблюдать очередность при экстренной эвакуации и т.п.). Для объяснения этих феноменов, противоречащих иррационалистическим трактовкам массового поведения, были разработаны две социально-психологические модели (нормативная и аффилиативная, или «присоединительная»), которые, по мнению Друри и его коллег, дополняют друг друга, но не исчерпывают самого феномена.

Согласно нормативной модели, поведение больших групп людей перед лицом опасности обусловливается теми же социальными нормами и ролями, которыми они привыкли руководствоваться повседневно. Эти нормы не исключают вероятности возникновения паники и в то же время составляют ее серьезную альтернативу, помогая людям в экстремальных обстоятельствах

ориентироваться на привычные поведенческие паттерны [19]. В рамках аффилиативной модели поведение людей перед лицом массовой угрозы жизни мотивируется их стремлением к контактам с теми, кто им дорог, близок или хотя бы знаком, причем это стремление является более мощным поведенческим стимулом, чем поиск выхода из сложившегося положения; кроме того, предполагается, что присутствие близких оказывает гипнотически-успокаивающее действие, притупляя инстинкт самосохранения; этим, в частности, объясняется готовность людей скорее погибнуть вместе с любимыми, чем выжить в одиночку [22].

Нормативный подход служит основным инструментом критики иррационалистических моделей коллективного поведения, однако он лишь констатирует массовую приверженность повседневным социальным нормам и поведенческо-ролевым стереотипам в чрезвычайных ситуациях, не выявляя причин происходящего. Как и аффилиативная теория, нормативный подход не может объяснить такие особенности массового поведения, как эмпатия и взаимопомощь между совершенно незнакомыми людьми в чрезвычайных обстоятельствах, их стремление прийти на выручку чужим, зачастую с риском для собственной жизни, засвидетельствованное многими очевидцами и участниками трагических событий. Ограниченность существующих моделей массового поведения в экстремальных ситуациях британские психологи связывают с ориентацией их сторонников на социальные отношения и связи, которые предшествовали таким ситуациям, т.е. сложились до их возникновения. Если адепты гипотезы массовой паники в их разных вариантах констатировали разрыв прежних связей между людьми, попавшими в беду, то их оппоненты настаивают на сохранении или репродукции в экстремальных обстоятельствах отношений, принадлежащих сфере обыденного. Задача социально-психологической теории, однако, состоит в том, чтобы сделать понятной саму возможность *создания* в экстремальных ситуациях социальных связей, т.е. психологического продуцирования их участниками просоциальных форм поведения, в первую очередь – солидарности и альтруизма, считают Друри и его коллеги.

С их точки зрения, данный процесс может быть убедительно описан в терминах теории социальной идентичности, которая посредством детального моделирования инклюзивных процессов Я-категоризации объясняет, по крайней мере, некоторые новейшие аспекты массового поведения в чрезвычайных обстоятельствах, связанные с просоциальными тенденциями. Опираясь на идеи

Дж. Тернера и их модернизацию в ходе экспериментальных исследований поведения больших групп, авторы вводят понятия физической и психологической толпы. Первая – как совокупность отдельных индивидов и малых групп – может трансформироваться во вторую в тех случаях, когда действия какой-либо аут-группы квалифицируются большинством в качестве дискриминационных (опасных, угрожающих и т.п.). Общий для членов толпы антагонизм по отношению к «врагу» приводит в действие социально-психологический механизм деперсонализации, т.е. формирование представления о взаимозаменяемости (в некоторых измерениях) собственного Я и Я других и перцептивную классификацию других (разделяющих твое видение реальности) как части собственного Я. В результате люди, составляющие психологическую толпу, начинают воспринимать себя как единое целое, сплотившееся перед лицом общего врага, что, в свою очередь, образует фундамент солидарности, сплоченности и психологического самоусиления толпы. Очевидно, что в чрезвычайных ситуациях внешним врагом выступает реальная и общая для всех угроза жизни, или «тема общей судьбы». В таких обстоятельствах людей объединяет ощущение общего «мы» (we-ness), которое – в качестве специфического типа социальных взаимосвязей – именно создается в контексте опасности, а не репродуцируется в виде инобытия отношений повседневности, настаивают британские психологи. Поскольку же общее «мы» может быть определено как чувство связанности с другими, или категоризация других как членов *моей* группы, это понятие оказывается в одном ряду с определениями социальной идентичности и Я-категоризации Тернером и Тэджфелом [31; 33].

Соотношение альтруистических и эгоистических мотивов интеракции в качестве аспектов коллективного поведения в малых группах является предметом эмпирического анализа американцев Л. Парк и Дж. Тройси (Университет Баффало) и их коллеги из университета Флориды Дж. Мэнера [27]). Фокусом исследовательского интереса здесь вступают типы мотивации людей, вступающих во взаимодействие друг с другом в ближайших сообществах. Классическое – альтруистическое – объяснение взаимодействия сводится к тезису о том, что люди искренне внимательны и отзывчивы к нуждам других, независимо от того, могут ли они рассчитывать на взаимную выгоду. Однако во взаимодействии могут обнаружить себя и эгоистические мотивы: люди внимательны и отзывчивы к нуждам других в надежде на удовлетворение собственных потребностей посредством коллективной интеракции.

Парк, Тройси и Мэнер интерпретируют просоциальное поведение в терминах 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 [6]. Предпосылкой и гарантом устойчивости таких отношений выступают забота об интересах других и благотворительность в их пользу без ожидания немедленной ответной благотворительности в отношении себя. С точки зрения обыденного сознания (получившей поддержку в ряде профессиональных психологических теорий социального поведения) коммунальная ориентация мотивируется исключительно либо преимущественно альтруистическими диспозициями людей.

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 [5]. По мнению других исследователей, индивидуальный опыт психосоциальных отношений представляет собой синтез эгоистических установок и навыков сопереживания и реципрокности [8]. Опираясь на этот теоретический багаж, Парк, Тройси и Мэнер 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, которое находит выражение в позитивном стиле привязанности и в адекватной самооценке; эгоистические диспозиции имеют обратные последствия для психологического благополучия личности. Конкретизируя это теоретическое допущение, Парк, Тройси и Мэнер выделяют следующие переменные, подлежащие измерению и анализу в ходе экспериментальной верификации: а) *стиль привязанности* (люди, демонстрирующие позитивный стиль привязанности, будут более склонны к бескорыстному поведению, нежели к себялюбию, и наоборот); б) *самооценка* как предпосылка уверенности в себе и собственной значимости для других либо хронических сомнений в своей социальной приемлемости (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 неявному предпочтению собственных интересов в контексте коммунальной ориентации.

Суть лабораторных манипуляций, предпринятых исследователями (испытуемые – студенты-добровольцы университета Баффало), заключалась в демонстрации того факта, что чрезмерное сосредоточение на своем Я как стандартный аккомпанемент эгоистических установок в рамках ближайшего сообщества ведет к разрушению удовлетворительного психосоциального самочувствия индивида и к росту напряженности в его коммунальных отношениях. На основе обработки статистических данных исследователи сделали вывод о справедливости выдвинутой ими гипотезы: альтруистическая составляющая коллективного взаимодействия действительно предопределяет рост индивидуального чувства связанности с другими и эмпатии и снижение уровня враждебности и агрессии; эгоистическая имеет обратный эффект. Первая преобладает у людей с высоким уровнем чувства защищенности и высокой самооценкой; вторая ассоциирована с межличностной незащищенностью и низкой самооценкой. Поэтому «альтруисты» не стремятся к взаимодействию ради получения преимуществ, «эгоисты» же видят в коллективной интеракции возможность компенсировать социальную незащищенность. Кроме того, оказалось, что люди, склонные к социальной поддержке и бескорыстной помощи 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 благополучия.

Таким образом, американские психологи продемонстрировали эмпирическую несостоятельность представления о том, что человеческое взаимодействие построено исключительно на альтруизме.

Нетрадиционные аспекты альтруизма, характерные именно для нового тысячелетия, связаны с развитием и массовым применением новых медицинских технологий – 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 доброволь-

ного донорства, подкрепленного официальным денежным вознаграждением; суррогатное материнство – таков далеко не полный перечень тем, принадлежащих одновременно социологии альтруизма и медицинской этике [3; 23; 24]. Американские специалисты в области социальной коммуникации С. Морган (Университет Пердью, Индиана), Л. Мовиус и М. Коуди (Университет Южной Каролины, Лос-Анджелес) обсуждают результаты проведенного ими в 2006 г. онлайн-опроса любителей телесериалов, так или иначе затрагивающих медико-социальные и криминальные темы («Доктор Хаус», «Анатомия страсти», «Место преступления: Нью-Йорк», «Числа») [25]. Главной темой опроса стали социально-этические аспекты трансплантации и добровольного донорства органов; его основная цель заключалась в выявлении характера воздействия телесюжетов, касавшихся пересадки органов, на процесс формирования потенциальной готовности телеаудитории к альтруистическому поступку – завещанию своих органов нуждающимся в случае автокатастрофы, внезапной смерти и т.п. Организаторов опроса интересовали мотивация, аффективные и когнитивные аспекты решения за / против потенциального донорства под воздействием увиденного на экране, а также поведенческие установки и представления зрителей, посмотревших соответствующий сюжет, о «ситуации на рынке органов», о врачебной этике и социальной справедливости применительно к проблеме доступности органов для всех нуждающихся независимо от их материального и социального статуса. Перечисленные аспекты темы донорства органов рассматривались под углом зрения «власти нарративов» (в данном случае – телеисторий) над поведением и эмоциональным состоянием людей, вовлеченных в медиареальность (виртуальное пространство сериала). В связи с этим авторы проекта привлекли в качестве теоретического обоснования своей эмпирической работы концепцию нарративного перемещения М. Грин [13]. Они опирались также на ряд положений концепции социального научения А. Бандуры [4] и теорию социальных представлений С. Московиси [26]. Таким образом, анализ мотивации к донорству строился как междисциплинарное исследование на базе социально-психологических моделей и положений социальной коммуникативистики.

Морган и ее коллеги обращают особое внимание на тот факт, что конечный эффект увиденного на телеэкране не зависит от того, основан ли сюжет на фактах или вымышлен. Зритель скорее заметит сходство телесюжета с публикациями бульварных изданий, чем краткое сообщение в титрах о случайности любых сов-

падений персонажей и событий с действительностью. Причем мнения профессионалов (в данном случае – врачей и администрации крупных медицинских центров) практически не влияют на характер восприятия нарративного сюжета массовой аудиторией. В тех случаях, когда зритель склонен считать увиденное правдой, телесюжет может коренным образом изменить его аттитуды и когнитивные установки применительно к проблеме трансплантации и добровольного донорства органов, подчеркивают Морган и ее коллеги. Психологический механизм происходящего получает достоверное объяснение в терминах теории социального научения, в соответствии с которой люди моделируют поведение и аттитуды на основании наблюдений в таких ситуациях, когда активизируются их память (способность надолго запомнить увиденное) и внимание (способность сделать акцент на происходящем). Очевидно, что обоим этим условиям удовлетворяет просмотр развлекательных телесериалов медицинского и криминального содержания, где вскрываются «тайны черного рынка органов», коррупция среди чиновников, ведающих их «распределением», нечистоплотность врачей, забывших клятву Гиппократата и готовых за деньги объявить умершим еще живого, но «годного на органы» пациента и т.п. Подобные леденящие душу сюжеты, равно как и нарративы о благородных донорах, выступают мощным фактором социального научения и мотивации зрителя, подготавливая, в частности, его решение обезопасить себя и своих близких от ужасов потенциального донорства. Вместе с тем теленарративы подобного содержания могут нести и полезную информацию, например, о том, что надо делать, чтобы заявить о своем альтруистическом намерении стать потенциальным донором.

