

СОЦИАЛЬНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ

Материалы, подготовленные к публикации в «Социологическом ежегоднике. 2011»
(М.: ИНИОН РАН, 2011)

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи и обзоры

Д. В. Ефременко. Многоликая солидарность.

Л. М. Баскин. Вожаки в группах животных и человека.

Е. В. Якимова. Социальная солидарность в ракурсе западной социальной психологии.
Аналитический обзор.

О. А. Симонова. Современная социология эмоций и проблема социальной солидарности:
Основные направления исследований.

О. Н. Яницкий. Риск-солидарности в критической ситуации.

О.А. Усачева. Формирование гражданских сетей солидарности в условиях экологической
катастрофы.

Ежегодное собрание Американской социологической ассоциации (г. Лас-Вегас, 19-23 августа 2011 г.), секция «Альтруизм, солидарность и мораль»

А.Б.Гофман. Лас-Вегас как центр социологической мысли. Заметки российского
участника ежегодного собрания Американской социологической ассоциации.

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

В. Джеффрис. Социология добра и концепция добродетели.

Социологическая классика

П. А. Сорокин. Роли сходства и несходства в социальной солидарности и антагонизме
(глава 7 книги «Общество, культура и личность: Их структура и динамика. Система общей
социологии») (Перевод)

Рефераты

Юл С. Солидарность и социальное сплочение в эпоху позднего модерна: К вопросу о
социальном признании, справедливости и контекстуальном суждении

Чэн Ч., Ма С.К. Взаимосвязь социальной солидарности и социальной гармонии в
Гонконге

СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

Д. В. Ефременко

МНОГОЛИКАЯ СОЛИДАРНОСТЬ¹

Большинство материалов настоящего раздела «Социологического ежегодника» подготовлено участниками исследовательского проекта «Социальная солидарность как условие общественных трансформаций: Теоретические основания, российская специфика, социобиологические и социально-психологические аспекты». Проект осуществляется при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Обращение нашего исследовательского коллектива к теме социальной солидарности было далеко не случайным. С момента становления социологии как самостоятельной обществоведческой дисциплины тематика солидарности имела серьезные основания претендовать на статус одного из главных направлений социологических исследований: достаточно вспомнить, какое внимание солидарности уделял один из отцов-основателей профессиональной социологии Эмиль Дюркгейм. Ведь именно солидарность, в конечном счете, делает общество обществом. Она же выступает необходимым условием любых социальных изменений, и в этом смысле вопрос о природе, характере, состоянии солидарностей является одним из коренных вопросов социального развития.

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 сорокинско-интегрального 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 группах². Антитезой солидарности в этом случае становятся «антагонистическое взаимодействие» и «принудительные

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 11-06-00347а).

² Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. – N.Y.: American book co., 1937. – Vol. 3. – P. 81–121.

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 неравенства¹.

Проблематике солидарности уделял внимание и 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 века социальная солидарность рассматривалась преимущественно в специализированных аспектах, и основное 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 дискурса (см. статью Дж. Александера в настоящем разделе «Социологического ежегодника - 2011»).

Лишь в последнее время начали предприниматься попытки вернуться к более комплексному рассмотрению феномена социальной солидарности. Например, в рамках Американской социологической ассоциации в августе 2011 г. был сформирован новый исследовательский комитет по изучению социальной солидарности, морали и альтруизма (см. подробнее статью А. Б. Гофмана в этом разделе «Социологического ежегодника»); 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 гг., в рамках процесса становления советской профессиональной

¹ Sorokin P.A. Society, culture, and personality: Their structure and dynamics: A system of general sociology. – N.Y.: Harper & bros, 1947. – P. 119.

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, - то, что обеспечивает стабильность социальной системы и в то же время является ресурсом ее обновления, - остается как бы в тени.

Осознание неудовлетворительного положения в области исследований солидарности было одним из побудительных мотивов для начала работы по исследовательскому проекту, промежуточные результаты которой представлены в данном разделе. Мы стремимся 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 т. ч. солидарности внутри виртуальных сообществ. Идентификация обновленных механизмов социальной солидарности на этапе преодоления кризиса и стабилизации социального порядка позволяет сделать выводы как относительно долговременной устойчивости последнего, так и о способности гражданского общества выступать ареной согласования

разнонаправленных интересов, или, в терминах Дж. Александера, формирования «универсализированной социальной солидарности»¹.

Как представляется, решение перечисленных исследовательских задач должно быть приоритетным для тех социологов, чьи научные интересы сфокусированы на социальной солидарности и механизмах сплочения современного российского общества. Участники нашего проекта рассчитывают внести свой вклад в развитие данного направления социологических исследований.

¹ Alexander J. The civil sphere. – Oxford – NY: Oxford university press, 2006. – p. 44.

Л.М. Баскин

ВОЖАКИ В ГРУППАХ ЖИВОТНЫХ И ЧЕЛОВЕКА¹

Введение

Сопоставление социального поведения животных и человека – это обычная, повседневная практика в человеческом обществе. Очевидно такое сопоставление в чем-то полезно людям, каким-то образом помогает им оценить собственное поведение и события в окружающем их обществе. Обратное суждение, когда «очеловечивают» поведение животных, пытаются объяснить их поведение исходя из поведения человека, также обычно, - в биологии это называют антропоморфизмом.

В группах животных и человека почти всегда имеются особи, на поведение которых обращают внимание соседи, от которых часто зависит поведение остальных членов группы. Таким образом, речь идет о социумах животных одного вида, о коммуникации и сигнализации между животными одной группы, об унификации поведения животных одной группы, повторяющих поведение одного из них. Таких животных или людей часто называют вожаками, руководителями. В англоязычной литературе принят термин «leader». Вожак во многом определяет социальное поведение групп животных и человека. От поведения вожаков часто зависит выживание групп. Именно к вожакам относятся многие примеры альтруизма, т.е. поведения полезного для группы, в которой находится вожак, но нередко вредного для самого вожака. Поведение вожаков относится к области наиболее сложных форм поведения животных.

Наблюдения за большими массами животных выявило два типа передачи сигнала. Испуг или иное отличное от соседей поведение может быть замечено ближайшими соседями и передаваться от них далее по стаду. Тут уместно сравнить передачу сигнала по стаду с толчком от локомотива, передающимся от вагона к вагону. Сигнал этот может постепенно затухать, если поднявшие голову животные в свою очередь не обнаруживают ничего подозрительного. Но возможна и ситуация, когда опасность реальна, и тогда возбуждение охватит все стадо. Другая ситуация – сигнал от одного животного воспринят сразу (или почти сразу) всеми. Почти мгновенно возникающее возбуждение ведет к столь же быстрой общей реакции. В зависимости от вида животных происходит их скупивание (концентрация) как у северных оленей (*Rangifer tarandus*) или, наоборот, разбегание в стороны (например, у косуль *Capreolus sp.*). Различия в реакции часто можно связать с

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

условиями, в которых вид преимущественно встречается: на открытых местах (в тундре, степи) или в лесу, в кустарниках.

Человеческая масса нередко ведет себя так же, как стадо животных или стая рыб. Подобные состояния наблюдаются при крайнем возбуждении людей (например, при массовых волнениях) и крайнем испуге (например, поведение масс солдат, охваченных паникой). Исторические отчеты о массовых паниках часто читаются как описания «стада», ищущего защиту и убежище. Вот описание одной из таких паник, относящееся к периоду Первой мировой войны: «С испуганными лицами и в полном молчании это стадо мужчин мчится прочь, бросая оружие и вещевые мешки, чтобы облегчить бегство, становящееся всеобщим. Паника так иррациональна, что перепуганные солдаты, случается, бегут прямо к врагу. В общем, вместо поиска безопасности и защиты, которые люди безрассудно ищут, это бегущее стадо в момент бегства полностью уязвимо для уничтожения вражескими отрядами»¹. Дж. Бендерски приводит выдержки из отчета Национального исследовательского совета США, в котором делается вывод, что даже хорошо дисциплинированный полк превращается в толпу, впадает в состояние паники, встретившись с ситуацией, к которой не был подготовлен. Слово, жест, даже тень превращает мужчин в панически бегущий скот².

Методы

Сопоставляя поведение животных и человека, мы основываемся на изоморфизме реакций, полагая, что если существует изоморфизм, то наблюдаемые образцы поведения «одинаково устроены». Однако изоморфизм поведения может наблюдаться и в случаях, когда существуют принципиальные различия поведения.

Примером ложного предположения о гомологии поведения (сходства, основанного на эволюционном происхождении, внутреннем глубоком сходстве) может служить поведение вожака-сторожа в группе животных и сторожа в человеческом коллективе. Сходство поведения здесь аналогично, поведение сходно лишь внешне. У животных «сторожами» бывают животные с повышенным уровнем оборонительной мотивации. Они чаще, чем другие особи осматриваются, прерывают сон, чтобы осмотреться. Соответственно, именно они чаще всего обнаруживают опасность. В человеческом коллективе сторожами обычно бывают назначенные специально на эту роль люди.

¹ Цит. по: Bendersky J.W. "Panic": The impact of Le Bon's crowds psychology on U.S. Military thought // J. of the history of the behavioral sciences. - Vol. 43. – 2007, N 3. - P. 257–283.

² Там же.

Впрочем, случается, что опасность обнаруживают люди, страдающие бессоницей или бодрствующие по другой причине.

В сходном поведении животных и человека мы пытаемся найти гомологии, в отличие от поверхностного сходства (аналогий, основанных на конвергентной эволюции). Й. ван Хооф и Х. ван Шейк, анализируя сходство выразительных движений собак и обезьян, использовали 3 критерия гомологий: (1) сходство морфологического строения органа, (2) сходство положения в организме, (3) сходство морфогенеза¹. Гомологичные движения свойственны приматам, собакам, копытным. Например, выкатывание глаз с оттягиванием век при гневе свойственно многим видам крупных млекопитающих. «Что ты бельма выпялил?», - говорят рассерженному человеку. Рассерженные коровы (*Bos primigenius*) также демонстрируют белки глаз, что является признаком агрессивного поведения. Это видно в изображениях быка у египтян и мастеров Двуречья, в изображениях бизона в пещере Альтамира². Другие примеры гнева также сходны у многих видов, далеких по своему систематическому положению: положение головы, агрессивный смех, трясение головой, зевающие движения, тяжелое дыхание, сопение, фырканье.

Пытаясь подойти с позиций объективного исследования к сопоставлению лидеров в группах животных и человека, мы обращаем внимание на существенные связи реакций или комплексов реакций (исследователи поведения называют их образцами поведения). Существенные связи, в данном случае, означают, что мы наблюдаем последовательности событий внешней среды и поведения животных и человека, оцениваем возможное адаптивное значение наблюдаемых явлений.

В данной работе мы используем этологический подход. Этология на заре своего зарождения объявила, что основана на «объективном методе изучения поведения животных»³. Использующие этологический метод считают, что нужно судить лишь о тех проявлениях, которые могут быть описаны словесно, сфотографированы или зарегистрированы другим техническим способом, например, зарисованы, звуки записаны или запахи законсервированы.

¹ Hooff J. van, Schaik C.P. van. Cooperation in competition: The ecology of primate bonds // Harcourt S., de Waal F.B.M. (eds.). Coalitions and alliances in humans and other animals. - Oxford: Oxford univ. press, 1992. - P. 357-391.

² Дмитриева Н.А., Виноградова Н.А. Искусство Древнего Мира. – М.: Детская литература, 1986. – с. 208.

³ См.: Eibl-Eibesfeldt I. Ethology: The biology of behaviour. - New York. Holt, Rinehart, Winston, 1975. - 625 p.

Когда сравнивают поведение животных и человека, традиционно имеют в виду, прежде всего, приматов как систематически наиболее близкую к человеку группу животных. Однако зоосоциологи находят гомологии при сравнении групп человека не только с приматами, но и другими отрядами млекопитающих, и даже с поведением птиц и рыб. В частности, М. Бекофф показал существование гомологий в поведении человека и поведении волчьей стаи¹. Многие даже находят аналогии в поведении человека и беспозвоночных. Известно, например, что секта мормонов взяла своим символом семью пчел.

Вожаки групп - анализ ситуаций. Лидер - группа

Термин «эквипотенциальная группа» предложен Д.В. Радаковым², изучавшим стаи океанических рыб, отличительной чертой которых является совершенное сходство поведения отдельных особей. Направление движения стаи океанических рыб (обычно насчитывающей десятки и сотни тысяч особей) определяется, когда небольшая группа рыб (несколько десятков особей) выбирает другое направление движения и за ней, постепенно, устремляется вся масса животных (группа-лидер).

Во многих случаях масса животных приобретает черты стада, подразумевая под этим термином группу животных с координированным поведением (одинаковая мотивация – все испуганы, одинаковое направление движения). Установлено, что в больших скоплениях копытных животных (десятки тысяч) всегда наблюдаются отдельные стада (примерно 2500 – 3000 животных), направления движения которых отлично от соседних различаемых стад³.

Лидер - особь, отличная своим поведением от соседей

Любое животное в группе, чье поведение стало отличаться от поведения соседей, привлекает внимание соседей. Когда одно из животных почует в стороне от группы корм и направится к нему, этот тотчас замечается другими. Однако в этой ситуации реакция соседей зависит от их выбора – последовать за изменившим поведением или продолжать свою активность. Когда проявляется оборонительное поведение (резкое поднимание

¹ Bekoff M. Social play behaviour. Cooperation, fairness, trust, and the evolution of morality // J. of consciousness studies. - Vol. 8. 2001, N 2. - P. 81–90.

² Радаков Д. В. Стайность рыб как экологическое явление. - М.: Наука, 1972. - 174 с.

³ Баскин Л.М. Зоосоциология млекопитающих с преимущественно групповым образом жизни // В сб: Шилов И.А. (ред.) Структура популяций млекопитающих. - М.: Наука, 1991. - с. 21-64.

головы, осматривание, длительное внимание к чему-либо, находящемуся вне стада) реакция других животных носит обязательный характер, они тоже пытаются обнаружить опасность.

Испуганные животные стремятся перебежать к тем, что пасутся спокойно. Например, в практике северного оленеводства эта особенность поведения повседневно используется. Привязав поодаль группу оленей (они ложатся или начинают пастись), оленеводы пугают основное стадо. Испуганные олени стремятся перебежать к спокойно стоящим поодаль, причем бегут по прямой. Затаившиеся на их пути люди оказываются на расстоянии броска аркана. Так же ведется просчет стада. Аналогично поведение других стадных животных – овец, крупного рогатого скота, сайгаков.

В людских коллективах спокойствие одних людей действует успокаивающе на тех, кто испуган. В воспоминаниях К.К. Рокоссовского¹ есть эпизод, когда два генерала (К.К. Рокоссовский и И.П. Камера) встали во весь рост, чтобы бегущие в панике солдаты их заметили, осознали, что поведение генералов не соответствует их оборонительному поведению. В результате пустившиеся в бегство солдаты остановились. Аналогичный пример приводит И.И. Федюнинский (1964, с. 35): генерал К.С. Москаленко остановил панически бежавших солдат, пойдя навстречу им. Он был одет в «полную генеральскую форму», что обратило внимание бегущих солдат².

Вожак – сторож

Практически во всех группах крупных млекопитающих и многих видов птиц (например, гусей) можно заметить особей, бодрствующих, когда остальные спят. Специальные наблюдения, проведенные за северными оленями гор Довре в Норвегии (самая пугливая популяция оленей в мире), показали, что правильнее говорить о животных с высоким уровнем оборонительной мотивации. Такие животные намного чаще осматриваются вокруг. Из наблюдавшихся 66 животных, лишь 2 прерывали сон и оглядывались каждую минуту или чаще, тогда как 48 прерывали сон и осматривались каждые 10 минут или реже³ (Баскин, Скугланд, 2001).

¹ Рокоссовский К.К. Солдатский долг. - М.: Военное издательство Министерства обороны СССР, 1968. – с. 34.

² Федюнинский И.И. Поднятые по тревоге. - М.: Военное издательство Министерства обороны СССР, 1964. – с. 35.

³ Баскин Л.М., Скугланд Т. Бдительность и пугливость северных оленей: популяционные различия // Журнал общей биологии. - Т. 62. – 2001, № 1. - с. 92-98.

В людских коллективах мы обычно сталкиваемся со сторожами как временной или постоянной обязанностью. Именно на сигналы сторожа в первую очередь реагируют остальные члены коллектива.

Руководство-следование

Говоря о случаях, когда люди ведут себя подобно стаду животных, приводят в пример поведение стада овец, бросающегося вслед за вожаком в пропасть. Действительно, поведению испуганных диких овец свойственно автоматическое повторение за вожаком всех деталей его поведения, вплоть до отдельных движений. Мне доводилось участвовать в охотах на диких снежных баранов (*Ovis nivicola*) в компании опытных охотников-коряков на Корякском хребте. Довольно скоро они заметили, что я мешаю охоте, потому что отстаю. Они объяснили мне, что я должен строго следовать за ведущим охотником (лидером, вожаком нашей группы), точно повторять все его движения, прыгать в ту же точку или ставить ногу в ту же точку, что и он. Я должен был полностью довериться его опыту, и это оказалось и более безопасным, и помогло ускорить движение. Мои товарищи обратили мое внимание, что и бараны, за которыми мы охотились, вели себя также. Они говорили мне, что «вожак переводит группу», и надо постараться убить вожака и тогда вся группа тотчас потеряет способность к адаптивному поведению. Животные будут крутиться на одном месте и их легко будет перестрелять. Сейчас принято называть подобные знания «традиционными» (traditional knowledge).

Для стад млекопитающих, охваченных испугом, характерно следование за вожаком-лидером. У. Алли обратил внимание, что характерное поведение свойственно и вожаку, и следующему за ним стаду, так что правильнее называть это явление «руководство-следование» («leadership-following»)¹. У многих видов животных это поведение включает набор стандартных реакций, так что правильнее говорить об образце, «паттерне» поведения, включающем и элементы врожденного поведения, и элементы обучения².

Исключительно важная черта образца поведения «руководство-следование» состоит в том, что такое поведение наблюдается лишь при крайнем испуге животных.

¹ Allee W.C., Emerson A.E., Park O., Park T., Schmidt K.P. Principles of animal ecology. - Philadelphia (PA): W. B. Saunders, 1949.

² Scott J.P. Methodology and techniques for the study of social societies. // Annals N.Y. Academy of Sciences. - Vol. 51. - 1950. - p. 1001-1122; Баскин Л.М. Поведение копытных животных. - М.: Наука, 1976. - 296 с.

Имеет место «доминанта» оборонительного поведения¹. Животные следуют за первым покинувшим стадо животным, следование происходит «автоматически», животные не раздумывают, не выбирают альтернативного поведения или альтернативного пути бегства. Даже если вожак ведет их на бойню или с обрыва вниз головой, животные следуют за ним. Автоматизм повторения поведения вожака наблюдается также при доминанте миграционного поведения. Следуя за вожаком, животные подвергают себя крайней опасности (при переправах через реки, пересекая дороги и т.п.).

В человеческом обществе подобное следование за лидером происходит в состоянии паники. Известный пример – суворовское «заманивай», когда великий полководец (сам верхом на коне) возглавил толпу бегущих в панике солдат, крича «Заманивай их, заманивай!», а потом понемногу повернул толпу навстречу атакующему врагу².

Представление о «руководстве-следовании» широко используется и в современной литературе о лидерах. Однако М. Поппер подчеркивает, что, хотя исследования военных психологов о руководстве (leadership) фокусируются на лидерах, психология следующих за лидером (followers) – это ключ к пониманию влияния лидеров³.

Изучая северных оленей, я убедился, что вожаками становятся самые пугливые животные, те, которых не успокаивает нахождение в стаде, где другие животные чувствуют себя в большей безопасности. Из опыта войн известно, что среди солдат встречаются «паникеры», т.е. солдаты быстрее других впадающие в состояние доминанты страха и бросающиеся бежать. Тогда остальная масса солдат следует за ними. Как известно, элиминация солдат-паникеров позволяла «вылечить» войска от повторения панического бегства при первом же возгласе «Танки!» или «Автоматчики прорвались!». Растрелы и тому подобные меры военного времени хотя и давали необходимый результат (прекращение панических состояний), были несправедливы, поскольку «паникерами» были люди с повышенной оборонительной мотивацией, быстро становившейся доминантой. Они нуждались в переводе в другие условия, например, в тыловые подразделения. К пребыванию в боевых условиях они были так же психически непригодны, как и физические калеки и наказания не заслуживали.

Изучая поведение испуганных масс животных, мы установили, что в них могут быть выделены и даже подсчитаны те особи, которые являются потенциальными вожаками, если тому будет способствовать обстановка. Они способны выбрать другой

¹ Ухтомский А.А. Учение о доминанте. Собрание сочинений, т. 1. – Л.: Издание Ленинградского гос. университета, 1950. - 448 с.

² Раковский Л.И. Генералиссимус Суворов. - М.: Военное издательство, 1959.- 538 с.

³ Popper M. Toward a theory of followership // Review of general psychology. - Vol. 15. – 2011, N1. - p. 29-36.

путь, чем остальное стадо, и тогда повести стадо за собой. Чаще всего такими потенциальными вожаками бывают взрослые самки, реже - взрослые самцы. Но потенциальным вожаком может быть любое животное, если оно обладает специальным знанием обстановки¹.

О запечатлевании мест, где человек испытал сильный испуг, известно каждому из личного опыта. Тем более, если испуг был вызван катастрофическими событиями, например, землетрясением. Очевидцы Ашхабадского землетрясения рассказывали, что в 1968 г., через 20 лет после катастрофы 1948 г., сравнительно слабый толчок вызвал множество трагедий: люди, не помня себя, выбрасывались из окна. Именно в таких условиях массового «психоза» первый, подавший пример поведения, вызывает повторения поведения другими участниками события.

Дж. Бендерски реконструировал историю воззрений военных социологов на поведение масс людей². Теория Г. Лебона о потере индивидуальности людьми и превращении их в некий надорганизм, «толпу» (“crowd”), обладающую своими собственными чертами и закономерностями поведения³, вплоть до конца 1940-х годов доминировала в представлениях ученых и преподавателей полицейских и военных академий. Исследования массовых демонстраций, нередко сопровождающихся насилием, разгромом окружающих предметов и другими нарушениями принятых норм поведения, показали, что в отличие от представлений Лебона, в бушующих толпах существует часть индивидов, которые вполне отдают себе отчет в происходящем, ведут себя в соответствии с намеченными целями. Известна также роль агитаторов, сознательно возбуждающих толпу, или сознательно приводящих себя в состояние экстаза.