Таким образом, по мнению Морган и ее коллег, существуют по крайней мере два значимых социально-психологических фактора формирования поведенческих, когнитивных и эмоциональных установок аудитории при просмотре телесюжетов: визуальное научение и эмоциональная вовлеченность, или «перемещение в нарративный мир»; оба фактора позитивно коррелируют с перцептивным реализмом увиденного и с его субъективной оценкой в качестве правдоподобного либо нереального. Основываясь на теории социальных представлений, согласно которой обыденное знание о новом социальном феномене и его репрезентация в массовом сознании в своем становлении проходят ряд этапов (включая этап тиражирования нового образа в СМИ), авторы формулируют основную – практическую – гипотезу: содержание теленарративов

может оказывать позитивное воздействие на тех, кто прежде не был донором, предоставляя им новую информацию и указывая практические шаги к тому, чтобы убедиться самому и убедить других в социальной и нравственной необходимости завещать свои органы нуждающимся.

В ряду сравнительно новых трактовок феномена альтруизма следует упомянуть и эволюционную психологию, которую не без оснований называют современным вариантом социобиологии. 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, 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. В ряду подобных адаптивных механизмов фигурирует и альтруизм, или поведенческая predisposition к бескорыстной заботе о других.

Подобные объяснения феномена альтруизма представляют собой разновидность генетического детерминизма образца 1970-х годов; во всяком случае, они игнорируют социальные аспекты альтруистического акта, т.е. такие его характеристики, которые становятся возможными и приобретают смысл только в контексте отношений между членами социальных сообществ. Так считают, в частности, канадцы Дж. Карлсон (Королевский колледж университета Западного Онтарио) и М. Хорген (социологический факультет университета Акадия, Вулфвилл), выступившие с резкой критикой трактовки альтруизма в терминах эволюционной психологии [6]. Апеллируя к членам недавно созданной секции Американской социологической ассоциации (которая в 2011 г. обратилась к проблемам альтруизма, солидарности и морали в современном обществе), они подчеркивают, что первоочередной ее задачей должно стать принципиальное противостояние новейшей эволюционной психологии и экспансии этой дисциплины в сугубо социальную область знания. Карлсон и Хорген характеризуют эволюционную психологию как сугубо эмпиристский дискурс, дополненный крайне абстрактной моральной философией. Беспокойство авторов вызывает усиливающаяся маргинализация социальных наук, включая

социальную психологию, в публичных дискуссиях об альтруизме, что дискредитирует альтруизм в качестве коллективного идеала.

Как убежденные приверженцы Дюркгейма, Карлсон и Хорген полагают, 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 *sui generis*. С этой точки зрения современное обществознание, посвятившее себя изучению альтруизма, солидарности и морали, не может быть ни глубоко эмпирическим (статистическим) 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» [6, с. 17]. Авторы с сожалением констатируют, что сражение социальных наук 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. Главный порок эволюционизма новой волны Карлсон и Хорген связывают с тенденцией превратить альтруизм из коллективного представления (а значит, и 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 позиционирует себя как наиболее адекватный инструмент анализа явлений, традиционно принадлежащих сфере общественной морали [2; 9]. Между тем, замечают канадские поклонники Дюркгейма, альтруизм не является мотивирующим фактором индивидуального сознания,

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 [21].

поддающимся измерению в качестве специфической комбинации нейронов, «это – разновидность устойчивого символического требования, которое мы предъявляем к себе и другим и которое может быть осмыслено только в контексте конкретных практик, при том, что наука, обращающаяся к этим практикам, сама конституируется *in medias res*» [6, с. 22].

В последнее десятилетие в поле зрения исследователей просоциальных форм поведения все чаще попадает альтруизм, граничащий с патологией (который нередко сопровождает такой тип общественной деятельности, как филантропия), а также феномен, получивший название альтруизма на грани риска. Здесь имеются в виду альтруистические поступки, приносящие вред их субъекту, когда человек отдает больше, чем имеет. Эту группу исследований объединяет понятие виктимологии альтруизма: 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.

Роберт Хоумант, специалист в области коррекционной психологии (факультет уголовного права Университета Детройт-Мерси, Мичиган, США), анализирует значимые связи между альтруистическим поведением и ответными уголовными действиями в адрес благотворителя со стороны благополучателя [15]. В эмпирических исследованиях (предпринятых совместно с Д. Кеннеди) [16] Хоумант выявил высокую степень предсказуемости уголовного преследования как следствия определенного типа альтруистических действий жертвы, названных им рискованным альтруизмом, или альтруизмом на грани риска (*risky altruism*). 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 уголовных действий, превращающих альтруиста в жертву собственной неосмотрительной отзывчивости, Хоумант и Кеннеди относят хулиганство, мошенничество, оскорбления, кражу денег и личных вещей, угон автомобиля, разбойное нападение. В рамках виктимологии альтруизма анализу подлежат взаимозависимости между личностными психологическими характеристиками потенциальных альтруистов, типом демонстрируемого ими альтруистического поведения и вероятно-

стью ответных реакций криминального порядка. Иными словами, речь идет 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 *sui generis*. 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 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: спасения утопающего, защиты слабого в уличной драке, рыцарского отношения к незнакомой женщине).

На первый план здесь выходят не психологические диспозиции потенциального альтруиста, а «социальные ключи» наличной чрезвычайной ситуации. Наконец, существует и *контрадаптивный* (патологический) альтруизм, подробно описанный Хайглером и Уайдигером [14], который наносит вред их субъекту.

Последний аспект феномена альтруизма оказался, по замечанию Хоуманта, чрезвычайно важным для его собственной экспериментальной работы – как косвенное подтверждение гипотезы о том, что альтруистический поступок не всегда имеет позитивные социальные и психологические последствия. Хоумант указывает на 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.

Хоумант ссылается также на результаты исследований в жанре «психологии виктимизации», где описываются уровни, или факторы поведения, облегчающие преступнику его задачу [34]. Одним из них 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). Наглядной формой пособничества преступнику со стороны жертвы выступает 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; 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. Патологические составляющие альтруизма свидетельствуют о том, что просоциальные формы поведения могут приводить к обратному результату, действуя в разрез с задачей выживания в социальной среде, что ставит под сомнение традиционное представление об альтруизме как безусловном социальном благе, заключает Хоумант.

Альтруизм как аспект морального выбора и филантропии составляет предмет эмпирического исследования канадских психологов Риммы Тепер и Майкла Инцлихта (Университет Торонто) [32]. В центре их внимания – ситуативная организация актов бла-

готворительности, стимулирующая просоциальные поступки либо уклонение от следования социально принятым нормам. Канадских исследователей интересуют социально-психологическая природа «моральных уверток», опосредующих неявный отказ от выполнения моральных предписаний общества, а также детерминанты выбора, которые подготавливают альтруистические либо эгоистические поступки.

В социально-психологической литературе подробно описаны механизмы, обуславливающие моральные суждения людей и влияющие 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, замечают Тепер и Инцлихт. В связи с этим они предполагают 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. Канадские психологи оперируют двумя понятиями, имеющими богатую исследовательскую традицию в социальной психологии: 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: людям легче воздержаться от участия в моральном действии, чем публично заявить о своем нежелании поступать в соответствии с требованиями общественной морали. Тепер и Инцлихт 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 Джонсона и Голдстейна [20], более надежным индикатором вероятности участия / неучастия респондента в социальной программе донорства органов являлся вопрос «Желаете ли Вы *не* участвовать в этом?», чем прямая форма: «Желаете ли Вы принять участие 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).

Тепер и Инцлихт 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 студентов-добровольцев) 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 предлогов). 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, при том, что затраты их личного времени не будут компенсированы или учтены 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 альтруизма.

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 пять 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.

В эксперименте II 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 5 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, обманывали экзаменаторов значительно реже, чем те, кому было достаточно просто ждать, т.е. уклониться от следования мораль-

ной норме. 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 люди скорее совершат моральный проступок путем неявного уклонения или уверток, чем посредством прямых и очевидных действий, идущих в разрез с моральными требованиями общества. 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. 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 «Клигни здесь и пожертвуй сейчас!» является значительно более эффективным стимулом альтруистических поступков.

Одним из актуальных трендов в исследовании феномена альтруизма (преимущественно в европейской социальной науке) признается его осмысление в более широком социально-политическом контексте. Одна из подобных трактовок связана с толкованием этого феномена в качестве фактора формирования общественных ценностей нового типа, культивирующих установку на первостепенное значение в мире постмодерна личностной эмансипации, что предполагает признание равенства всех индивидов как субъектов всесторонней свободной самореализации; сюда же относится и понимание альтруизма как механизма реализации общественной роли социальных меньшинств в их борьбе за устранение различных форм социальной депривации. К числу исследователей, акцентирующих эмансипирующую роль альтруизма в современном мире, принадлежат вице-президент Ассоциации исследования жизненных ценностей (WVSA), профессор политических и социальных наук Бременского университета (ФРГ) Кристиан Вельцель

и автор теории постмодернизационного ценностного сдвига Роналд Инглхарт. Вельцеля интересуют альтруистический компонент в составе ценностей самовыражения (self-expression values) и их гражданское (просоциальное) содержание [35]. Под ценностями самовыражения (которые называют также либертарианскими ценностями либо ценностями автономии – *libertarian values, autonomy values*) Инглхарт и Вельцель подразумевают стержневой ценностный комплекс обществ постмодерна, который вытесняет материалистические и постматериалистические рационально-секулярные ценности прежних исторических эпох. Данный комплекс включает толерантность, гражданское участие, защиту природы и всестороннее индивидуальное самовыражение [17; 18]. 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, замечает 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 [28]. 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 связи с этим С. Флэнэген и Э. Ли,

налицо негативный тренд к торжеству ограниченной политики частных интересов и забвению идеалов самопожертвования [12]. Вельцель и Инглхарт придерживаются иной точки зрения; для них ценности самовыражения – это гражданская форма индивидуализма наших дней, или индивидуализм как атрибут гражданственности постмодерна, не тождественный эгоизму и не исключающий альтруистических побуждений. 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 [18]. Следовательно, ценности самовыражения являются гражданственными, поскольку ассоциированы с альтруизмом и надежным социальным капиталом, резюмирует свою мысль Вельцель.

Природа индивидуализма представляется спорной не только социологам, но и представителям социальной психологии. Часть из них уверены 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 [11]. Подтверждением гипотезы о совместимости индивидуализма и альтруизма служат масштабные кросскультурные исследования С. Шварца, который (на материале развитых европейских стран) выявил эмпирические корреляции ряда индивидуальных ценностей самовыражения, названных им установками на самостимуляцию и саморукводство, с участием их носителей в коллективных действиях [30].