Перед органами правопорядка стоит сложная задача управления человеческими толпами. Так же как Радаков и его коллеги⁴, моделируя поведение многотысячных стай рыб нашли, что потоки рыб внутри стаи и при обтекании препятствий, например, рыболовного трала, подчиняются законам движения жидкостей, так и социологи моделируют движение человеческих толп (например, при входе на стадионы), создают модели, позволяющие лучше спроектировать пространство, где происходят массовые

¹ Баскин Л.М. Северный олень. - М.: Наука, 1970. - 150 с.

² Bendersky J.W. “Panic”: The impact of Le Bon’s crowds psychology on U.S. Military thought // J. of the history of the behavioral sciences. - Vol. 43. – 2007, N 3. - P. 257–283.

³ Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб: Изд."Макет"б 1995. - 190 с.

⁴ Радаков Д. В. Стайность рыб как экологическое явление. - М.: Наука, 1972. - 174 с.

собрания людей¹. Для управления человеческими толпами предлагается внедрение агентов, которые брали бы на себя роль вожаков. Соответственно, моделируется, в какой части толпы и в каком количестве «контролирующие агенты» должны находиться² (Spieser, Davison, 2009).

Паническое поведение типично для людей на пожарах. В литературе обсуждается известный случай катастрофического пожара в Лондоне на станции метро King's Cross³. Анализ событий показал, что люди, находившиеся на станции с родственниками, погибли в большем количестве, чем одиночки. Из распросов очевидцев исследователи выяснили, что даже в состоянии паники люди ориентировались на одного из своих более сильных родственников, и, в результате, погибали с большей вероятностью, чем если бы они спасались самостоятельно.

Здесь, как нам кажется, можно найти сходство поведения толпы людей и поведения стада животных, которое, как мы знаем, отнюдь не однородно и включает потенциальных вожаков, способных определить поведение стада. Один из потенциальных вожаков в конкретной обстановке становится лидером стада. Гомологично, вероятно, поведение животных и людей, «следующих» за вожаком, повторяющих его действия. Однако лидеры стад животных и человеческих масс принципиально отличны мотивацией и проявлениями поведения.

Вожак - доминант

Иерархия как механизм упорядочивания отношений животных в группе существует в большинстве социальных групп. У немалого числа видов порядок доминирования одними особями над другими определяется возрастом, весом, наличием специального оружия (рога, клыки). Такой тип доминирования характерен для видов, образующих большие стада (в сотни и тысячи животных). Вожаки-доминанты имеются в группах, где есть личное распознавание особями друг друга. Группы эти ограничены по размеру, что определяется возможностями запоминания - обычно не более нескольких десятков (до 50).

В моногамных семьях и в группах, где имеется один самец и несколько самок, доминантом бывает самец. В группах, где есть несколько самцов и несколько самок,

¹ Helbing D., Buzna L., Johansson A., Werner W. Self-Organized pedestrian crowd dynamics: experiments, simulations, and design solutions // *Transportation science*. - Vol. 39. – 2005, N 1. - p. 1–24.

² Spieser K., Davison D.E. Multi-agent stabilization of the psychological dynamics of one-dimensional crowds // *Automatica*. - Vol. 45. – 2009. - p. 657-666.

³ Donald I., Canter D. Intentionality and fatality during the King's Cross underground fire // *European J. of social psychology*. - Vol. 22, 1992. - p. 203-218.

возникают две линии доминирования – среди самцов и среди самок. Соответственно выделяются альфа-самец и альфа-самка. В наиболее сложных сообществах (как у японских макаков) имеется несколько уровней доминирования, каждый имеет своих доминантов и субдоминантов, но животные, принадлежащие к более высокому уровню доминируют над теми, кто принадлежит к нижним уровням.

В сообществах приматов мы встречаем разнообразие типов иерархий: от жесткой линейной системы соподчинения, определяемой силой, агрессивностью и размерами животных, до гибкой системы, когда, например, у макаков место самца в социальной иерархии зависит от социального опыта, способности образовывать устойчивые "альянсы с другими членами группы, умения получить доступ к центральному ядру группы без применения силы, его способности выполнять функции "контролирующего животного"¹.

Ядро стаи волков составляют альфа-самка и альфа-самец и субдоминанты. Вместе они атакуют волков, живущих на периферии стаи, которые часто откалываются, переходят к одиночному образу жизни. Вожак-самец определяет доминирование, узнавание лидера, знаки приветствия со стороны субдоминантов. Вожаку уступают место на кормежке, место на дневке, спаривание. Вожак определяет направление движения, кроме случаев движения по уже проложенной тропе. Существуют две линии доминирования – самцы и самки. Волчица имеет более важное значение, чем ее супруг, для сохранения стаи. Гибель волчицы ведет к распадению стаи.

Детально изучена социология японских макаков на острове Шадашима². В гористой части острова обитает около 600 обезьян, объединенных в группы по 50 и более животных. Также существует большое количество одиночных самцов. Наблюдая за группами, легко распознать ранг отдельных животных, поскольку от него зависит, где они находятся во время отдыха и кормежки. Доминантные животные располагаются в центре, а во время движения - в задней части группы (впереди идут молодые животные).

Исследователи знали в некоторых группах всех животных. В одной из них, например, имелось два самца-доминанта, одному, главному, было 25 лет, другому – 15. Главный был мало подвижен, редко проявлял агрессию, с ним рядом часто кормилось много обезьян. Однако его первенство никто не оспаривал, порядок субординации (подставление зада, другие знаки подчинения – уступание дороги и т.п.) соблюдался в группе без каких-либо исключений и возражений. Вожак помоложе проявлял к старшему не только подчинение, но и все знаки привязанности (чистка меха и т.п.), однако был

¹ Бутовская М.Л. Эволюция группового поведения приматов как предпосылка антропосоциогенеза // Советская этнография. - Т. 1. – М., 1987. -с. 52-69.

² Yamada M. Five natural troops of Japanese monkeys in Shodoshima island. Part 1. Distribution and social organization // Primates. - Vol. 7. – 1966. - p. 315-362.

очень агрессивен к другим членам группы и часто атаковал их. Старший самец имел 4 самки, младший – три. В центре группы также находился 4-летний самец, имевший более высокий ранг, поскольку был сыном альфа-самки. У японских макак, если вожак более агрессивен, его группа имеет преимущество, занимает большую площадь, раньше выходит на кормежку.

Вожак-доминант – не обязательно самое драчливое животное. Наоборот, благодаря иерархии, установив доминирование в результате поединка, вожак может мирно сохранять свое главенствующее положение в течение многих лет. Известны случаи, когда уже состарившись, ослабев, став мало подвижным, вожак продолжал оставаться на вершине иерархической пирамиды. Устойчивый порядок отношений оказывается выгоден всей группе. Субдоминантные животные поддерживают авторитет вожака. Животное, играющее роль вожака, не только отстаивает свой ранг, но и атакует слишком агрессивных членов социума. Оно является «контролирующим животным», поддерживающим относительно мирную жизнь в группе. Изъятие вожака-доминанта ведет к вспышке драк, когда страдает вся группа¹. С понятием "контролирующее животное" связаны представления о принципах поддержания постоянных стабильных групп у приматов. И. Бернстайн и Л. Шарп сформулировали понятие «социальной роли»². Роль зависит от комплекса показателей: пола, возраста, условий обитания, состава группы и социальной ситуации. Ролевое поведение, в отличие от иерархии, определяет не стабильность, а динамичность отношений в группе.

Не исключено, что высокое иерархическое положение самцов является следствием их способности координировать действия группы при защите от врагов и регулировать внутригрупповые отношения. Функции контролирующего животного могут выполнять также старые самки. Для доминанта часто решающим оказывается умение правильно оценить конкретную социальную ситуацию - оказывать поддержку подчиненным членам группы, регулировать внутригрупповые конфликты, не последнюю роль играет интеллект соответствующей особи³.

Т. Роуэлл⁴ показала, что в поддержании иерархии более активны подчиненные особи. Доминант не задумывается над тем, как что-нибудь сделать. Субдоминанты слегка

¹ Дерягина М.А., Бутовская М.Л. Этология приматов. - М.: Издательство Московского университета, 1992. - 190 с.

² Bernstein I.S., Sharpe L.G. Social roles in rhesus monkey group // Behavior. - Vol. 26ю – 1966, N 1/2. - p. 91-104.

³ Waal de F.B.M. Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals. – Cambridge (MA): Harvard university Press, 1996. - 296 p.

⁴ Rowell T. The social behavior of monkeys. - Baltimore: Penguin, 1974. - 203 p.

с тревогой следят за действиями вожака-доминанта и меняют свое поведение – уступают дорогу, место кормежки или отдыха.

Еще одна важная социальная роль – «помощники» вожаков. Этот феномен обнаружен у многих видов млекопитающих. Такого помощника мы видели в группе японских макак. Известный пример – помощники вожаков в косяках лошадей и зебр¹. Молодой жеребец присоединяется к косяку (так принято называть группу лошадей или зебр, включающую доминантного самца, двух-трех кобыл и их потомство). Пришелец демонстрирует подчинение и бывает допущен жеребцом-доминантом в косяк. В течение ряда лет он остается помощником, ему позволено спариваться с кобылами. Запрещено лишь демонстрировать поведение доминирования и охраны территории (характерные позы, галоп, ржание, мечение территории и т.п.). Если вожак слабеет с возрастом или ранен, происходит бой «на вылет». Доминантом становится молодой жеребец, которому еще предстоит доказать свое доминирование кобылам. Старый жеребец, израненный в бою, удаляется из косяка, живет в одиночку или присоединяется к двум-трем таким же изгоям.

М. Каваи ввел в научный оборот понятие «зависимый ранг»². Простейший пример этого явления – ранг новорожденных животных вплоть до половозрелости равен рангу их матерей. Однако зависимый, более высокий ранг приобретают самки, установившие связь с самцом-доминантом. Среди почти сотни коров, за которыми мы вели наблюдения в течение 23 лет, выделялась «Слива». Это животное прожило на станции 17 лет, а впервые обратило на себя внимание, когда 7-месячной телкой ее привезли в кузове грузовой машины вместе с тремя другими сверстницами. Слива первой решилась вступить на трап и сошла с машины. Она и в дальнейшем оставалась лидером при выборе движения группы коров. Слива была некрупной и неагрессивной коровой и всегда занимала невысокое место в иерархии. Однако она проявила способность приобрести «зависимый ранг», подружившись с жившим в том же стаде огромным самцом-бизоном. Его избегали все остальные животные, кроме Сливы, которой бизон позволял кормиться рядом. Слива была покрыта бизоном и родила теленка-гибрида.

Вожак - руководитель

¹ Klingel H. Social behavior of African equidae // *Zoologica Africana*. -Vol. 7. – 1972, N 1. p.175-185; Баскин Л.М. Поведение копытных животных. – М.: Наука, 1976. - 296 с.

² Kawai M, Azuma S, Yoshida K. Ecological studies of reproduction in Japanese monkeys (*Macaca fuscata*): I. Problems of the birth season // *Primates*. - Vol. 8. – 1967. - p.35-74.

Косяк лошадей обычно включает в себя одного жеребца и 2-3 взрослых кобыл и молодых животных, не достигших половой зрелости. В косяке лошадей бывает два лидера: косячный жеребец и старейшая из кобыл. Последняя определяет направление движения косяка на пастбище, время начала миграции на летние или на зимние пастбища, ритм жизни – начало периодов пастбы и отдыха. Функции косячного жеребца многообразнее. Он также может выбирать направление движения, но делает это в тревожной ситуации, подгоняя укусами и ударами копыт отстающих членов косяка. Жеребец даже поднимает зубами за холку жеребенка и тащит его, если тот слишком слаб, чтобы бежать быстрее. Жеребец метит территорию косяка, откладывая катышки навоза, а также специальным ржанием, характерным топотом. Он демонстрирует ряд поз «хозяина» территории, включая характерный тип галопа. Жеребец активно защищает косяк от вторжения других жеребцов, а также волков и даже людей. Жеребец проводит разведку обстановки, оставляя косяк на попечении своей старшей подруги, причем он проводит разведку на глубину в километр и более. Разведка производится при подходе к водопою, к возможной засаде охотников. Вернувшись из разведки к ожидающему его поодаль косяку, жеребец ведет его безопасным путем к водопою¹.

Поведение вожака косяка лошадей – это пример исключительно сложного поведения. Согласно М. А. Дерягиной и М. Л. Бутовской, роль вожака в группе обезьян включает в себя: а) доставание пищи, б) репродукция и воспитание молодых, в) передвижение группы к местам ночлега и отдыха, г) защита группы, д) сплочение группы, е) сплочение группы².

Следует различать понятия "вожак-лидер" и "вожак-руководитель". Лидер осуществляет синхронизацию деятельности членов группы, например, начинает кормежку, отправляется на водопой, ему подражают остальные члены группы. Вожак-руководитель активно руководит стадом, нередко принуждает членов группы не отставать, не удаляться от группы, прекратить драку и т.п.

Существует большая литература, посвященная руководителям человеческих коллективов, рекомендациям, как подбирать руководителей, какими качествами они должны обладать, каковы особенности их поведения и причины успеха или неуспеха. Однако требуется специальное исследование, чтобы хотя бы наметить, какие из

¹ Грум-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. – М.: ОГИЗ, 1948. - 685 с.; Баскин Л.М. Поведение копытных животных. – М.: Наука, 1976.

² Дерягина М.А., Бутовская М.Л. Этология приматов. – М.: Издательство Московского университета 1992. -190 с.

особенностей поведения руководителей человеческих коллективов гомологичны руководителям животных сообществ. Например, руководитель одного из подразделений банка «Сосьете Женераль Восток», имея ввиду известные ей коллективы банков, полагала, что лидер-доминант создает устойчивость структуры в коллективе, поддерживает дисциплину, тогда как другим лидером, пусть и не имеющим таланта руководителя-босса, определяется путь развития банка, его приоритетные направления, иногда внезапные, неординарные решения.

Социобиология поведения вожаков

Идеи Ч. Дарвина о естественном отборе¹ наиболее приспособленных особей как результате внутривидовой борьбы за существование вызвали обширную дискуссию о том, что преобладает в социальном поведении животных: борьба или взаимопомощь. Как доказывал на обширном материале П.А. Кропоткин, «война каждого против всех отнюдь не является законом природы. Взаимопомощь оказывается таким же законом природы, как и взаимная борьба»².

Действительно, животные в скоплении находятся в большей безопасности. Когда на стадо нападает хищник, возникает эффект «растворения», одна особь прячется за другую, хищник не может сосредоточиться на погоне за одной особью, а попеременное преследование бесполезно. Существует и прямой защитный эффект скопления. Происходит взаимное обогревание особей. Кровососущие насекомые ориентируются в поиске жертвы по запаху. Они нападают на крайние ряды в стаде, тогда как особи внутри скопления вовсе не подвергаются нападению. Для многих видов мы наблюдаем снижение страха, когда животное находится в стаде. Это выражается как в дистанции, на которую человек может приблизиться к животному, так и на позах животных и их реакциях. В глубине стада копытных животных можно видеть особей, ведущих себя настолько спокойно, что они продолжают кормиться или ложатся. Люди жмутся друг другу в состоянии крайнего ужаса. Также известно и стремление людей спрятаться друг за друга.

¹ Цит. по изданию: Дарвин Ч. 1926. Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение избранных пород в борьбе за жизнь. - Полное собрание сочинений, т. 1, кн. 2. - М.-Л.: Госиздат, 1926.

² Кропоткин П. А. Взаимопомощь среди животных и людей. - Минск, «Беларуская Энцыклапедыя», 2006. - с. 15.

С 1920-х годов, развивается зоосоциология, для которой одним из ключевых является представление об адаптивности социального поведения¹. Благодаря успехам наук о поведении животных, мы знаем о ряде механизмов, упорядочивающих взаимоотношения животных в группе и между группами (индивидуальные и стадные дистанции, иерархия, зависимый ранг, территориальность, ролевые структур, вожаки). Эти механизмы обеспечивают выживание более сильных или более адаптированных (путем научения или за счет зависимого ранга) особей. Но те же механизмы позволяют выживать и размножаться максимальному количеству менее приспособленных членов группы, если для этого существует природный ресурс. Книга В. Уинн-Эдвардса² стала рубежной, создав важное направление исследований, устанавливавших роль структуры популяций, в том числе социальной структуры и социального поведения, как механизма регулирующего плотность популяций в соответствии с кормовыми ресурсами среды.

Современные исследователи называют период до 1960-х годов временем «наивного группового селекционизма» (*naive group selectionism*), поскольку полагают, что с приходом эры социобиологии представления о социальном поведении как одной из форм видовых адаптаций должно быть в корне пересмотрено. По их мнению, невозможен иной путь адаптации, включая и развитие социального поведения, кроме как естественный отбор генотипов. Термин социобиология (*sociobiology*) ввел Э. Уилсон³. Социобиологи рассматривают социальное поведение с точки зрения естественного отбора и обеспечения репродуктивного успеха. Например, альтруизм исследуется с точки зрения возможности передачи наследственных качеств вожака потомкам. Жертвуя собой, вожак обеспечивает выживание своих детей или других родственников, увеличивая таким образом «совокупную (*inclusive*) приспособленность» семьи или группы⁴. В ставшей исключительно популярной книге Р. Докинз представил эти воззрения в предельно острой форме: поведение людей и животных запрограммировано «эгоистическими генами» ("*selfish genes*"), любое поведение, которое с первого взгляда кажется проявлением альтруизма, на самом деле происходит в интересах этих генов⁵.

¹ Allee W.C. *Animal aggregations* // *Quarterly review biology*. - Vol. 2. – 1927. - p. 367-398.

² Wynne-Edwards V C. *Animal dispersion in relation to social behavior*. - Edinburgh (UK): Oliver and Boyd, 1962. - 630 p.

³ Wilson E.O. *Sociobiology*. - Cambridge. Harvard University Belknap Press, 1975. - 697 p.

⁴ Hamilton W D. *The genetical evolution of social behavior, I and II*. // *J. of theoretical biology*. - Vol. 7. – 1964, N 1. - p. 1–52.

⁵ Dawkins R. *The selfish gene*. – N.Y.: Oxford university press, 1976. - 352 p.

Поведение вожаков, например, косячного жеребца, вступающего в схватку с волками, или вожака-павиана, защищающего свою группу от леопарда, с точки зрения социобиологии могло возникнуть в результате естественного отбора, потому что способствовало сохранению генов альтруизма в выживших потомках этих вожаков. Если группа велика и не все особи являются прямыми родственниками вожаков, привлекается теория родственного отбора (kinship selection), математически рассчитывается вероятность того, что даже малая доля родства с вожаком позволит сохранить в потомстве соответствующие гены. Соответственно, появление помощников вожаков тем менее вероятно, чем меньше их родство с вожаками.

В течение примерно тридцати лет накапливались факты как в пользу социобиологических возрений, так и против них. Вполне очевидно, что многие проявления социального поведения, например, вожаки-сторожа, защитный эффект стада, коллективная оборона, иерархия в многотысячных стадах трудно объяснимы с точки зрения увеличения совокупной приспособленности. Тем более, когда речь идет о человеческом обществе, многие ученые сомневаются в применимости социобиологических подходов к человеку. Крайние взгляды отражает «disconnectionism», вообще отрицающий возможность применения дарвиновской теории отбора к людям. Его сторонники указывают, что социальное поведение, тем более в таких его сложных формах, какие свойственны лидерам человеческих коллективов, правильнее объяснять с точки зрения культуры и социологии¹. Концепция «эгоистического гена» признается фаталистичной и приводящей к ряду выводов, неприемлемых с точки зрения морали и демократии.

Узловым моментом в дискуссии «за» и «против» стала проблема «группового отбора». Социобиологи долго противились самой идее группового отбора, не находя здесь связи с отбором генов. Однако с 1990-х годов стала развиваться гипотеза многоуровневого отбора («multilevel selection»). Понимая, что взаимопомощь (в ее многообразных формах) необходима для выживания группы, предполагают, что естественный отбор действует на разных биологических уровнях. Эгоистичные индивиды более конкурентоспособны по отношению к альтруистам внутри группы, альтруистические группы более конкурентоспособны по отношению к эгоистическим

¹ Flinn M.V. Culture and the evolution learning // Evolution and human behavior. - Vol. 18. – 1997. - p. 23-67.

группам¹. Многоуровневая модель естественного отбора предполагает разделение эффекта отбора генов внутри групп и между группами².

Новые представления в социобиологии утверждают многоуровневый естественный отбор, возможность как внутригруппового, так и межгруппового отбора³. Доказывают, что более высокие уровни адаптации (например, адаптация социального поведения) достигаются отбором на более высоких уровнях организации (межгрупповом, межпопуляционном).

Групповой отбор – важная движущая сила эволюции человека, в которой культурные процессы создают полезные отличия между группами, даже если они включают в себя множество неродственных особей⁴. Межгрупповой отбор позволяет лучше объяснить возникновение и закрепление альтруистического поведения. Согласно анализу Дж. Уильямса, особенности поведения, которые полезны для группы, часто неблагоприятны для отбора внутри группы⁵. Д. и Э. Уилсоны считают это фундаментальной проблемой социальной жизни⁶.

Заключение

Примеры из зоосоциологии, особенно те, что касаются вожаков, легко вызывают ассоциации с тем, что мы наблюдаем в человеческом обществе. Старый, почти беспомощный вожак, которого, однако, зоосоциум сохраняет и почитает, напоминает нам времена престарелых партийных вождей последних десятилетий существования

¹ Wilson D.S., Wilson E.O. Rethinking the theoretical foundation of sociobiology // *Quarterly Review Biology*. - Vol. 82. – 2007, N 4. - p. 327-348.

² Silk J.B. The evolution of cooperation in primate groups // Gintis H., Bowles S., Boyd R., Fehr E. (Eds.) *Moral sentiments and material interests: On the foundations of cooperation in economic life*. – Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

³ Williams G.C. *Natural selection: Domains, levels, and challenges*. – N. Y.: Oxford University Press, 1992; Borrello M E. The rise, fall, and resurrection of group selection // *Endeavour*. - Vol. 29. – 2005. - p. 43–47; Wilson D.S., Wilson E.O. Rethinking the theoretical foundation of sociobiology // *Quarterly Review Biology*. - Vol. 82. – 2007, N 4. - p. 327-348.

⁴ Wilson D.S., Wilson E.O. Rethinking the theoretical foundation of sociobiology // *Quarterly Review Biology*. - Vol. 82. – 2007, N 4. - p. 327-348.