Таким образом, считает Вельцель, можно с большой долей вероятности утверждать, что ценности самовыражения являются: а) индивидуалистическими по своей природе; б) не обязательно эгоистическими по своей направленности; в) ассоциированными с социальным капиталом с точки зрения доверия к людям и участия

в коллективных просоциальных действиях. Исходя из этих теоретических предпосылок, он обращается к их эмпирической проверке с привлечением кросскультурных данных последних обследований WVSA (2005–2007). Вельцель подчеркивает, что данная кросскультурная выборка, охватывающая страны Европы, Азии, Африки, Латинской Америки, а также Австралию и США (всего 52 государства, в том числе Россия, Украина и Молдова), не просто высокорепрезентативна, но в некотором смысле уникальна. 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 упомянутой выше совместной работе Инглхарта и Вельцеля [18], количественный анализ экспрессивных ценностей осуществлялся методом непосредственного измерения таких характеристик, как эгоизм и альтруизм, что приводило к тавтологичным и малоубедительным результатам. Кроме того, логика прежних исследований исключала анализ структуры экспрессивных ценностей внутри национальных культур. В новом проекте Вельцель поставил себе задачу исправить эти упущения благодаря использованию разработанной им кросскультурной шкалы измерения ценностей самовыражения, которая опирается на модель С. Шварца. Последняя включает 10 квазиуниверсальных ценностей как ключевых ориентиров индивидуального жизненного цикла: власть, достижения, гедонизм, самостимуляция, саморуководство, универсализм, благотворительность, традиция, конформизм, безопасность. По Шварцу, 8 из 10 перечисленных ценностей (названных им трансситуативными) образуют две базовые полярности, или два основных ценностных конфликта между: а) самоусилением и самотрансценденцией (власть, достижения / благотворительность, универсализм) и

б) консерватизмом и открытостью переменам (конформизм, безопасность / самоуправление, самостимуляция). Вельцель использовал ценностную дифференциацию Шварца, несколько изменив терминологию. Согласно его схеме, в первом случае 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 авторитета 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 высокоразвитых 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 [35, 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 при том, 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 [35, 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. Наиболее очевидной и устойчивой оказалась связь личностных ценностей свободы самовыражения с упрочением социального капитала и готовностью к просоциальным коллективным действиям, при том что обе тенденции напрямую зависели от среднего показателя распространности 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 и опосредовалась в первую очередь уровнем национального экономического развития. В высокоразвитых 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 социальной психологии (преимущественно той ее ветви, которая ориентирована на социологический, а не психологический подход к проблеме) позволяет сделать вывод о том, что его прочтение – в качестве социопсихологического феномена – обретает сегодня принципиально иное содержание. Понимание альтруизма социальной психологией XXI в. исключает его толкование как сугубо психологической характеристики – индивида, межличностных связей в малых группах, морального императива. В дискуссиях социальных психологов альтруизм все чаще присутствует в качестве существенного элемента социальных и даже макросоциальных процессов постмодерна, включая кросскультурные взаимодействия, умножение социального капитала, формирование новых механизмов социального сплочения и гуманитарных ценностей третьего тысячелетия.

Список литературы

1. Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология: Секреты поведения Homo sapiens. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2003. – 384 с.
2. 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.
3. 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.
4. Bandura A. Social learning theory. – N.Y.: General learning press, 1971. – 46 p.

5. 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.
6. 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.
7. 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.
8. 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.
9. Dawkins R. *The selfish gene*. – N.Y.: Oxford univ. press, 1976. – 384 p.
10. Drury J., Cocking Ch., Reicher S. Everyone for themselves? A comparative study of crowd solidarity among emergency survivors // *British j. of social psychology*. – Leicester, 2009. – Vol. 48, N 3. – P. 487–506.
11. Etzioni A. *The spirit of the community*. – N.Y.: Crown, 1993. – VIII, 323 p.
12. 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.
13. Green M.C., Brock T.C. The role of transportation in the persuasiveness of public narratives // *J. of personality a. social psychology*. – Wash., 2000. – Vol. 79, N 5. – P. 701–721.
14. 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.
15. 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.
16. 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.
17. Inglehart R. *Modernization and postmodernization: Cultural, economic and political change in 43 societies*. – Princeton (NJ): Princeton univ. press, 1997. – X, 453 p.
18. Inglehart R., Welzel C. *Modernization, cultural change and democracy*. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – X, 333 p.
19. 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.
20. Johnson E.J., Goldstein D. Do defaults save lives? // *Science*. – Wash., 2003. – Vol. 5649, N 302. – P. 1338–1339.
21. 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>

22. Mawson A.R. Understanding mass panic and other collective responses to threat and disaster // *Psychiatry*. – Oxford, 2005. – Vol. 68, N 2. – P. 95–113.
23. Moloney G., Walker I. Messiahs, pariahs and donors: The development of social representations of organ transplants // *J. for the theory of social behavior*. – Oxford, 2000. – Vol. 30, N 2. – P. 203–227.
24. Moloney G., Walker I. Talking about transplants: Social representations and the dialectic, dilemmatic nature of organ donation and transplantation // *British j. of social psychology*. – Oxford, 2002. – Vol. 41, N 2. – P. 299–330.
25. Morgan S., Movius L., Cody M. The power of narratives: The effect of entertainment television organ donation storylines on the attitudes, knowledge and behaviors of donors and nondonors // *J. of communication*. – Oxford, 2009. – Vol. 59, N 1. – P. 135–151.
26. Moscovici S. The history and actuality of social representations // *The psychology of the social* / Ed. by U. Flick. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1998. – P. 209–247.
27. 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.
28. Putnam R.D. Making democracy work: Civic traditions in modern Italy. – Princeton (NJ): Princeton univ. press, 1993. – XV, 258 p.
29. Roughgarden J. The genial gene: Deconstructing Darwinian selfishness. – Berkeley: Univ. of California press, 2009. – IX, 255 p.
30. 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.
31. Social categorization and intergroup behavior / Tajfel H., Billig M., Bundy R.P., Flament C. // *European j. of social psychology*. – Oxford, 1971. – Vol. 1, N 2. – P. 149–178.
32. 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.
33. Turner J.C. A self-categorization theory // *Rediscovering the social group: A self-categorization theory* / Ed. by J.C. Turner. – Oxford: Blackwell, 1987. – P. 42–67.
34. Turvey B.E., Petherick W. Forensic victimology: Examining violent crime victims in investigative and legal contexts. – Boston (MA): Elsevier, 2009. – XXXIV, 564 p.
35. 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.

О.А. Усачева

ВОЛОНТЕРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ¹

Феномен волонтерства в мире

Волонтерство рассматривается исследователями и практиками в качестве важнейшего фактора в формировании и обеспечении устойчивости гражданского общества. В современной западной социологии термин «волонтерство» (или «добровольчество») применяется для обозначения добровольного труда как деятельности, осуществляемой людьми на безвозмездной основе и направленной на достижение социально значимых целей [16]. В широком смысле слова волонтерством может считаться деятельность всех некоммерческих и общественных объединений, под которыми подразумеваются добровольные, самоуправляемые, некоммерческие формирования, созданные по инициативе граждан, объединившихся на основе общности интересов для реализации общих целей, указанных в уставе общественного объединения [6]. В узком смысле волонтерская деятельность связана с социальной работой (предоставлением социальных услуг), основанной на желании человека оказать помощь [9]². Специфика добровольческой деятельности проявляется и в ее нерегулярности; зачастую волонтерство имеет характер акций или экстренной помощи, хотя некоторые

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты», осуществляемого при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 11-06-00347 а).

² Информационно-методический журнал ViZ Образовательно-информационного центра в Российско-немецком доме в Москве.

направления деятельности обеспечивают волонтеров и постоянной занятостью.

Сегодня волонтерская деятельность принимает множество форм: от традиционной взаимопомощи в лагерях беженцев и пострадавших от различных катаклизмов до виртуальных форм помощи, включающих фандрайзинг и распространение информации. В добровольческой деятельности принимают участие различные социально-демографические группы. Существует множество оснований для классификации волонтерской деятельности: по цели или направлению (например, в сфере образования или здравоохранения, охраны природы и защиты животных, сохранения памятников культурного наследия и др.); по времени, которое люди уделяют волонтерству (постоянная или временная занятость, например на период конкретных акций); по «привязке» волонтерской деятельности к информационно-коммуникационным технологиям – офлайн или онлайн; по составу волонтерских сообществ (например, молодежное волонтерство или волонтерство пенсионеров, инклюзивное волонтерство, в котором участвуют недееспособные люди, и т.д.).

В целом можно выделить пять типов волонтерства [8]:

1) *традиционное волонтерство*, предполагающее участие добровольцев в работе местных некоммерческих организаций (НКО), непосредственно работающих с получателями помощи, в офисе или в качестве фандрайзера (*fundraiser*), т.е. человека, собирающего деньги на благотворительные нужды;

2) *стажировка или учебная практика*. Все больше студентов во всем мире предпочитают волонтерскую деятельность в рамках работы какой-либо НКО в качестве своей учебной практики, поскольку именно она помогает приобрести ценный опыт и полезные навыки. Кроме того, подобные стажировки могут проходить за границей. Существует множество агентств, предлагающих свою помощь при поиске необходимой волонтерской программы, но они, в свою очередь, могут брать плату за предоставляемые посреднические услуги;

3) *туристическое волонтерство (voluntourism)*, предоставляющее уникальную возможность увидеть новые места в качестве инсайдера, жить у местных жителей и в то же время помогать какой-то местной НКО. Существует множество вебсайтов, посвященных этому направлению волонтерства¹;

¹ См., например, вебсайт организации «Projects abroad»: <http://www.projects-abroad.org/>

4) *онлайн-волонтерство (online volunteering)*, ставшее возможным благодаря бурно развивающемуся Интернету. Географические границы перестали существовать для волонтеров, желающих помогать различным организациям в разных странах, не выходя из дома или офиса. Онлайн-проекты могут включать помощь с использованием социальных медиа, вебсайтов, содействие в разработке каких-то материалов, отслеживании информации, осуществление переводов на иностранные языки и т.д.¹;

5) и даже *микроволонтерство (micro-volunteering)* как развивающийся подвид онлайн-волонтерства, объединяющее малые дела множества людей для оказания большого влияния [13].

Примером микроволонтерства служат множественные репосты / ретвиты, т.е. копирование сообщения и «вывешивание» его у себя на «стене» для того, чтобы его видели «друзья» или «подписчики» страницы в социальной сети, а также пометка особыми значками («лайками») понравившихся сообщений. Критики микроволонтерства называют его «вялым активизмом» (*«slacktivism»*). Тем не менее миллионы малых актов благотворительности по всему миру в конечном счете позволяют внести значимый вклад в решение той или иной проблемы.

Бен Метьюс, руководитель Британского коммуникационного агентства для некоммерческого сектора «Bright one»², считает, что рост числа онлайн-платформ для микроволонтерства³ в ближайшем будущем позволит многим благотворительным организациям по всему миру извлечь выгоду из новых способов работы с волонтерами. В последние несколько лет в России мы также наблюдаем возросшую активность в сфере онлайн- и микроволонтерства, прежде всего, благодаря развитию таких социальных сетей, как Facebook и Vkontakte.

Все эти тренды развития западного волонтерского движения проявляются и в России, где добровольческое движение идет по

¹ См., например, портал онлайн-волонтерства ООН: <http://www.Onlinevolunteering.org>

² <http://brightone.org.uk>

³ Бен Метьюс отметил появление множества онлайн-платформ для микроволонтерства, например: «Have a go heroes», «Spots of time», «Do some good: Orange app» и «The DoNation» (спонсорская платформа для проведения экологических акций) и т.д. Часть из них, например «BrightWorks», с технологической точки зрения была создана как прямой ответ на потребности сообщества, которое занимается благотворительностью и которому необходима помощь в сфере PR, маркетинга и других коммуникационных практиках.