⁵ Williams G.C. *Natural selection: Domains, levels, and challenges*. – N. Y.: Oxford University Press, 1992.

⁶ Wilson D.S., Wilson E.O. Rethinking the theoretical foundation of sociobiology // *Quarterly Review Biology*. - Vol. 82. – 2007, N 4. - p. 327-348.

Советского Союза. Также и социальные роли помощников вожаков, и стремление субдоминантов проникнуть в более высокие круги доминантов, - все это находит свои аналогии в человеческом обществе. Трудно было бы утверждать, что мы имеем дело с гомологичными явлениями, хотя и вероятность этого представляется вполне значительной.

Такого рода сопоставления помогают понять, что многие явления в человеческом обществе связаны с эволюционной историей поведения человека. Тогда культурологические подходы добавляются или накладываются на понимание того, что структура человеческих социумов сохраняет в своей основе структуру зоосоциумов, основывается на многих инстинктивных или приобретаемых в результате облигатного обучения особенностях поведения человека.

Пока неопровержимо доказаны гомологические сходства лишь элементарных проявлений поведения человека и животных. Так, морфология поведения (т.е. позы, мимика, проявления эмоций и т.п.) лидеров человеческого общества была изучена множеством исследователей. Однако исследования, посвященные механизмам принятия решений лидерами, анализ поведения руководителей человеческих коллективов оперируют лишь социологическими понятиями¹. Между тем нелишне будет вспомнить, что на раннем этапе развития социологии сравнение социального поведения человека и животных было в порядке вещей. Во всяком случае, это относилось к таким проблемам как социальная солидарность и альтруистическое поведение. Можно предположить, что сегодня, на совершенно новом этапе развития научного знания, возобновление диалога между социологами и специалистами по социобиологии и этологии могло бы принести заслуживающие внимания результаты.

¹ Pirola-Merloa A., Hartel C., Mann L., Hirst G. How leaders influence the impact of affective events on team climate and performance in R&D teams // The leadership quarterly. - Vol. 13. – 2002, N 5. - p. 561-581; King J.B. Management. The Best CEO: Five defining characteristics of a great CEO – Mode of access: <http://www.sideroad.com/Management/best-ceo-great-ceo.html>

Е.В. Якимова

СОЦИАЛЬНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ В РАКУРСЕ ЗАПАДНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Аналитический обзор¹

Социальная солидарность принадлежит к тем феноменам общественной жизни, которые изучаются в рамках социальной психологии преимущественно в своих конкретных проявлениях. В социально-психологической литературе можно обнаружить немало теоретических соображений и еще больше эмпирических исследований, посвященных групповой сплоченности и согласию, интеграции и кооперации, эмпатии и симпатии, альтруизму и прочим формам просоциального поведения. Все эти явления и процессы имеют самое непосредственное отношение к формированию того социального состояния, которое со времен Дюркгейма принято называть социальной солидарностью. Тем не менее в контексте социальной психологии слово «солидарность» является, скорее, исключением или случайной оговоркой автора, чем намеренным использованием его в качестве специального термина. Аспекты или параметры солидарности, которые интересуют социальных психологов, чаще всего рассматриваются под углом зрения групповой динамики либо механизмов конституирования того или иного «качества» межличностных и внутригрупповых отношений. В определенном смысле можно говорить о том, что социальная солидарность до недавнего времени оставалась лакуной западного социопсихологического знания, хотя представители именно этой дисциплины сделали чрезвычайно много для идентификации и описания нюансов общественной жизни, которые объединены понятием «солидарность».

Вполне вероятно, что эпизодическое присутствие данного понятия в работах социальных психологов, занятых анализом предпосылок и следствий феномена общественной солидарности, продиктовано желанием еще раз продемонстрировать независимость своей дисциплины и ее право на собственное, не заимствованное из других социальных наук видение проблемы. Тем не менее, в последнее десятилетие положение существенно изменилось: термин «солидарность» все чаще встречается на страницах западной социально-психологической периодики и даже выносится в заглавие статей. Примечательно, что наряду с рассмотрением тех или иных аспектов солидарности или специфики ее социопсихологического конструирования

¹ Аналитический обзор подготовлен 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 11-06-00347а).

(преимущественно в условиях лабораторных малых групп), налицо также стремление обозначить границы дисциплинарного подхода к этому объекту социального анализа. Чаще всего речь идет о субъективном опыте, или «переживании», специфических межличностных либо внутригрупповых отношений (связей, контактов), имеющих ярко выраженный аффективный компонент. Названная тенденция современного западного социально-психологического анализа солидарности и ассоциированных с ней социопсихологических процессов получила яркое воплощение в работах профессора социологии Университета Аризоны (г. Тусон, США) Линды Мольт. В 1990-е гг. Мольт являлась соредактором международного журнала «Social psychology quarterly» и председателем сразу двух секций Американской социологической ассоциации (социальной психологии и социальной теории); с конца 1990-х гг. она возглавляет крупный исследовательский проект по изучению механизмов социальной интеграции, который финансируется Национальным научным фондом США. Цель данного проекта состоит в изучении процессов и структур социального обмена как контекста и фактора просоциального поведения и отношений взаимности (reciprocity), продуцирующих социальное доверие и солидарность. В 2009 г. инициатор и руководитель проекта Л. Мольт стала лауреатом премии Кули – Мида, которая ежегодно присуждается Американской социологической ассоциацией за выдающиеся заслуги в развитии социальной психологии.

Главным объектом научных интересов Мольт выступает феномен взаимности как катализатор социальной солидарности в межличностных и межгрупповых отношениях, где взаимность трактуется как конечный результат специфически структурированного обмена типами социальной деятельности и ее продуктами между диадическими и сетевыми партнерами. Как замечает в этой связи профессор социологии Стэнфордского университета (Калифорния) С. Риджуэй, «работы Линды Мольт по проблемам социального обмена... трансформировали одну из ключевых исследовательских перспектив современной социальной психологии» путем радикальной смены аналитических приоритетов применительно к этому явлению общественной жизни¹. Обсуждение структурного и властного неравенства обменных потенциалов, провоцирующих конфликт партнеров, сменилось преимущественным изучением конституирования «обоюдности», или отношений взаимности, т.е. таких контактов между акторами, которые способствуют их солидарности в пространстве обменных действий и закладывают базу для социальной интеграции за его пределами. Кроме того, в

¹ Ridgeway C.L. Introduction to Linda Molm: 2009 recipient of Cooley-Mead award // Social psychology quarterly – Wash., 2010. – Vol. 73., N 2. – P. 118.

работах Мольтен прослеживается структурная и содержательная дифференциация самих отношений обмена под углом зрения их неоднозначности в качестве механизма социального сплочения.

Реконструируя интеллектуальную биографию Мольтен, Риджуэй отмечает независимость ее научных поисков, позволивших исследовательнице выйти за рамки необихевиористской парадигмы, которая доминировала в теориях обмена 1970-х годов, и переосмыслить договорную модель обменных отношений с точки зрения содержащейся в них практики взаимности. На формирование научных интересов Мольтен заметное влияние оказали идеи Р. Эмерсона, П. Блау, Г. Келли и Дж. Тибо, однако уже в 1980-е годы изучению формальных переговоров она предпочла эмпирический анализ повседневных обменных операций, которые по большей части являются негласным, имплицитным конституированием взаимности без заранее оговоренных гарантий со стороны партнеров, но с надеждой на обоюдную выгоду. Мольтен не только дифференцировала обменные отношения, разделив их на договорные и базирующиеся на взаимности; она продемонстрировала, что «определенным образом структурированная взаимность играет ключевую роль в формировании интегрирующих связей между людьми, обуславливая социальную перцепцию происходящего как справедливого/ несправедливого обмена», – констатирует С.Риджуэй¹.

По замечанию самой Линды Мольтен, анализ структуры взаимности является ключом к пониманию социальных функций этого феномена в контексте повседневных социальных обменов микро- и макроуровней. Представляя свой лонгитюдный проект изучения взаимности в качестве социопсихологического механизма конституирования социального доверия и солидарности, автор характеризует взаимность как «акт предоставления пользы (выгоды, преимуществ, прибыли) другому (другим) в ответ на полученную от него (от них) пользу (выгоду, преимущества, прибыль»². Мольтен считает взаимность одним из фундаментальных свойств не только социального обмена, но и социальной жизни в целом. Как заметил в этой связи Р. Эмерсон, именно взаимность обеспечивает процессу обмена его наименование и содержание: «Блага, приобретаемые посредством социальных процессов, обусловлены благами, предусмотренными “в обмен“»³. Тем не менее в социологических и психологических концепциях обмена

¹ Там же. – р. 117-118.

² Molm L.D. The structure of reciprocity // *Social psychology quarterly*. – Wash., 2010. - Vol.73, N2. – P. 119-131.

³ Emerson R. M. *Social exchange theory//Social psychology: sociological perspectives*. – NY: Basic books, 1981. – P. 32.

отношения взаимности никогда не были предметом специального исследования. Мольм полагает, что невнимание социальных психологов к этому аспекту обменных действий продиктовано их восприятием обоюдных контактов в актах обмена как само собой разумеющейся вещи, как данности, которая не меняется и потому, по выражению Эмерсона, лишена всякого теоретического интереса¹.

Между тем социальные аналитики, принадлежащие к иным исследовательским традициям, неоднократно писали об отношениях взаимности как о важнейшем принципе общественной жизни² и базисе социальной солидарности и сплочения³. В середине XX в. Г. Беккер ввел в научный оборот термин «*homo reciprocus*» для обозначения человека как биологического вида⁴; несколько позже А. Гоулднер опубликовал свои размышления о «норме реципрокности» как регуляторе социальных отношений, или интернализированном моральном обязательстве⁵ (11). Существенный вклад в осмысление этого феномена внесли представители социобиологии, рассматривающие взаимность в качестве эволюционной предпосылки общественной кооперации⁶.

Игнорирование социальной психологией компонента взаимности, продолжает Мольм, объясняется также тем, что долгое время в ее поле зрения находился только один вариант обменных актов – непосредственный обмен типами деятельности и их результатами на основе предварительной договоренности сторон («ты – мне, я – тебе»). Сегодня в фокусе внимания автора и ее единомышленников находится весь спектр отношений социального обмена, главными из которых Мольм считает реципрокные, или обоюдные обмены, охватывающие цепочку акторов, встроенных в ту или иную социальную сеть. Обоюдные обмены – это отношения акторов, «осуществляющих индивидуальные действия в пользу другого (других) – помощь, совет, участие, услуга – без предварительного обсуждения ответных благотворительных действий

¹ Emerson R. M. Exchange theory. Part II. Exchange relations and networks // Sociological theories in progress. - Vol.2. – Boston (MA): Houghton-Mifflin, 1972. – P.58-87.

² Hobhouse L.T. Morals in evolution: a study of comparative ethics. – L.: Chapman and Hall, 1906. – P. 12.

³ Simmel G. The sociology of Georg Simmel. – Glencoe (IL): Free press, 1950. – P. 387.

⁴ Becker H. Man in reciprocity. – N.Y.: Praeger, 1956. – P. 1.

⁵ Gouldner A.W. The norm of reciprocity: a preliminary statement// Amer. sociol. review. – 1960. Vol.25. – P.161-178.

⁶ Nowak M.A., Sigmund K. Shrewd investments// Science. – 2000. Vol.288. – P. 819-820.

потенциальных партнеров» и без определенных гарантий того, что последует немедленный ответный благотворительный акт¹.