нарастающей. Более того, согласно рейтингу благотворительного фонда *Charities Aid Foundation*, опубликованному в декабре 2012 г., Россия занимает 8-е место в мире по числу волонтеров, и с каждым годом волонтерская активность граждан растет. Только в 2011 г. в нее были вовлечены 21 млн. россиян [20]. Но разница в том, что сегодня в России, в отличие от советских времен, волонтерство развивается в основном без вмешательства со стороны государства или же при партнерском взаимодействии государственного и волонтерского секторов в периоды экстренного реагирования на катастрофические вызовы. В «стабильные» периоды НКО и независимые опытные активисты устраивают курсы по обучению «новоиспеченных» волонтеров, организуются школы НКО [см., например: 4], а в мобилизационные периоды (например, во время и после социально-экологических катастроф) обучение волонтеров происходит уже на месте, и тогда в роли наставников могут выступать профессионалы, работающие в государственных структурах.

Косвенно в качестве государственного вмешательства можно рассматривать учет трудового стажа при работе волонтером по контракту, а также признание волонтерского опыта в качестве показателя, позволяющего отдать предпочтение его обладателю при приеме на работу или в образовательные учреждения. На Западе [см., например: 7] этот опыт учитывается, в России – до сих пор нет. Существует даже так называемая *сигнальная теория* (*signaling theory*), предполагающая, что одной из мотиваций граждан при вовлечении в волонтерскую работу является улучшение своего резюме. То есть участие в волонтерской деятельности рассматривается как значимый позитивный индикатор на рынке труда. Эта теория была подтверждена в сравнительном исследовании среди студентов шести стран (Бельгии, Канады, Китая, США, Финляндии и Японии), представляющих разные институциональные контексты (выборка исследования составила 5794 студента) [17].

В западной социологии существует *теория социальных предпосылок* (*social origins theory*), развитая Саламоном и Анхайером [15] и основанная на идее «миров капитализма благоденствия» Эспинга-Андерсона [11]. В соответствии с этой теорией существует четыре прототипа «некоммерческих режимов» (*non-profit regimes*), которые влияют на возникновение мотивации к вовлечению в волонтерскую деятельность. Основное утверждение сторонников этой теории состоит в том, что *чем больше вовлеченность государства в сферу оказания социально значимых услуг, тем менее вероятно, что мотивация волонтеров будет альтруистичной по своей сути.*

Согласно этой теории, выделяются четыре режима – либеральный, социал-демократический, корпоративистский (*corporatist*) и этатистский (*statist*), – которым соответствуют разные уровни государственных расходов на социальное обеспечение и размеры некоммерческого сектора. В зависимости от того, какой в стране режим, НКО с большей или меньшей вероятностью будут предоставлять услуги, имеющие инструментальную ценность для общества, или услуги, которые актуализируют такие общественные ценности, как охрана культурного наследия или окружающей природной среды.

Либеральная модель предполагает режим низких государственных затрат на услуги социального обеспечения и наличие довольно крупного некоммерческого сектора, в основном занятого предоставлением услуг. Социал-демократическая модель, напротив, предполагает существенные государственные затраты на социальное обеспечение и ограниченную роль некоммерческого сектора в предоставлении услуг, но при этом большие возможности для выражения политических и социальных интересов. Корпоративистская и этатистская модели характеризуются сильной позицией государства. При этом первая из них характеризуется партнерскими отношениями государства и некоммерческого сектора, а вторая – главенствующей ролью государства в проведении социальной политики. Соответственно, от специфики функционирующей в той или иной стране модели зависят размер волонтерского сектора и преобладающие у волонтеров мотивации.

Мотивация к участию в волонтерской деятельности

Значительный интерес к мотивации вступления в волонтерскую деятельность проявляют западные социологи и психологи [19]. Утвердилось представление, что эта мотивация состоит из комплекса альтруистических и эгоистических элементов [10], а ее сила зависит от определенных демографических факторов [см., например: 14]. Так, например, Гиллесли и Кинг обнаружили, что люди старшего возраста уделяют свое время волонтерской деятельности, исходя преимущественно из альтруистических мотивов, таких как «помощь другим» и «вклад в общее дело», тогда как мотивация молодых людей заключается в желании приобрести новый опыт и навыки [12].

Исследователи выделяют более десятка мотивов волонтерства, например: включение опыта волонтерства в резюме в качестве

дополнительного образования или опыта работы (заявки на работу); волонтерство как первый шаг в сторону устройства на оплачиваемое рабочее место; новые контакты, которые могут помочь дальнейшей карьере; осознание важности помощи другим людям; возможность узнать больше о происходящей ситуации; открытие новых перспектив; приобретение новых друзей; наличие друзей-волонтеров; влияние ближнего окружения; облегчение чувства вины; бегство от собственных проблем и т.д. [17]. И как уже было отмечено выше, все эти мотивации можно условно разделить на три типа:

- 1) ценность волонтерства как фактора, улучшающего резюме и способствующего карьерному росту;
- 2) ценность волонтерства как альтруистического акта оказания помощи другим;
- 3) совокупность двух предыдущих мотиваций.

Некоторые исследования, проведенные в России, свидетельствуют о том, что в большинстве случаев все-таки преобладают альтруистические ценности [см., например: 3] или же условно-«эгоистические». В последнем случае речь идет о личном интересе приобрести новые навыки и связи, но не для более успешного трудоустройства, а для создания более комфортных условий жизни – например, изменения своей коммуникационной среды, включенности в солидарное сообщество единомышленников, основанного на единстве интересов.

Российский опыт волонтерства на примерах сообществ экстренного реагирования и добровольцев-зоозащитников

Приведенные выше западные классификации и объяснительные модели можно применить и к изучению российского волонтерского движения, но адаптируя их с учетом местной специфики, заключающейся в особом социально-политическом контексте функционирования некоммерческого или добровольческого сектора. Хотя в целом уровень благотворительности в России не очень высок, волонтерское движение активно развивается в последние годы. Мы рассмотрим основные тренды и специфику развития волонтерского движения на примерах добровольческих сообществ экстренного реагирования, возникших в период пожаров 2010 г. и продолжающих свою деятельность до сих пор, а также на примере сообщества волонтеров-зоозащитников, работающих с бездомными животными. Эти примеры, на наш взгляд, могут наиболее ярко

проиллюстрировать деятельность формально автономных, но открытых для новых членов и сотрудничества с акторами некоммерческого и государственного секторов солидарных сообществ.

Пожары 2010 г. «вызвали беспрецедентную для современной России волну гражданской активности... со столь массовой, независимой от государства, добровольной, благотворительной, гуманитарной деятельностью граждан Россия еще не сталкивалась» [1]. Через два года, в июле 2012 г., наводнение в Краснодарском крае стимулировало аналогичную мобилизацию граждан, уже имеющих непосредственный или опосредованный опыт экстренного реагирования [18]. С тех пор не прекращается поток информации о возникновении новых волонтерских групп, и не только в области экстренного реагирования. Так, добровольцы, оказывающие помощь бездомным животным, отмечают, что рост числа волонтеров стал сильно замечен и в их среде именно в последние пару лет, но не связывают это напрямую с полученным опытом гражданской активности в период катастроф, а скорее в целом с ростом информированности и образованности населения: *«Я думаю, это связано с общим образованием общества. И люди обычно относятся к бездомным животным плохо потому, что они много чего не знают. А сейчас стало больше появляться информации на эту тему, больше статей и больше, соответственно, в социальных сетях информации о том, что вообще происходит у нас в стране.*

Люди не знали, что есть такое количество волонтеров, которые помогают. Мне звонят люди, раньше они очень часто спрашивали: “А вы организация? Вам кто-то помогает? Вас кто-то финансирует?”. Сейчас нет. Сейчас уже знают, что есть люди, которые занимаются волонтерством. <...> Это все на добровольных началах, без всяких организаций, без фондов – без ничего» [из интервью с Т., волонтером-зоозащитницей]¹.

Сегодня можно сделать уверенный вывод об очевидном росте волонтерского движения и о том, что этому росту способствует возросшая информированность населения. Значимым является осознание людьми, вступающими на путь добровольчества, что они не останутся в одиночестве или изоляции. В последнее время возникает все больше инициатив, начатых гражданами, не состоящими ни в каких организациях. Волонтерские сообщества возникают и эффективно работают для решения конкретных проблем,

¹ Здесь и далее приводятся выдержки из интервью автора с активистами волонтерских сообществ. Интервью проводились в 2011–2013 гг.

не будучи формально объединены рамками какой-то конкретной зарегистрированной некоммерческой организации. Такие сообщества взаимодействуют на основе личных договоренностей, общих интересов и чувства солидарности, поскольку эти группы являются группами единомышленников, получающих удовлетворение от совместной работы на благо общего дела: *«Мне греет душу, что я вложила свои 5 копеек в это большое дело устройства животных»* [из интервью с А., волонтером-зоозащитницей].

Для описания связей и взаимодействий между индивидами, участвующими в волонтерской деятельности, ученые используют концепцию социального капитала, полагая, что именно внутри волонтерских сетей вырабатывается этот необходимый для эффективного функционирования гражданского общества ресурс. Результаты некоторых исследований указывают на то, что общества, богатые социальным капиталом, характеризуются более низким уровнем преступности, межэтнических конфликтов и более высоким уровнем экономического роста: как показали исследования в Европе в начале 2000-х годов, 1 долл., инвестируемый в волонтерство, возвращает 8 [16]. Поскольку этот капитал необходим при построении сильного и активного общества, он может быть максимизирован в условиях здорового и достаточно обеспеченного ресурсами некоммерческого сектора, не заменяющего полностью предоставляемые государством услуги, но являющегося его существенным дополнением: *«Государство не должно иметь никакого отношения к волонтерам. Это свободные люди, которые никому ничего не должны и ни от кого не зависят, кроме своей совести и тех людей, которым они помогают. Волонтеры залатывают за государством огромное количество дыр, которые оно само не может залатать»* [Митя Алешковский, проект «Нужна помощь»] [5].

В этом смысле волонтерские сообщества являют собой идеальный пример сообщества, богатого социальным капиталом и базирующегося на чувстве солидарности и коллективной идентичности. Данный вид деятельности позволяет извлекать пользу не только благоприобретателям, но и тем, кто оказывает помощь, т.е. самим волонтерам. Это касается всех групп волонтеров, но особенно стоит отметить группы недееспособных людей, принимающих участие в добровольческих акциях и проектах.

Показателен случай участия девушки Натальи – координатора волонтерских групп в период пожаров в Центральной России летом 2010 г., прикованной к постели из-за тяжелой болезни. Она стала модератором «Сообщества добровольцев чрезвычайного

реагирования»¹ и таким образом из своего дома оказывала посильную помощь волонтерам, действующим на местах. Показательно, что онлайн-волонтерством Наталья начала заниматься еще за несколько лет до пожаров: *«Через год лежания я поняла: надо что-то делать, не ждать, а действовать. Стала искать пути. Подарила фотографии дому престарелых. <...> Потом появилось сообщество “Милосердие” в “Одноклассниках” и сообщество “Благотворительность”. И закрутилось. Я стала размещать информацию о больных детях на разных сайтах, в ЖЖ, среди знакомых. Создавала сайты для сбора денег на конкретного ребенка и их вела – я лежу, мне тяжело говорить по телефону, но в Интернете от меня очевидная польза. А потом стала помогать благотворительному фонду “Росспас”, сообществу “Все вместе”, фонду помощи “Живой”. Тоже информационной поддержкой. Хочется быть полезной»* [2].

Этот тип волонтерства называется инклюзивным и помогает людям, оказавшимся недееспособными, интегрироваться в сообщество.

Добровольческий сектор, не богатый финансовыми и материальными ресурсами, отличается тем, что в нем ценен вклад каждого человека, приближающий успех общего дела: *«...все важны люди в этой теме»* [из интервью с Н.П., волонтером-зоозащитницей]; *«на пожаре действительно ценны каждые рабочие руки»* [Анна Баскакова, координатор сообщества «Стихийные добровольцы»].

Что касается социально-демографических показателей состава волонтеров, то они зависят от направления деятельности. На пожарах в Центральной России и на Кубани в г. Крымске после наводнения было много добровольцев обоих полов, но в основном более молодого возраста, 20–35 лет. В менее экстремальных условиях в волонтерском сообществе, как правило, преобладают женщины (опять же в пример приведем сообщество зоозащитников): *«начиная от 22-23-25-летних девушек молодых и заканчивая женщинами пенсионного возраста, у которых уже внуки», «мужчин*

¹ «Сообщество добровольцев чрезвычайного реагирования» – блог в Живом Журнале, изначально созданный для оказания помощи пострадавшим от пожаров и тем, кто боролся с лесными и торфяными пожарами в 2010 г., но после переросшим в сообщество добровольцев быстрого реагирования в чрезвычайных ситуациях; с тех пор непрерывно функционирует благодаря работе модераторов, в число которых входит и Наталья. См.: <http://pozar-ru.livejournal.com>

меньше, конечно, но они есть» [из интервью с Н.П., волонтером-зоозащитницей]. Такое распределение связывается не с меньшей профессиональной занятостью женщин и наличием у них большого количества свободного времени, а с психологической предрасположенностью их к заботе и оказанию помощи нуждающимся: «...у нас же врачей-женщин тоже больше, чем врачей-мужчин. Соответственно, люди, которые занимаются, например, помощью престарелым, тоже в большинстве своем это женщины, а не мужчины. Это общая тенденция» [из интервью с Т., волонтером-зоозащитником]. Материальное состояние, по мнению волонтеров, не играет большой роли в мотивации включения в добровольческую деятельность: «От материального положения тоже совершенно никак не зависит. Человек хочет помогать, хочет заниматься – он это делает». Так, например, в приюты для животных приезжают люди с разным достатком, чтобы помочь нуждающимся в этом животным: «...во второй половине дня люди подъезжают на дорогах хороших машинах, выходят из машин в грязных сапогах, в грязных растянутых штанах, идут с контейнерами или пакетами еды, им на поводке выводят собак, и они с ними идут гулять в лес. <...> Иногда волонтеры просто приходят и убирают за животными, разговаривают с ними, некоторые их лечат на свои деньги» [из интервью с ветеринаром К.Т., работающим в приюте для животных].

Выяснилось также, что прошлый опыт волонтерства, даже не самый удачный, стимулирует к включению в новые направления добровольческой деятельности: *«Когда-то у меня и моей подруги, которая тоже занимается плотно помощью животным, были попытки помогать детским домам, но, как выяснилось, мы им не нужны, и поэтому мы включились плотно именно к животным, к детям уже мы не поехали. Но я знаю еще нескольких людей, которые занимаются помощью и детям и животным» [из интервью с Т., волонтером-зоозащитницей].*

Вход в сообщество волонтеров кардинально меняет жизнь человека, включая его круг общения, сферу занятости и самоидентификацию. На вопрос, как поменялся круг общения после вовлечения в добровольческую деятельность, чаще всего волонтеры отвечают, что их связи изменились радикально. Например, круг общения просто расширяется: *«Люди, которые были связаны со мной чисто по работе, остались моими знакомыми, моими друзьями и т.д. Я могу к ним обращаться, у нас не испортились отношения, все хорошо, связь с ними поддерживаю по необходимости.*

Но у меня очень много появилось друзей-зоозащитников. И сейчас лучшие мои друзья – это те люди, с которыми мы вместе, скажем так, работаем в этой сфере» [из интервью с одной из зоозащитниц]. В другом случае круг общения полностью заменяется новым: *«К сожалению, пришлось друзей поменять, когда я вошла в эту тему. Из тех друзей, которые были у меня ранее, практически никто не понял, и они отвалились от меня. А может быть, я от них. И на их место пришло очень много друзей новых и лучших, на мой взгляд, с которыми мы просто понимаем друг друга с полуслова. И что за друзья у меня были до этого, это и не друзья даже были. <...> Сейчас я обрела очень много новых людей, очень интересных. Какие умные люди в нашей теме! Они в основном все с высшим образованием. У меня самой высшее образование, юридическое, хотя работа, в общем-то, грязная...»* [из интервью с Н.П., волонтером-зоозащитницей].

Есть еще одна причина сплоченности сообщества волонтеров, работающих с бездомными животными, – это неоднозначное отношение общества к их деятельности: *«На самом деле все стараются особенно журналистов близко к себе не подпускать. Опять же, чтобы не быть узванными. У каждого свои ники, люди скрывают это занятие, они не хотят быть узванными, потому что общество пока не принимает таких людей. <...> Поэтому мы сидим в своем кругу. Я думала, что он узкий будет, а он достаточно широк. И мне достаточно и общения, и самореализации на нашем форуме»* [из интервью с Н.П., волонтером-зоозащитницей]. Все чаще в рассказах волонтеров затрагивается тема онлайн-общения, ведь именно Интернет в последние годы стал той информационной площадкой, которая объединяет отдельных активистов в сообщества или же, наоборот, раскрывает активистский потенциал в индивидах, ранее не принимавших участие в волонтерской деятельности.

Для того чтобы закрепиться в волонтерском сообществе, добровольцам также очень важна поддержка ближнего круга: *«Муж сначала как-то не понимал вообще всего этого, а потом через некоторое время как-то втянулся сам и помогает по мере сил, возможностей»* [из интервью с волонтером Т.].

Перечисленные выше позитивные изменения в жизни волонтеров (включенность в солидарное сообщество, удовлетворение от своей деятельности и т.д.) тем не менее сопрягаются и с тяжелой психологической нагрузкой. Речь идет об особом опыте, который невозможно получить в немобилизационный, спокойный период и

который объединяет волонтеров экстренного реагирования, проявивших себя на пожарах в 2010 г. и в Крыму после наводнения в июле 2012 г. В своих публичных дневниках в Интернете некоторые волонтеры отмечали возникновение так называемого «афганского синдрома». Он проявляется в том, что, возвращаясь к обычной жизни, люди, побывавшие в зоне ЧС, начинают чувствовать себя некомфортно, ценности мирной жизни теряют для них свою значимость.

Изменения в мировоззрении, так или иначе, происходят у всех, кто вступает на путь добровольчества: «*[Приход в волонтерство] очень изменил мою жизнь. Во-первых, я ушла с ненавистной работы, она просто меня убивала. А мне нужна какая-то свобода. Зато сейчас я на своем месте*» [из интервью с Н.П., волонтером-зоозащитницей].

Выводы

Представленный выше анализ позволяет выявить основные типы, направления и основные тенденции развития волонтерства в России – стране, где далеко не всегда удается справиться с социальными, экологическими и техногенными вызовами исключительно силами государства. Когда государственная машина по ряду причин не справляется с возникающими в обществе проблемами, появляются добровольческие сообщества, принимающие на себя часть бремени, связанного с решением этих проблем. Добровольческие сообщества не всегда имеют формально закрепленную структуру и относятся к какой-либо организации. Такие сообщества действуют исключительно на основе межличностных договоренностей, они спаяны чувством солидарности их активистов, объединенных решением общей задачи.

Список литературы

1. Аверкиев И., Бедерсон В., Першакова Е. Люди на пожарах: Общественное участие в борьбе с пожарами и их последствиями летом 2010 г.: Гражданские смыслы и результаты / Пермская гражданская палата. – Октябрь–декабрь 2010. – Режим доступа: <http://www.pgpalata.ru/actual/0023>
2. Вороницына Н., Павлова О. Когда я встану // Cosmopolitan. – 02.03.2010. – Режим доступа: http://www.cosmo.ru/your_career/psihologia/832469/

3. Кудринская Л.А. Добровольческий труд: Сущность, функции, специфика // СоцИс. – М., 2006. – № 5. – С. 15–22.
4. Нужны добровольцы для обучения тушению пожаров. – 11.08.2010. – Режим доступа: <http://www.greenpeace.org/russia/ru/news/2010/September/4897470/>
5. Сергеев Г., Ищенко М. Достучаться до небес // Большой город. – 15.01.2013. – Режим доступа: http://bg.ru/society/na_pozhare_nikomu_net_dela_do_reestrov-16382/?Chapter=5#menu
6. ФЗ от 19.05.1995 № 82-ФЗ «Об общественных объединениях» (принят ГД СФ РФ 23.07.2008).
7. Шлихтер А.А. Некоммерческие организации и добровольческий труд в США // Труд за рубежом. – М., 2000. – № 4. – С. 39–54.
8. 5 different types of volunteering activities. – Mode of access: <http://www.volunteerweekly.org/types-of-volunteering-activities/>
9. Biz-Bote. – М., 2011. – N 4. – 32 с.
10. Cnaan R.A., Goldberg-Glen R.S. Measuring motivation to volunteer in human services // J. of applied behavioral sciences. – L., 1991. – Vol. 27, N 3. – P. 269–284.
11. Esping-Andersen G. The three worlds of welfare capitalism. – Cambridge: Polity, 1990. – XI, 248 p.
12. Gillespie D., King, A.E. Demographic understanding of volunteerism // J. of sociology a. social welfare. – Kalamazoo (MI), 1985. – Vol. 12, N 4. – P. 798–816.
13. Matthews B. The rise of micro-volunteering // The Guardian. – 06.07.2011. – Mode of access: <http://www.theguardian.com/voluntary-sector-network/2011/jul/06/micro-volunteering-charities-people>
14. Okun M.A., Schultz A. Age and motives for volunteering: Testing hypotheses derived from socio-emotional selectivity theory // Psychology a. aging. – Wash., 2003. – Vol. 18, N 2. – P. 231–239.
15. Salamon L.M., Anheier H.K. Social origins of civil society: Explaining the non-profit sector cross-nationally // Voluntas. – N.Y., 1998. – Vol. 9, N 3. – P. 213–248.
16. Smith J.D. Volunteering, capital of the future? // The Courier UNESCO. – P., 2001. – June. – P. 20–21.
17. Social and cultural origins of motivations to volunteer: A comparison of university students in six countries / Hustinx L., Handy F., Cnaan R.A., Brudney J.L., Pessi A.B., Yamauchi N. // International sociology. – L., 2010. – Vol. 25, N 3. – P. 349–382.
18. Usacheva O. Urban social movements under disaster conditions (the case of Krymsk) // Russian sociology in the period of crisis, critique and changes: Papers of Russian sociologists for the 11th ESA conference «Crisis, critique and changes», Turin, 28–31 August 2013 / Ed. by V.A. Mansurov. – Moscow: RSS, 2013. – P. 480–488.
19. Wilson J. Volunteering // Annual rev. of sociology. – Palo Alto (CA), 2000. – Vol. 26. – P. 215–240.
20. World giving index 2012: A global view of giving trends. – Kings Hill: CAF, 2012. – 84 p. – Mode of access: <https://www.cafonline.org/PDF/WorldGivingIndex2012 WEB.pdf>

РЕФЕРАТЫ

Штайнер Ф.