Анализ отношений взаимности в контексте социального обмена составляет основное содержание исследовательской программы Мольм, стартовавшей в конце 1990-х годов. Оценивая предварительные итоги этой работы, которая сегодня близится к завершению, американская исследовательница подчеркивает, что за прошедшие годы были накоплены эмпирические данные, свидетельствующие о неоднозначном воздействии обменных отношений на конституирование просоциального поведения их участников и формирование интегрирующих аффективных связей как предпосылок социальной солидарности. Опираясь на идеи социальной антропологии (Б. Малиновский, М. Мосс), Мольм выдвинула гипотезу о том, что главной детерминантой неоднозначной интегрирующей функции социальных обменов выступает их структура. Еще К. Леви-Стресс обратил внимание на то, что коллективные системы непрямого (или опосредованного) обмена, т.е. такие, которые включают более двух человек, формируют более крепкие интегрирующие связи между людьми, чем парные ограниченные обмены². Это предположение антропологов, замечает Мольм, представляется весьма актуальным для современного обществознания в свете проблемы формирования социального капитала и гражданских сообществ. Тем не менее оно так и не получило какого-либо теоретического развития, не говоря уже об эмпирической верификации. Поэтому одной из главных задач лонгитюдного проекта Мольм и ее коллег стала экспериментальная проверка классической антропологической гипотезы о роли социального обмена в продуцировании аффективных интегрирующих связей между людьми на базе разработанной ими «структурной теории реципрокности в контексте обменов»³.

Переходя к описанию структуры взаимности в пространстве обменных актов, Мольм формулирует следующие концептуальные положения:

а) взаимность структурирована; это значит, что она не является только нормой или только процессом, но обладает способностью к трансформации в пределах обменных действий; иными словами, отношения взаимности вариативны;

¹ Molm L.D. The structure of reciprocity // *Social psychology quarterly*. – Wash., 2010. – Vol.73, N2. – P. 119-120.

² Levi-Strauss C. *The elementary structure of kinship*. – Boston: Beacon, 1969.

³ Molm L.D., Collet J.L., Schaefer D.R. Building solidarity through generalized exchange: a theory of reciprocity// *American journal of sociology*. – 2007. – Vol.113, N 1. – P.207.

б) структура взаимности определяет фундаментальные различия форм социального обмена – не только с точки зрения характера обменных действий или их трансформации в зависимости от властных потенциалов акторов, но, главным образом, в качестве фактора формирования социальной солидарности;

в) измерения взаимности обуславливают дифференциацию социальных обменов и их неоднозначную роль в качестве фактора социального единения посредством редуцирования / акцентирования рисков, неопределенности и конфликта в ходе обменных акций.

Первым аналитиком социального обмена, обратившим внимание на его внутреннюю структурную организацию и связавшим масштаб, тип и специфику отношений между субъектами обменных действий с итогами этих действий, был Р. Эмерсон. Однако, как уже говорилось, Эмерсон ограничился изучением непосредственных договорных отношений обмена, рассматривая их в качестве самодостаточных транзакций в рамках диадических контактов. Обратившись к реципрокным обменам, Мольм поставила задачу выявить структуру взаимности и соотнести ее специфику с процессами эмоционального и социального сближения участников обменных операций. С этой целью она идентифицировала и описала два измерения отношений обмена, связанные с *характером* и *направлением* движения (курсирования) конечных результатов (выгод) обменных действий. Так, обмен может быть: а) односторонним (однонаправленным: $A \rightarrow B$ или $B \leftarrow A$) либо двусторонним (двунаправленным: $A \leftrightarrow B$), и б) прямым (непосредственным) либо непрямым (опосредованным участием другого / других партнеров). В зависимости от сочетания названных параметров возможны следующие базовые формы отношений социального обмена:

- прямой договорный обмен;
- прямой взаимный обмен;
- не прямой – опосредованный, или генерализованный, обмен.

Принципиальное отличие взаимных (реципрокных) обменов от обменов договорного типа связано с тем, что договорные обменные отношения складываются путем диадических контактов акторов: участники договариваются напрямую о совместных действиях в пользу друг друга, при том, что обмен выгодами может быть либо справедливым, либо (чаще) неравным, но в любом случае содержащим в себе гарантии того, что каждая из сторон получит что-то в обмен на предоставленную партнеру пользу. Реципрокный обмен предполагает не двустороннюю, а однонаправленную благотворительность, при том, что ответное вознаграждение может

последовать немедленно, или будет отложено, или не случится вовсе. Односторонность реципрокных обменов означает, что актер А в принципе может вступить в обменную сделку с любым актором в социальной сети, все участники которой вправе инициировать обмены с любым из акторов в любой момент времени, однако исходная услуга актора А может вернуться к нему не от непосредственного адресата его благотворительности, а от какого-нибудь другого участника социальной сети. Очевидно, что в таких обменах к первому структурному измерению взаимности (направление ее движения) добавляется второе (характер ее движения), так что, в конечном счете, обменный акт приобретает опосредованный, или генерализованный вид. «В структуре не прямой взаимности, – пишет в этой связи Мольм, – не каждый из акторов зависит от какого-либо одного партнера, но скорее вся совокупность акторов вносит свой вклад в поддержание коллективной системы обменных действий... Поскольку односторонние благотворительные акты “оплачиваются” с течением времени – в ходе текущих обменных контактов, а не посредством диадических транзакций, – единицей обмена с необходимостью становится *отношение* (курсив Л. Мольм. – Е.Я.)... как последовательность случайных индивидуальных актов, в которых сложно выделить дискретные транзакции, поскольку тот самый акт, что завершает один обмен, нередко кладет начало другому»¹.

Изучение генерализованной взаимности, предпринятое на завершающем этапе проекта, Мольм считает наиболее перспективным направлением социальной психологии обменов под углом зрения идентификации механизмов формирования солидарности и выявления точек соприкосновения социальной психологии обменов с теорией социального капитала и организационной социологией. Между тем, интегрирующие свойства специфически структурированной взаимности, способствующие установлению аффективных связей между участниками обменных действий, были обнаружены командой Мольм совершенно случайно. В 90-е гг. прошлого столетия в ходе лабораторных экспериментов, объектом которых являлись властные параметры договорных и реципрокных обменов, была проведена серия итоговых опросов, продемонстрировавших «поразительные отличия аффективных компонентов двух форм обмена»². Это открытие послужило импульсом для радикальной смены исследовательских приоритетов. С конца 1990-х годов в фокусе внимания Мольм и ее единомышленников оказались процессы социальной интеграции и формирование

¹ Molm L.D. The structure of reciprocity // Social psychology quarterly. – Wash., 2010. - Vol.73, N2. – P. 122.

² Там же. – P. 123.

отношений доверия, аффективного участия и солидарности в пространстве социальных обменов¹. Этот сдвиг в теории и эмпирии (т.е. переход от анализа конфликтосодержащих элементов обменных отношений как неравноправных и несправедливых, к осмыслению их просоциального – поведенческого и мотивационного – потенциала) Мольм расценивает как «возвращение к истокам». Здесь имеется в виду двойственность воздействия взаимной зависимости партнеров по обмену на конечные отношения между ними, описанная П. Блау в терминах дифференциации (неравенство и конфликт) и интеграции (притяжение, сближение, сплочение)². Социальные аналитики десятилетиями изучали психологические и практические следствия процессов дифференциации, теперь настало время анализа механизмов интеграции.

Применительно к этой задаче Мольм определяет социальную солидарность как «совокупность интегрирующих связей, возникающих между индивидами и / или между индивидами и социальными объединениями, к которым эти индивиды принадлежат; солидарность имеет как поведенческие, так и аффективные компоненты, зачастую не связанные друг с другом»³. Кроме того, солидарность рассматривается в качестве «оценки актором своих отношений с партнером как гармоничного единения и взаимовыгодного союза»⁴. Автор подчеркивает, что в рамках ее проекта исследованию подлежат именно субъективные, преимущественно аффективные аспекты «опыта, или переживания, солидарности». Таковыми являются доверие (уверенность актора в том, что на партнера можно положиться – в том смысле, что тот скорее окажет услугу, чем

¹ Molm L.D., Takahashi N., Peterson G. Risk and trust in social exchange: Experimental test of a classical proposition // *American journal of sociology* – 2000. - Vol.105, N 5. – P.1396-1427; Molm L.D., Takahashi N., Peterson G. In the eye of the beholder: Procedural justice in social exchange // *American social. rev.* – 2003. - Vol.68. – P. 128-152; Molm L.D., Collet J.L., Schaefer D.R. Conflict and fairness in social exchange // *Social forces*. – 2006. - Vol.84, N 4. – P. 2331-2352; Molm L.D., Collet J.L., Schaefer D.R. Building solidarity through generalized exchange: A theory of reciprocity // *American journal of sociology*. - 2007. - Vol.113, N 1. – P.205 – 242; Molm L.D., Collet J.L., Schaefer D.R. Fragile and resilient trust: Risk and uncertainty in negotiated and reciprocal exchange // *Sociological theory*. – 2009. - Vol.27, N 1. – P. 1- 32.

² Blau P.M. *Exchange and power in social life*. – N.Y.: Wiley, 1964.

³ Molm L.D., Collet J.L., Schaefer D.R. Building solidarity through generalized exchange: a theory of reciprocity // *American journal of sociology*. - 2007. - Vol.113, N 1. – P.207.

⁴ Molm L.D. The structure of reciprocity // *Social psychology quarterly*. – Wash., 2010. - Vol.73, N2. – P. 123.

попытается использовать vis-a-vis в собственных интересах), аффективное участие (regard) (позитивно окрашенное чувство к партнеру в комплексе с позитивной же оценкой его характера), социальное единение (восприятие партнерских отношений как социальной единицы, в рамках которой акторы объединены общими целями и интересами), а также чувство привязанности, т.е. верность (лояльность) применительно к партнеру и партнерским обязательствам.

Суммируя итоги многолетнего эмпирического изучения интегрирующих следствий социальных обменов реципрокного типа, автор обращает внимание на следующие результаты:

а) лабораторные эксперименты показали, что участники взаимных обменов демонстрируют большее аффективное расположение и приверженность партнеру, чем субъекты договорных обменных акций;

б) поведенческие акты, которые подтверждают доверительность отношений между партнерами, в большей степени характерны для реципрокных, чем для договорных обменов; субъекты последних, как правило, ограничиваются поведенческой лояльностью в отношении партнера, не обременяя себя эмоциональными контактами;

в) несмотря на то, что договорные обмены, на первый взгляд, отличаются большим «процедурным равенством», чем односторонние взаимные обмены, субъекты последних чаще оценивают отношение к ним партнера как «справедливое», чем участники договорных акций (независимо от фактического, или объективного равенства обменной сделки); более того, участники реципрокных обменов скорее соглашались на новую заведомо неравную сделку с теми же партнерами в будущем, чем субъекты обменов договорного типа;

г) генерализованные (опосредованные) реципрокные обмены продуцируют более тесные интегрирующие связи между участниками, чем любая из форм прямого обмена (договорная или взаимная);

д) перечисленные следствия взаимных обменных отношений проявляют себя независимо от тех или иных (поведенческих, ценностных, ресурсосодержащих, исторических) аспектов обменных действий и представляют собой «исключительный продукт опыта обмена (его восприятия и переживания) в контексте различных структур взаимности, а также значимости такого опыта с точки зрения вероятных интегрирующих связей в будущем» (21, с.124).