АЛЬТРУИЗМ, ЭГОИЗМ И ИНДИВИДУАЛИЗМ В ДЮРКГЕЙМОВСКОЙ ШКОЛЕ

Реф. ст.: STEINER Ph. Altruisme, égoïsme et individualisme dans l'Ecole durkheimienne // Archives européennes de sociologie. – Cambridge, 2009. – Т. 50, N 1. – Р. 35–59.

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» [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: с. 38], а заинтересованность отныне рассматривается как угроза социальным связям, ассоциируется с эгоизмом, прогрессирующим в обще-

стве, и разъединяет промышленников. То есть для Сен-Симона и Конта эгоизм как принцип поведения не способен 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 значение в человеческой деятельности придается аффективному. Роль же эгоизма состоит в том, что он «позволяет индивиду стать автономным и поставить свои собственные цели» [с. 39]. В работе «Система позитивной политики»¹ 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 заключение 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»³. Дюркгейм не соглашается с идеей об альтруизме как высшей форме морали, исторически более поздней по сравнению с эгоизмом. Отвергая мысль о том, что общество созда-

¹ Comte A. *Système de politique positive*: En 4 vol. – 5-e éd. – P.: Au siège de la société positiviste, 1929.

² Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. – М.: Наука, 1991.

³ Спенсер Г. *Научные основания нравственности: Данные науки о нравственности*. – М.: ЛКИ, 2008.

ется 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: 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: с. 42], так как экономическая активность в современном обществе не достаточно 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 интерес. И в этом плане позиция социологии направлена в противоположном направлении, чем политэкономия. 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» [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: с. 45].

Следующей работой Дюркгейма, в которой более явно рассматривается вопрос эгоизма – альтруизма, является «Самоубийство»¹. Эта тема проявляется не только в выделении в качестве

¹ Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. – М.: Мысль, 1994.

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» [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»¹ 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 «Очерк о природе и функции жертвоприношения», написанном им совместно с А. Юбером (1899)², 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)³ отмечается и «добровольный, внешне свободный и бескорыстный, и тем не менее вынужденный и заинтересованный характер этих подношений» [цит. по: с. 53]. В заключение 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: 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» [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, ко-

¹ Bouglé C. Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. – P.: Colin, 1922.

² Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 9–106.

³ 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.

торая представляет собой социальный товарообмен, отличный от рыночного товарообмена» [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, – «вырисовываются контуры целого континента практик внутри социального товарообмена, континента, в отношении которого политэкономия бессильна...» [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: 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.

Е.Л. Ушкова

Комтер А.
ЭВОЛЮЦИОННЫЕ ОСНОВЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ВЕЛИКОДУШИЯ

Реф. ст.: KOMTER A. The evolutionary origins of human generosity // International sociology. – Cardiff, 2010. – Vol. 25, N 3. – P. 443–464.

Аафке Комтер (Университетский колледж г. Утрехта, Нидерланды) анализирует в терминах социальных наук вопрос о том, как альтруизм и эгоизм в человеческом поведении формируют великодушие, или щедрость¹, а также – каким образом могут помочь в понимании этого феномена данные из других областей знания (в частности, биологии). Автор констатирует, что происхождение великодушия исследуется сегодня в контексте биологических, психологических, антропологических и социологических данных. Такие понятия, как кровнородственный альтруизм, взаимный альтруизм, «сильная» взаимность, культурные нормы и генно-культурная коэволюция, утвердились в качестве базовых для объяснения эволюции человеческой кооперации. Эмпирические исследования свидетельствуют об избирательности великодушия, поскольку кровные родственники вознаграждаются больше и прежде других, а также демонстрируют действие более широкого принципа («чем

¹ Термин «generosity» можно перевести и как великодушие, и как щедрость. Мы предпочитаем «великодушие», поскольку автор рассуждает о разной степени взаимности в процессе дарообмена. Великодушие может включать щедрость в материальном и нематериальном смысле, а также культурные феномены, например христианское прощение. В некоторых фрагментах текста реферата слова «великодушие» и «щедрость» можно рассматривать как взаимозаменяемые. В пользу перевода данного слова как «великодушие» отчасти говорит и используемый автором термин «альтруизм». – *Прим. реф.*

больше отдаешь, тем больше получаешь»), который как раз и указывает, по мнению автора, на эволюционное происхождение великодушия [с. 443].

Великодушие Комтер определяет как благотворительный акт, который может быть направлен на других людей, отдельное сообщество и общество в целом. Существенная часть научной литературы, посвященной человеческому великодушию, касается практик дарения¹. Автор особо отмечает позитивно-моральное прочтение великодушия М. Моссом, который описывал дарение как сложное сочетание эгоистических индивидуальных интересов и великодушия. Тем не менее современные исследователи, изучающие этот феномен, оспаривают идеи Мосса, в особенности его тезис о том, что человеческое великодушие может служить тем или иным индивидуальным интересам. Дар является великодушным, только если он не «испорчен» ожиданием взаимности². А. Кайе и Ж. Годбу акцентируют альтруистические и социально полезные аспекты дара и утверждают, что расчет и взаимность не являются его главными характеристиками³. Согласно новейшим исследованиям биологов, великодушие проявляют не только люди, это явление можно наблюдать и среди животных, как высших, так и низших, причем не только между особями, состоящими в кровном родстве. Цель реферируемой статьи состоит в том, чтобы понять, почему великодушие и эгоистический интерес не исключают друг друга, а также ответить на вопрос, можно ли инкорпорировать данный факт в современную социальную теорию. Таким образом, автор предполагает исследовать генезис человеческого великодушия путем комбинации идей из биологии, психологии, антропологии и социологии [с. 444].

Эволюционной теории давно известен следующий парадокс: если естественный отбор по своей природе является эгоистическим, как можно объяснить альтруизм и кооперацию среди животных и людей? Хотя Ч. Дарвин предлагал разные решения проблемы альтруизма, теория эволюции в целом долгое время оставляла без объяснения феномен кооперации. С начала 1970-х годов в рамках эволюционной теории получили развитие две трактовки альтру-

¹ См. обзор этой литературы: Komter A. Social solidarity and the gift. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2005.

² См.: Derrida J. Donner le temps. – P.: Galilée, 1991. – Т. 1: La fausse monnaie.

³ См.: Caillé A. Anthropologie du don: Le tiers paradigme. – P.: Desclée de Brouwer, 2000; Godbout J.L'Esprit du don. – P.: La Découverte, 1992.

изма – генетическая (кровнородственная) и реципрокная (взаимная). Первая из них показала, что бескорыстная помощь родственникам обусловлена распространением собственных генов индивида, что, как предполагалось, увеличивает шансы на выживание вида в целом; вторая позволила объяснить возможность возникновения альтруистического поведения в среде генетически не связанных индивидов того же вида и даже представителей разных видов. В это же время были проведены эмпирические исследования, вдохновленные *теорией игр*, где проверялись гипотезы, связанные с альтруизмом. Главным здесь был вопрос о том, каким образом при взаимодействии генетически не связанных особей склонность к кооперативному поведению распространилась и утвердилась в человеческих группах [с. 445].

Реципрокный альтруизм подразумевает *прямую и непрямую взаимность*. Прямая взаимность существует в повторяющихся взаимодействиях, когда один индивид непосредственно вознаграждает другого, т.е. поведение индивида зависит от того, что делает для него его *vis-a-vis*. Непрямая взаимность возникает в повторяющихся взаимодействиях внутри группы; поведение индивида здесь зависит от того, что он делает для других. Р. Аксельрод и У. Гамильтон использовали «дилемму заключенного»¹ и компьютерные игры, чтобы продемонстрировать, как из первоначально асоциального состояния возникает кооперация и как она поддер-

¹ Дилеммой заключенного обычно называют игру в социологическом смысле слова, суть которой состоит в следующем: два сообщника арестованы и сидят в отдельных камерах. Улик у следователя нет, и он делает каждому из подозреваемых предложение: «Дай показания на своего сообщника, и я отпущу тебя на свободу, а ему придется сидеть 10 лет». Следователь ставит и другие условия: если оба молчат, он все равно обеспечит им срок, но небольшой, а если оба дадут друг на друга показания, то каждый сядет на 5 лет. У арестованных есть ночь на размышление, каждый должен сделать свой выбор, не зная, как поступит сообщник. Рассуждая *исключительно рационально*, т.е. невзирая на моральные нормы и обязательства, участники игры пытаются действовать в эгоистических интересах, но приходят к иррациональному результату. По крайней мере, один из них сядет, а возможно, и оба, в то время как они могли бы отделаться шуточным сроком, *если бы были уверены, что сообщник промолчит*. Дилемма «молчать – давать показания» разрешается в пользу дачи показаний, хотя с точки зрения *коллективного интереса* это решение не является оптимальным. Название «дилемма заключенного» (prisoner's dilemma) дал этой игре А. Такер, сформулировав ее как выбор, который делают арестованные. Она описывает выбор *между солидарностью с другими людьми и личными интересами*. Данная игра представляет интерес для всех социальных и некоторых естественных наук (биологии и этологии). – *Прим. реф.*

живается¹. Принцип «око за око», или ответ на действия другого игрока идентичным способом, подтверждает себя в качестве надежной эволюционной стратегии, которая постепенно замещает все прочие. Более того, если взаимодействия между несвязанными индивидами возобновляются, эта стратегия закрепляется. Таким образом, кооперация, основанная на взаимности, запускается в преимущественно некооперативном мире, разрастается и воспроизводится [с. 446].

Дилемма заключенного, как правило, предполагает матрицу из двух игроков, однако если в игре участвуют несколько человек, решения игроков не всегда ведут к кооперативному поведению. Прямая взаимность предполагает эволюцию великодушия в диадах или в малых группах, поэтому тот факт, что человеческие существа могут осуществлять кооперацию в больших группах, нуждается в объяснении. М. Новак и К. Зигмунд воссоздали и проанализировали игровые ситуации, необходимые для понимания эволюции не прямой взаимности. Они сделали вывод, что индивиды достигают более высокого статуса в группе, если помогают другим. Отсюда возникает не прямая взаимность, поскольку другие члены группы выстраивают свои будущие действия, принимая во внимание эту информацию. Таким образом, социальный статус делает возможной кооперацию в больших группах². Экспериментальные психологические исследования роли «конкурентного альтруизма» (competitive altruism) демонстрируют сходные результаты: когда вознаграждения являются публичными, люди становятся более альтруистичными³. Конкурентный (публичный) альтруизм может объяснить кооперацию в больших группах, так как сигнализирует о том, что люди являются потенциально выгодными партнерами для обмена. Конкурентный альтруизм встречается в человеческих обществах, однако не все индивиды склоны к кооперации в равной степени; эксперименты свидетельствуют о существовании разных типов взаимности: некоторые люди склонны к кооперации, другие проявляют большую склонность к конкуренции или независимости.

¹ Axelrod R., Hamilton W.D. The evolution of cooperation // Science. – Wash., 1981. – Vol. 4489, N 211. – P. 1390–1396.

² Nowak M.A., Sigmund K. Evolution of indirect reciprocity by image scoring // Nature. – L., 1998. – Vol. 6685, N 393. – P. 573–577.

³ Hardy C., Van Vugt M. Nice guys finish first: The competitive altruism hypothesis // Personality a. social psychology bull. – L., 2006. – Vol. 32, N 10. – P. 1402–1413.

Но при этом история взаимодействий имеет существенное влияние на решение о том, следует либо не следует вознаграждать партнера, поэтому непрямая взаимность – это одно из главных эволюционных понятий для объяснения великодушного поведения в малых группах. Хотя великодушные игроки могут не осознавать эгоистических стратегических аспектов своего поведения, великодушие в непрямой взаимности возникает в тех случаях, когда оно сулит выгоду в долгосрочной перспективе. Следовательно, позитивная репутация помогает получить вознаграждение. Дарение окупается в долгосрочной перспективе, поскольку люди в своих действиях принимают во внимание социальный статус. Отсюда дарение может рассматриваться скорее как вложение в свое собственное будущее, чем как реальный альтруистический акт [с. 447–448].

Понятия кровнородственного альтруизма и прямой и непрямой взаимности позволяет понять кооперацию в семье и среди друзей, но кооперация в больших группах анонимных индивидов требует других типов объяснения. И. Фер и его коллеги показали, что человеческая кооперация может включать «сильную взаимность»¹, которая представляет собой комбинацию альтруистического вознаграждения (за кооперативное поведение) и альтруистического наказания (санкций за некооперативное поведение). Взаимные альтруисты вознаграждают и наказывают, только если это соответствует их эгоистическому интересу, «сильные взаимные действия» осуществляются и в том случае, когда вознаграждение не предполагается. Исследователи показали, что индивиды, имеющие сильные взаимные ожидания, увеличивают вознаграждение и наказание, если взаимодействия повторяются или на карту поставлена их репутация. Комтер полагает, что в данном случае поведение индивидов мотивируется комбинацией альтруистических и эгоистических интересов. Альтруистические мотивы склоняют их к кооперации и наказанию в разовых взаимодействиях, эгоистические – к увеличению вознаграждения и наказания во взаимодействиях повторяющихся. К тому же сильная взаимность может объяснить кооперацию в больших группах через отбор способствующих этому процессу культурных норм. Как показывают исследования, эволюция сильной взаимности построена на отборе

¹ Fehr E., Fischbacher U. The nature of human altruism // *Nature*. – L., 2003. – Vol. 6960, N 425. – P. 785–792; Fehr E., Gächter S. Altruistic punishment in humans // *Nature*. – L., 2002. – Vol. 6868, N 415. – P. 137–140.

групп¹, т.е. альтруистическое наказание и альтруистическая кооперация поддерживаются в анонимных взаимодействиях, открывая возможности культурной эволюции кооперативного поведения в больших группах. На основе экспериментального и теоретического исследования (теория игр) ученые пришли к выводу, что культурные факторы оказывают значительное влияние на человеческий альтруизм. Одним из них служит «конформистская трансмиссия» (conformist transmission), или стратегия социального научения. Данная стратегия в конечном итоге ведет к групповому культурному отбору, т.е. к отбору норм, выгодных для группы, таких как сильная взаимность². Теория игр часто подвергалась критике за крайне абстрактный характер экспериментальных игр и за то, что игроки не имели информации о широком контексте игры. По мнению автора, пришло время перейти от экспериментальной перспективы к рассмотрению реальных жизненных обстоятельств; настало время выяснить, в каких условиях реальные люди, имеющие разные мотивы и цели, проявляют великодушие и в какой мере их поведение совпадает с поведением игроков [с. 449].

Эмпирические исследования Ф. де Ваала продемонстрировали, что взаимность и представления о морали, эмпатии и великодушии существуют среди шимпанзе. Шимпанзе способны, к примеру, поделиться пищей с голодным сородичем, обладают способностью удерживать в памяти то, что получают и отдают, используют своего рода «моральную книгу»: если ты не отвечаешь на помощь, ты не получишь помощи в будущем. Среди них встречается и «негативная» взаимность: шимпанзе имеют склонность к мести³. Взаимный альтруизм среди шимпанзе – это сложный механизм, основанный на памяти и включающий эмоции и психологические состояния (в частности, он зависит от уровня доверия). Но насколько поведение шимпанзе типично для человека, и наоборот? Кооперативное поведение шимпанзе в основном ограничено родственными и взаимными связями и не распространяется

¹ The evolution of altruistic punishment / Boyd R., Gintis H., Bowles S., Richerson P. // Proceedings of the National academy of sciences of the United States of America. – Wash., 2003. – Vol. 100, N 6. – P. 3531–3535.

² Boyd R., Richerson P.J. Culture and the evolutionary process. – Chicago (IL): Univ. of Chicago press, 1985.

³ См. об этом: De Waal F. Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals. – Cambridge (MA): Harvard univ. press, 1996; De Waal F. The ape and the sushi master: Cultural reflections by a primatologist. – L.: Allen Lane, 2001; De Waal F. Our inner ape. – N.Y.: Riverhead, 2005.

на чужих особей. Возможно, заключает автор, это указывает на сложные механизмы культурного научения, способность принять перспективу другого индивида и моральные нормы, которые характерны для людей [с. 450–451].

Любопытно, что взаимный альтруизм, не ограничиваясь высшими видами животных, встречается у летучих мышей, птиц и дельфинов. Они делятся едой и, подобно шимпанзе, исключают из сообщества индивидуалистов, возвращают вознаграждения и способны запоминать историю отношений, выстраивать стабильную систему взаимного альтруизма. Например, дельфины в процессе своей эволюции развили обобщенную чувствительность к другим животным в стрессовой ситуации безотносительно к их виду. Биологи доказывают, что в эволюционном отношении дельфины и люди находились в схожих условиях, способствовавших появлению основанных на взаимной зависимости сообществ и соответствующих интеллектуальных и эмоциональных способностей¹. В этом Комтер видит подтверждение выводов де Ваала о том, что мораль, альтруизм и великодушие имеют эволюционное происхождение в формировании социальных навыков поведения у животных высших и низших видов [с. 452].

Факты взаимного альтруизма описаны и у людей. Б. Малиновский в работе «Аргонавты Тихого океана» зафиксировал принцип «отдай-и-возьми» (give and take principle), или принцип взаимопомощи². Этот принцип отразился в специфическом церемониальном обмене дарами между жителями Тробриандских островов (*Кула*). Эта практика, с точки зрения автора статьи, демонстрирует, как циркуляция вещей или даров поддерживает *принцип взаимности*, помогая сообществу выжить. Согласно Малиновскому, дары родственникам и партнерам чаще всего бывают незаинтересованными, а более или менее ясные ожидания возврата и элементы бартера характерны для индивидов вне родственной иерархии. Таким образом, мотивация к великодушию обусловлена кровным родством. Другой пример цикла дарения представлен в работах М. Мосса в описаниях привычек и традиций коренных племен в Новой Зеландии. У маори есть слово «хейю» (hau), которое означает «дух», в том числе и дух дара. Когда охотники приносят добычу, жрецы ее

¹ См.: Connor R.C., Norris K.S. Are dolphins reciprocal altruists? // The American naturalist. – Chicago (IL), 1982. – Vol. 119, N 3. – P. 358–374.

² См.: Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1922.

готовят, а затем проводят специальную церемонию возвращения духа дара в лес для восстановления равновесия в природе, сохранения изобилия¹. Как и в Кула, здесь наблюдается цикл дарения: охотники, взяв богатства природы, с помощью жрецов возвращают эти дары в лес. Принцип взаимности рассматривается в работах К. Леви-Стросса, который полагает, что действие этого принципа не ограничивается простыми обществами, он также применим к современным западным обществам (обмен подарками на Рождество). Дары не являются нейтральными объектами, но имеют символическую ценность: они указывают на реальность иного рода – власть, статус, эмоции, однако при этом усиливается и индивидуальное Я перед лицом рисков социальных взаимодействий². Согласно Комтеру, типы мотивов дарения зависят от природы отношений между дарителем и получателем, от уровня генетической или / и эмоциональной связанности между ними и (сознательных или бессознательных) целей дарителя. Именно эта многомерность и сложность дара заставляет его выполнять стабилизирующую функцию в часто непредсказуемом и небезопасном взаимодействии с другими людьми [с. 453–454].

Для того чтобы выявить роль биологических и социальных факторов в человеческом великодушии, дарение в кругу семьи надо отличать от дарения вне этих рамок. Автор и ее коллеги провели эмпирическое исследование, где анализировали дарение и получение даров³. Главный исследовательский вопрос состоял в следующем: кто дарит, что, кому и почему? Ученые провели различия между материальными дарами (вещественные подарки и деньги) и нематериальными (забота, помощь, еда и ночлег). Серия вопросов, касавшихся темы исследования, соответствовала разным типам дара (Получали ли / дарили ли Вы какой-нибудь подарок в течение?.. Кому / от кого вы дарили / получали подарок? По какому случаю? Что вы чувствовали при получении / дарении этого подарка?). Одной из находок этого исследования было то, что люди, имеющие детей, оказались менее склонны дарить что-либо друзьям и неблизким родственникам, чем люди без детей, а также то, что

¹ См.: Mauss M. The gift: The form and reason for exchange in archaic societies. – L.: Routledge, 1990.

² Lévi-Strauss C. The principle of reciprocity // The gift: An interdisciplinary perspective / Ed. by A. Komter. – Amsterdam: Amsterdam univ. press, 1996. – P. 76.

³ Komter A., Schuyt K. Geschenken en relaties [Gifts and relationships] // Beleid en Maatschappij. – Amsterdam, 1993. – Vol. 20, N 6. – P. 277–285.

родители и другие члены семьи получают более чем в два раза больше помощи, чем друзья.

Акты великодушия не ограничиваются близкими родственниками, но также могут включать друзей, соседей, коллег и совсем незнакомых людей. Благотворительность в пользу анонимных получателей является важной сферой человеческого великодушия. Однако существует ясный иерархический порядок в дарении, который вскрывает его эволюционное происхождение: чем ближе генетическая (и социоэмоциональная) связанность, тем в большей степени проявляется великодушие. Поэтому естественный отбор среди родственников – первичный фактор в эволюции великодушия [с. 455].

На основе упомянутого выше исследования автор утверждает, что принцип взаимности лежит в основе правил дарения. Безработные люди дарят другим меньше, чем все остальные категории респондентов, что справедливо в отношении всех видов даров; они также получают меньше, чем другие респонденты (любого вида даров, за исключением ночлега). В ту же модель поведения укладываются и те, кто живет на пенсию. Люди (возможно, неосознанно) выбирают социальных партнеров, которые «привлекательны» для них с точки зрения вознаграждения. Принцип взаимности склонен лишать преимущества тех, кто уже находится в более слабой социальной позиции. С точки зрения эволюции приспособленность тех, кто вовлечен во взаимные отношения, увеличивается. Однако люди отличаются от приматов проявлением сильной взаимности: формы альтруизма преодолевают ограничения генетической и социоэмоциональной связанности. Для того чтобы более полно понять человеческую кооперацию и великодушие, необходимо расширить перспективу и принять во внимание результаты генно-культурной коэволюции [с. 456].