Накопленные эмпирические данные получили теоретическое обоснование в рамках разработанной Мольм модели интегрирующих связей в контексте обоюдных обменов, или «теории реципрокности в социальных обменах». Автор выделила три типа

каузальных социально-психологических механизмов, обеспечивающих трансформацию обменных действий определенной структуры в отношения эмоциональной и социальной интеграции и солидарности. Это механизмы, связанные с *риском* обменных операций, с *экспрессивной (символической) ценностью* самого акта реципрокности как свободного волеизъявления участников и с редуцированием либо обнаружением *конфликтных / кооперативных аспектов* обменных действий. «Два первых обеспечивают непосредственное структурное воздействие взаимности на социальную солидарность; третий реализует себя благодаря вмешательству в когнитивные структуры акторов, опосредуя их восприятие пространства обменных отношений в качестве конфликтного либо кооперативного»¹. Согласно данной модели, обмены, характеризующиеся непрямой взаимностью и однонаправленной благотворительностью, т.е. генерализованные реципрокные обменные акты, обладают наиболее сильным интегрирующим эффектом благодаря увеличению степени риска обменных акций, повышению уровня их символической ценности и камуфлированию неизбежных конфликтных параметров обменных отношений.

В социально-психологической литературе имеется немало эмпирических свидетельств «опосредованности доверия риском, который является непременным условием взаимной демонстрации партнерами своей благонадежности»². Чтобы уменьшить возможные потери в результате обменной сделки, актору нужно убедить *vis-a-vis* в своей надежности и лояльности; следовательно, именно риск способствует в конечном счете сближению, кооперации и интеграции индивидов в пространстве обмена. Очевидно, что в реципрокных – непрямых и в особенности генерализованных – обменах степень риска для их субъектов особенно велика: ни один из участников не имеет гарантий того, что не останется в проигрыше, поскольку не знает, когда, как и кем будет вознаграждена его исходная благотворительность. Усиливая непредсказуемость обменных операций, структура генерализованных обменов в то же время способствует невольному сближению анонимных акторов и вынуждает их доверять друг другу в рамках сетей коллективных обменов.

Структурная организация обменных актов также обладает способностью обнажать либо камуфлировать (и даже редуцировать) их кооперативные либо

¹ Molm L.D., Collet J.L., Schaefer D.R. Building solidarity through generalized exchange: A theory of reciprocity // American journal of sociology. - 2007. - Vol.113, N 1. – P. 211.

² Molm L.D. The structure of reciprocity // Social psychology quarterly. – Wash., 2010. - Vol.73, N 2. – P. 124.

состязательные составляющие. Двусторонние договорные обмены высвечивают столкновение интересов их субъектов и потенциальный конфликт как следствие вероятного неравенства конечных выгод обменной сделки. Односторонняя благотворительность реципрокных обменов, в особенности генерализованных, затрудняет саму возможность сравнения результатов обменных отношений и способствует диффузии ответственности за несправедливую сделку по всей сети коллективных обменов, распределяя ее между всеми участниками. «Опосредованная взаимность снижает уровень конфликтности обменных отношений, устраняя вероятность любых реципрокных актов, связывающих дарителя и одаряемого напрямую»¹.

Наконец, добровольные и лишенные определенности обменные действия, в отличие от гарантированных договорных сделок, обладают способностью привносить в отношения партнеров аффективный компонент, содействуя их взаимному расположению и стремлению продолжить завязавшиеся отношения. Это свойство обоюдных обменов, т.е. их экспрессивная (символическая, или коммуникативная) ценность, опять-таки усиливается в условиях генерализованных обменных акций, поскольку здесь «вознаграждение получает тот, кому дарящий ничем не обязан напрямую, при том что последний вносит таким образом личный вклад в поддержание коллективных действий, благотворных для всей сети обменов» (21, с.124).

Осмысление и эмпирическая верификация символического измерения взаимности являются важнейшими аспектами концепции Л. Мольм. С описанием и анализом именно этой характеристики специфически структурированных обменных актов, выявленной ею в ходе лабораторных экспериментов, автор связывает принципиальную новизну своей трактовки социального обмена в терминах продуцирования интегрирующих эмоциональных отношений (социальной солидарности) между людьми. Более того, с ее точки зрения, изучение символических аспектов генерализованных взаимных обменов открывает перспективу для комплексного исследования совокупными (междисциплинарными) силами социальных аналитиков просоциальных форм поведения и их мотивации под углом зрения конституирования социального капитала. «Мы утверждаем, – пишет в связи с этим Мольм, – что при определенных условиях, связанных с формой социального обмена, акт взаимности сам по себе может иметь символическую ценность, что, в свою очередь, будет способствовать формированию

¹ Там же.

аффективных связей и социального капитала в контексте отношений между партнерами»¹.

В социальной психологии ценностные составляющие обменных отношений, как правило, ассоциируются с их материальной значимостью (выгодой) для партнеров. Этот подход, заимствованный из социально-экономической традиции описания безличных (рыночных) обменов, ограничивается сопоставлением инструментальной пользы тех объектов (товаров, услуг, социально-значимых результатов), которые и были предметом данного обмена. По мнению Мольм и ее единомышленников, «ценность актов взаимности лишь отчасти заключена в товарах и услугах, которыми люди обмениваются»; главное содержание отношений обмена состоит в ценности самого специфически структурированного обменного действия как генератора процессов аффективной интеграции партнеров². Иначе говоря, «ценность взаимности» в контексте обменных действий имеет два измерения: а) инструментальное (утилитарное) и б) символическое (коммуникативное). *Утилитарность* обменных отношений характеризует ценность для реципиента тех благ, которые он приобретает вследствие своей собственной благотворительности; в данном случае инструментальность как характеристика обмена выражается в том, что блага, которые получает реципиент, отвечают его потребностям, изначально составлявшим цель обменной операции.

Символическая ценность обменных отношений сопряжена с передачей некоторой информации посредством акта взаимности. Очевидно, что объекты (товары, услуги, конечные результаты), задействованные в обмене, помимо их «потребительской стоимости», могут обладать и символической ценностью (в качестве индикаторов престижа, статуса и т.п.). Однако в данном случае речь идет не о знаковом содержании инструментальной пользы, приобретаемой в ходе обменных операций, а о «ценности, сообщаемой отношениям обмена самим актом реципрокности», т.е. существующей вне и помимо инструментальной значимости благ, которые участвуют в обмене. «Акты взаимности, – поясняет свою мысль Мольм, – продуцируют символическую ценность путем передачи специфической информации о партнере и отношениях с ним. Эта информация позволяет актору строить предположения о намерениях партнера и о потенциальной выгоде как следствии взаимных отношений с ним; она также передает

¹ Molm L.D. The value of reciprocity //Social psychology quarterly. – Wash., 2007. - Vol.70, N 2. – P. 202.

² Там же. – P. 199.

чувства и эмоции, конституирующие аффективную связь между актором и его партнером»¹.

Символическая ценность отношений взаимности в интерпретации Мольм состоит из двух компонентов – редуктивной ценности (связанной со снижением уровня неопределенности и риска обменных сделок) и ценности экспрессивной (касающейся эмоционального содержания отношений между акторами). С одной стороны, реципрокность сообщает обмену свойство предсказуемости, делая более или менее очевидными надежность партнера и тот факт, что «на него можно положиться». С другой стороны, взаимность включает в себя и сообщает обменным отношениям эмоциональную окрашенность, или «аффективное расположение субъектов обменных действий друг к другу»: признание результатов обменной операции в качестве блага, одобрение и уважение действий партнера, демонстрацию взаимной заинтересованности в сложившихся отношениях и намерение продолжать их в дальнейшем. Редукционная ценность обменных отношений (благодаря информации о надежности партнера) содействует формированию и укреплению взаимного доверия между акторами. Экспрессивная ценность придает инструментально значимой выгоде обменных актов аффективное содержание – ощущение значимости партнеров друг для друга, их взаимного расположения, уважения и заботы. «Таким образом, акт реципрокности сам становится благом, или “процессуальной пользой”, вносящей свою лепту в формирование отношений, которые теперь сами получают право считаться ценным товаром»².

Передача символической информации в контексте обменных актов, продолжает Мольм, возможна при соблюдении трех условий: 1) обмен носит повторяющийся (рецидивирующий) характер; 2) взаимность в рамках обменных отношений обладает существенной долей непредсказуемости (структурной или ситуативной) – в том смысле, что подразумеваемое ответное воздаяние (его время, место и содержание) не оговаривается партнерами заранее; 3) сама взаимность как качество отношений обмена является добровольным выбором акторов – в том смысле, что каждый из них вправе самостоятельно и по своему усмотрению решать вопрос об ответной благотворительности (ее месте, времени и содержании).

Из предыдущих рассуждений и эмпирических наблюдений Мольм следует, что названным условиям удовлетворяет только один тип обменных отношений – реципрокный (прямой либо генерализованный) обмен. Поскольку данный тип обменных

¹ Там же. – С. 201.

² Там же.

действий, в отличие от договорного, не предполагает каких-либо предписанных заранее обязательств сторон, взаимность здесь совершенно произвольна и потому лишена определенности. Кроме того, как говорилось выше, реципрокные однонаправленные обмены (в противовес двусторонним «рыночным» сделкам, имеющим фиксированные начало и конец) представляют собой цепочку, или континуум действий, неразделимых на дискретные транзакции, т.е. носят рецидивирующий характер. Таким образом, заключает автор, несмотря на то, что все виды (типы, формы) обменных акций обладают свойством взаимности, «только обоюдные обмены можно считать проводниками символической, или коммуникативной ценности»¹.

Последняя в свою очередь обусловлена такими характеристиками взаимности в рамках поведенческих актов обмена, как ее предсказуемость и вероятность. «Вероятность, или пропорциональность (rate) взаимности указывает на частоту ответных благотворительных действий партнера; предсказуемость есть свидетельство регулярности или постоянства (устойчивости) реципрокных реакций» (там же). Между этими поведенческими параметрами взаимности существуют сложные корреляции. Так, постоянная (устойчивая) взаимность обладает высокой степенью предсказуемости и вероятности, тогда как ее антипод – прерывная взаимность – может быть как предсказуемой (если носит регулярный характер), так и непредсказуемой (если имеет место от случая к случаю). С динамикой названных параметров взаимности связана и ее символическая ценность, как экспрессивная, так и редуктивная. Первая возрастает по мере увеличения степени вероятности реципрокных реакций (или скорости их осуществления), вторая – в ответ на повышение индекса их предсказуемости: чем вероятнее ответное благотворительное действие партнера, тем большего уважения и эмоциональных «вложений» он достоин; чем легче предвидеть либо предсказать его ответную взаимность, тем выше его рейтинг в качестве партнера, которому можно доверять.

Перечисленные поведенческие характеристики отношений взаимности были учтены в качестве переменных в сценарии лабораторного эксперимента, предпринятого Л. Мольм и ее коллегами для проверки гипотезы о символическом содержании отношений взаимности как фактора социальной интеграции и солидарности, формирующихся посредством специфических параметров самого акта взаимности. В ходе эксперимента предполагалось выяснить, «действительно ли акторы придают ценность самому акту взаимности в отношениях обмена?»². В эксперименте участвовали

¹ Там же. – Р. 203.

² Там же. – Р. 205.