Существуют свидетельства огромного культурного многообразия в способах кооперации и великодушия в разных культурных сообществах в зависимости от экономических и социальных условий. Различные человеческие практики за пределами семьи и моногамии, такие как гостеприимство, являются решающими для эволюции альтруизма. Эти культурно-передаваемые практики предполагают высокие когнитивные и лингвистические способности, которые могут объяснить различные виды альтруизма, помимо его взаимной и кровнородственной форм. Автор полагает, что враждебность и внутригрупповой альтруизм – две стороны одной медали, это явление, которое можно наблюдать и в совре-

менных обществах (в форме ингрупповой солидарности и аутгрупповой враждебности). Г. Гинтис и его коллеги предполагают, что сильная взаимность может возникать на основе взаимного альтруизма посредством группового отбора, когда группе угрожают уничтожением или исключением¹. Если групповой отбор является частью эволюции кооперативного поведения людей, то вероятно, что такие групповые характеристики, как относительно небольшой размер, ограниченная миграция или частные внутригрупповые конфликты, усиливающие групповой отбор, эволюционируют вместе с кооперативным поведением. Эти ученые провели серию экспериментов, которые показали предрасположенность людей к кооперации с незнакомыми и к наказанию тех, кто нарушает нормы кооперации (даже при отсутствии оснований для ожидания возврата вложений). Опять-таки, по мнению Комтер, это свидетельствует об эволюционном успехе тех человеческих особей, которые идут дальше внутренней адаптации и взаимного альтруизма [с. 457].

При этом автор подчеркивает, что полное погружение в феномен великодушия невозможно без соответствующего понимания различий между относительными (проксимальными, непосредственно касающимися ситуации) и абсолютными объяснениями. В то время как абсолютные причины объясняют эволюцию индивидуальных реакций (*почему* поют птицы?), относительные причины объясняют реакции индивидов на ситуативные факторы, обуславливающие поведение (*как* птицы поют?). Относительные причины могут включать физиологические, биохимические, социальные и психологические факторы, влияющие на поведение, а абсолютные объяснения высвечивают адаптивные функции, направленные на выживание организма. Относительные и абсолютные объяснения не противоречат друг другу. Например, относительное объяснение дарения – вы дарите подарок другому человеку, потому что вы желаете показать ему вашу симпатию или благодарность. Абсолютным объяснением в этом случае будет то, что великодушные дает преимущество тем, кто способен и желает поступать согласно принципу взаимности, создавая, таким образом, социальные связи. Оба объяснения обоснованы и дополняют друг друга. Дифференциация абсолютного и относительного объяснений сопоставима с тем, что другие исследователи называют различием

¹ Explaining altruistic behavior in humans / Gintis H., Bowles S., Boyd R., Fehr E. // Evolution a. human behavior. – N.Y., 2003. – Vol. 24, N 3. – P. 153–172.

субъективных мотивов действий и их объективных последствий, однако в первом случае мы имеем более широкий спектр факторов, поскольку речь идет об адаптивной функциональности поведения, нацеленной на выживание. Тем самым социальное объяснение поведения дополняется биологическим.

По замечанию автора, в социальных науках часто смешиваются абсолютные и относительные объяснения. В социологической и антропологической теориях дарение, например, рассматривается или как великодушное само по себе (что является относительным объяснением), или как полностью эгоистическое (что является объяснением абсолютным). В последние два десятилетия в современной социальной науке произошел парадигмальный сдвиг: эволюционные подходы в психологии и социологии быстро набирают силу. Журналы и учебные пособия в обязательном порядке содержат статьи, касающиеся эволюционного подхода, в Американской социологической ассоциации организована секция «Эволюция, биология и общество». Однако объяснения великодушия и кооперации в социальных науках все еще фокусируются на относительных объяснениях. Например, психологи объясняют великодушие и кооперацию такими факторами, как эмпатия и доверие. В социологии и антропологии также акцентируются относительные объяснения великодушного поведения в группе (в терминах норм справедливости и морали). Однако, считает Комтер, только одновременный учет относительных и абсолютных причин позволяет понять, как и почему проявляются инtragрупповой фаворитизм и аутгрупповая враждебность и каким образом это способствует приспособлению индивида и группы. В большинстве случаев взаимность не выступает как сознательная и рациональная стратегия, здесь кровнородственный альтруизм распространяется на чужих индивидов. В таком случае становится понятным в терминах эволюции принесение в жертву собственной жизни во имя идеологических убеждений: это принесет пользу группе, поскольку усиливает внутrigрупповую солидарность [с. 458–459].

Таким образом, пишет в заключение автор, сочетание биологических и антропологических походов к анализу феномена великодушия показывает, что великодушие чаще и сильнее проявляет себя в отношении тех, кто генетически и социоэмоционально связан с дарителем: кровнородственный отбор является главным объяснением человеческого великодушия. Также биологические и социальные исследования в их совокупности проливают свет на роль взаимности как системы, усиливающей эволюцию великодушия.

Является ли взаимность прямой или непрямой, в любом случае она способствует альтруизму и кооперации, т.е. увеличивает шансы на выживание всех участников. Взаимность встречается и у высших, и у низших биологических видов, достигая пика своего развития у людей. Публичное великодушие или щедрость могут выступать сигналом эволюционного приспособления. При этом человеческую взаимность следует трактовать как обоюдоострое оружие, чреватое и позитивными, и негативными последствиями своего применения. Механизмов кровнородственного и взаимного альтруизма недостаточно для объяснения великодушия и кооперации среди людей. Человеческие существа, в отличие от других социальных животных, обладают уникальной способностью проявлять великодушие в отношении генетически чуждых особей, они также способны к героическому (жертвенному) моральному поведению. Такие механизмы, как сильная взаимность, групповой отбор, культурные нормы и формы генно-культурной коэволюции, могут служить объяснениями мотивации столь сложного поведения. Именно сложная комбинация долгосрочного интереса (эволюционной приспособленности) и краткосрочного интереса (альтруизма) делает великодушие значимой переменной в эволюции животных и человека.

О.А. Симонова

АННОТАЦИИ И КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Д.В. Ефременко, О.А. Симонова, Я.В. Евсеева

Солидарность и альтруизм как факторы социального сплочения

Во вступительной статье к сборнику представлен обзор основных направлений исследований солидарности и альтруизма в классической социологии, рассмотрены причины возрождения интереса современных социологов к изучению социальной солидарности. Солидарность как феномен эпохи модерна соотносится с социальной дифференциацией и возможностью индивидуального выбора или, иначе говоря, с необходимостью переформулировать взаимные обязательства между общественным целым и отдельным индивидом. 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 односторонним: 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 действенных механизмах социальной интеграции. В условиях современной России поиск эффективной модели сплочения общества, не нарушающей права и многообразие устремлений отдельных индивидов, является особенно актуальным.

Ключевые слова: социальная солидарность, альтруизм, модерн, социологическая традиция, социальная дифференциация и интеграция.

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. Осуществляются 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, аномии у Дюркгейма, Хайека и Роберта Мертон. 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; аномия, гетерономия; Леон Буржуа, Эмиль Дюркгейм, Фридрих Хайек, Роберт Мертон.

Дж.Ч. Александер
Мораль как культурная система:
О солидарности гражданской и негражданской

Представлен обзор основных подходов к исследованию социальной солидарности в современной западной социологии. Показано, что солидарность остается центральным измерением культурной, институциональной и интеракционной жизни в современных обществах.

Ключевые слова: социальная солидарность, мораль, альтруизм, гражданские и негражданские солидарности.

В. Джеффрис
Мораль добродетели и брачная солидарность

Анализируются связи между практикой морали добродетели и солидарностью супружеских пар. Основной исследовательский

вопрос состоит в том, связаны ли добродетели с брачной солидарностью. Теоретическая рамка, используемая для исследования этой связи, объединяет две новейшие и важные мыслительные тенденции в социальных науках и гуманитарном знании: изучение добродетелей и трансформационных процессов в браке. Представлены статистические данные и материалы глубинных интервью. Результаты исследования показывают, что практика морали добродетели – это преобразующий процесс, содействующий брачной солидарности. Выявлена сильная положительная связь между восприятием добродетельного поведения супруга и брачной солидарностью опрошенных.

Ключевые слова: мораль добродетели, социальная солидарность, брачная солидарность, семья, трансформационные процессы в браке.

О.Н. Яницкий
Альтруизм, мораль и социальная солидарность
в России в XX в.

Рассматривая эволюцию вышеназванных понятий в российской науке и обществе, автор прослеживает их историческую преемственность и одновременно основные фазы их трансформации на протяжении прошлого столетия. Автор выделяет четыре фазы таких преобразований и приходит к выводу, что «круг замкнулся», и в самом начале XXI в. российские наука и общество возвращаются к исходной точке конца XIX в.

Ключевые слова: альтруизм, мораль и нравственные мифы, социальная солидарность, общество всеобъемлющего риска, Россия.

О.А. Усачева
Волонтерское движение в современной России

В статье анализируется концепция волонтерства как основы сильного и зрелого гражданского общества. В отличие от Запада, волонтерство в России все еще проходит этап институционализации. Значимыми факторами быстрого развития волонтерства в России являются сетевая коммуникация, повышение сознательности, уровня образования и информированности общества. Волонтерские сети рассматриваются как идеальная модель сообщества, внутри которого вырабатывается социальный капитал и рождается чувство солидарности, скрепляющее это сообщество.

Ключевые слова: волонтерство, мотивация к волонтерству, солидарность, альтруизм, мораль, сообщество, социальный капитал, Россия.

А.Ю. Долгов

Питирим Сорокин о методах альтруизации личности, общества и культуры

В статье выделяются две аналитические традиции изучения проблемы альтруизма: метафизическая и рационалистическая. В контексте данных представлений анализируются предложенные П.А. Сорокиным методы альтруистического преобразования личности, общества и культуры, рассматриваются их достоинства, недостатки и практическая значимость.

Ключевые слова: П.А. Сорокин, созидательный альтруизм, методы альтруизации, структура личности, социальный кризис.

Е.В. Якимова

Альтруизм как форма просоциального поведения в контексте западной социально-психологической теории XXI в.

Анализируются основные трактовки феномена альтруизма в современной зарубежной социальной психологии. 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. В дискуссиях социальных психологов альтруизм все чаще присутствует в качестве существенного элемента социальных и даже макросоциальных процессов постмодерна, включая кросскультурные взаимодействия, умножение социального капитала, формирование новых механизмов социального сплочения и гуманитарных ценностей третьего тысячелетия.

Ключевые слова: альтруизм, современные концепции социальной психологии, солидарность, социальное поведение, социальный капитал, ценности.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Александр Джеффри Чарльз – профессор социологии и содиректор Центра культурной социологии Йельского университета (США).

Гофман Александр Бенционович – доктор социологических наук, профессор Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, заведующий сектором социологии культуры Института социологии РАН.

Джеффрис Винсент – профессор социологии Калифорнийского университета, г. Нортридж, США.

Долгов Александр Юрьевич – аспирант, младший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.

Евсеева Ярослава Вячеславовна – научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.

Ефременко Дмитрий Валерьевич – доктор политических наук, заведующий отделом социологии и социальной психологии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Симонова Ольга Александровна – кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.

Усачева Ольга Александровна – кандидат социологических наук, младший научный сотрудник Института социологии РАН.

Якимова Екатерина Витальевна – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.

Яницкий Олег Николаевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института социологии РАН.

СОЦИАЛЬНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ И АЛЬТРУИЗМ: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник научных трудов

Оформление обложки И.А. Михеев
Технический редактор Л.А. Можаяева
Компьютерная верстка О.В. Егорова
Корректоры Н.И. Кузьменко, Я.А. Кузьменко

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 12/II – 2014 г. Формат 60х84/16

Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена

Усл. печ. л. 17,75 Уч.-изд. л. 16,0

Тираж 300 экз. Заказ № 208

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел/Факс (499) 120-45-14
E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9