студенты-добровольцы, которым предлагалось за вознаграждение (инструментальная ценность обменных действий) вступить в отношения реципрокного обмена с двумя виртуальными партнерами. Субъекты эксперимента должны были выставять баллы или присуждать очки попеременно обоим партнерам, которые, в свою очередь, отвечали либо не отвечали им тем же. Респондентам не было известно, что их on-line партнеры – это запрограммированные экспериментаторами поведенческие модели с заданными параметрами реципрокных реакций (с высокой / низкой степенью предсказуемости и вероятности взаимности). После 300 виртуальных обменов участники письменно ответили на вопросы, касавшиеся их субъективной оценки каждого из двух партнеров и аффективного отношения к ним.

Процедура экспериментальных манипуляций позволила организаторам дифференцировать инструментальную и символическую ценность обменных отношений, во-первых, и экспрессивную и редуцированную ценность взаимности, во-вторых. Мольм и ее коллеги предположили, что ценность взаимности может быть выражена посредством: а) поведенческих предпочтений акторов (выбор более предсказуемого и, следовательно, более надежного партнера) и б) позитивной субъективной оценки выбранного партнера на фоне поведенческой лояльности к другому. Кроме того, опираясь на уже имеющиеся данные социопсихологического анализа отношений обмена (этнографические и лабораторные), организаторы эксперимента ожидали, что поведенческие и эмоциональные параметры обменных действий окажутся согласованными друг с другом (позитивное аффективное отношение – предпочтение в качестве партнера по обмену, и наоборот).

Результаты виртуальных лабораторных обменов, однако, лишь отчасти подтвердили выдвинутые гипотезы, дополнив исходную трактовку отношений взаимности в терминах их ценности неожиданными нюансами. Прежде всего, была обнаружена дивергенция поведенческих предпочтений субъектов эксперимента и их субъективных оценок партнеров. Большинство участников действительно проявляли явное эмоциональное расположение к тому из своих виртуальных *vis-a-vis*, чья взаимность была устойчива и наиболее вероятна. При этом по мере увеличения числа обменных сделок аффективные связи между респондентом и предсказуемым партнером усиливались. Тем не менее, субъекты эксперимента охотнее и чаще вступали в контакт с тем партнером, отношения с которым сулили большую инструментальную (в данном случае денежную) выгоду (например, с тем, кто выставял большие баллы, пусть и не регулярно).

Эти факты противоречат прежним теоретическим представлениям об отношениях обмена как о пространстве однозначного совпадения поведенческих и эмоциональных реакций, однако они находят убедительное объяснение в терминах теории взаимности, считает Мольм. Во-первых, итоги эксперимента свидетельствуют, что «конституирование доверия, аффективного расположения и солидарности в рамках обменных отношений обусловлено самим актом взаимности, в особенности – экспрессивной ценностью в контексте устойчивой реципрокности, при том, что поведенческий выбор участников все же определялся преимущественно утилитарной ценностью объектов, подлежащих обмену»¹ (20, с.200). Во-вторых, «выявленная дивергенция поведенческих и аффективных индикаторов символической ценности имеет непосредственное и весьма существенное значение для понимания роли феномена взаимности в социальной жизни» (20, с.213). В своих поведенческих предпочтениях акторы чаще руководствуются принципом рациональности, даже в ущерб или вопреки своим аффективным привязанностям; в своих эмоциональных предпочтениях они оставляют без внимания утилитарную ценность отношений обмена. Эти наблюдения позволяют сделать вывод о том, что «инструментальное и символическое измерения отношений обмена не просто принадлежат разным ценностным сферам, но и продуцируют несопадающие реакции акторов» (20, с.214). В сфере инструментальных ценностей акторы, следуя рациональному выбору, обнаруживают соответствие этих ценностей своим поведенческим предпочтениям, пренебрегая информацией о партнере; в сфере ценностей символических эта информация, не влияя на сиюминутный выбор партнера, образует – посредством интегрирующих аффективных связей – потенциал, или резервуар социального капитала, который будет востребован в будущем, в контекстах новых рискованных предприятий, требующих партнера, на которого можно положиться. Следовательно, символическая ценность взаимности может и должна рассматриваться в качестве потенциала, или резерва социального капитала, заключает автор.

Интегрирующее влияние структуры взаимности, продолжает Мольм, не исчерпывается межличностными контактами акторов, как до недавнего времени считали социальные аналитики; оно охватывает также отношения в рамках организаций и сообществ. Начиная с классической работы М. Грановеттера², социальные исследователи имели немало возможностей убедиться в том, что экономические обмены встроены в сети социальных отношений, которым присуща так или иначе структурированная

¹ Там же. - P. 200.

² Granovetter M. Economic action and social structure: The problem of embeddedness // American Journ. of sociology. – 1985, Vol.91. – P. 481-510.

взаимность. В литературе по организационной социологии накоплен обширный материал, свидетельствующий о том, что поведенческие паттерны в различных организационных условиях (промышленные и бизнес-структуры, союзы, объединения, профессиональные и прочие сообщества) находят убедительное объяснение посредством понятия «обобщенная взаимность». Совокупным результатом организационных сетей и сетей генерализованных обменов оказываются такие социально-значимые процессы, как снижение психологической стоимости транзакций, увеличение амплитуды обобщенного знания, ускорение темпов принятия решений, развитие самых разных форм взаимопомощи и поддержки. Очевидно, подчеркивает автор статьи, что большинство этих процессов имплицитно либо открыто способствуют формированию аффективных связей и социального доверия внутри организационных сетей.

Теоретики организационной социологии традиционно объясняют происходящее как следствие личных отношений акторов, в крайнем случае – как продукт истории их интеракций (в диадических союзах, семье, малой группе). Лабораторные эксперименты Мольтен и ее коллег показали, что доверие и солидарность возникают между акторами, которые прежде не были знакомы и не имели в прошлом никаких контактов, и наоборот, регулярные контакты нередко способствуют укреплению взаимных обязательств сторон, но не приводят к эмоциональному сближению. Как уже говорилось, аффективная привязанность, участие и взаимное расположение субъектов обменных действий зависят от структуры связывающих их отношений взаимности. «Все сказанное выше, – делает вывод Мольтен, – заставляет с уверенностью предположить, что структура реципрокности является крайне важным, хотя и совершенно недооцененным аспектом конституирования социального капитала посредством сетевых отношений и их социальной встроенности»¹. Несмотря на различие дефиниций социального капитала в работах разных аналитиков, многие из них согласны с трактовкой этого феномена как резервуара, или доступа к ресурсам посредством сетевых связей². Подобная трактовка интересна тем, что выдвигает на первый план не следствие социального капитала, т.е. социальное доверие, а источник его формирования – «нашу связанность с другими и с их социальными сетями», замечает автор³. Тем не менее, Мольтен считает сетевые связи как таковые необходимым, но недостаточным условием воз

Lin N. Social capital: a theory of social

¹ Molm L.D. The structure of reciprocity // Social psychology quarterly. – Wash., 2010. - Vol.73, N2. – P. 126.

² Lin N. Social capital: A theory of social structure and action. – Cambridge, UK: Cambridge univ. press, 2002.

³ Molm L.D. The structure of reciprocity // Social psychology quarterly. – Wash., 2010. - Vol.73, N2. – P. 126.

structure and action. – Cambridge, UK: Cambridge univ. press, 2002.никновения социального капитала. Вслед за П. Пакстон¹, Мольм акцентирует в содержании социального капитала не столько «объективные ассоциации индивидов», сколько субъективную окрашенность социальных связей – «взаимость, доверие, позитив». Следовательно, для возникновения социального капитала «требуется организация подобных ассоциаций в форме непосредственной либо обобщенной реципрокности с неременным односторонним курсированием благотворительности»².

Необходимо также принять во внимание, что сетевые ресурсы социального капитала (поддержка, неформальная помощь, информация о возможностях) накапливаются в ходе повседневных взаимных или генерализованных обменов, помимо какого-либо договорного сценария. Завершающий этап проекта, подчеркивает в связи с этим его руководитель, как раз и нацелен на выявление общих исследовательских интересов социальной психологии обмена и теории сетей (включая понятие социального капитала). Сегодня этот поиск реализуется в серии лабораторных экспериментов, моделирующих обменные акции, где *форма обмена* вычленена в качестве основной переменной из всей совокупности прошлых и наличных связей между участниками сетей. Задача состоит в том, чтобы проследить, как более ранние либо доминирующие текущие формы обменных отношений сказываются на последующих сетевых контактах акторов. Предварительные результаты свидетельствуют, что конституирование социального капитала и интегрирующих связей в рамках сетевых обменных интеракций обусловлены динамикой двух факторов – структуры обменов и сетевой структуры, прежде всего, ее властных параметров.

В ходе экспериментов, проведенных Мольм и ее коллегами, выяснилось, что названные структуры могут оказывать как совокупное аффективное влияние на акторов, способствуя их сближению и кооперации, так и действовать независимо либо вопреки друг другу. В частности, оказалось, что интегрирующие связи обладают большей силой в ситуации односторонних опосредованных реципрокных обменов и/или в контексте сетей, отмеченных высоким уровнем взаимозависимости акторов и сбалансированностью их властных потенциалов. Вместе с тем сплывающий эффект структурированной односторонней взаимности возрастает в сетях, характеризующихся властной

¹ Paxton P. Social capital and democracy: An interdependent relationship // American sociological rew. – 2002. – Vol.67. – P.254-277.

² Molm L.D. The value of reciprocity // Social psychology quarterly. – Wash., 2007. - Vol.70, N 2. – P. 200.

асимметрией партнеров обменных сделок, причем применительно к тем из них, чей потенциал (т.е. доступность того или иного числа вероятных партнеров для обменов) беднее; эта особенность обусловлена описанными выше механизмами усиления / редукации риска и конфликта в обменных интеракциях. Наконец, в зависимости от баланса потенциалов, определяющих итоговую выгоду каждого участника обмена, структура обменных сетей может способствовать отказу от повторения уже случившихся обменных актов либо их воспроизведению вновь и вновь – с последующей трансформацией поведенческой лояльности в аффективную привязанность партнеров друг к другу.

Концептуализация выявленной в экспериментах динамики двух структурных измерений социального обмена (реципрокных и сетевых) является, по мнению Мольм, развитием идеи П. Блау о дифференциации и интеграции как процессуальных характеристиках обменных действий. «Несмотря на то, что неравенство властных позиций акторов снижает уровень их интеграции, этой негативной тенденции противостоит позитивный эффект реципрокных односторонних обменов. Реципрокные обмены побуждают акторов к преодолению барьеров, возведенных структурной асимметрией власти и, тем самым, к взаимному формированию доверия и аффективных связей, что в свою очередь поддерживает продуктивность отношений обмена. Таким образом, власть и доверие вовсе не исключают друг друга, как до сих пор считали многие, в том числе и Грановеттер»¹.

Многолетняя эмпирическая работа и ее концептуальное осмысление в рамках каузальной модели реципрокности как детерминанты социальной солидарности позволяют Мольм сделать следующие выводы:

а) формы обмена, при которых акторы прямо либо опосредованно осуществляют односторонние реципрокные акты благотворительности, способствуют отношениям доверия, аффективного расположения и солидарности;

б) субъекты подобных обменов обладают субъективным аффективным опытом совершенно особых отношений партнерства, недоступным участникам любого иначе структурированного пространства обменных связей;

в) интегрирующие связи (солидарность и доверие) – как следствие специфически структурированной взаимности – содействуют конституированию социального капитала в сетевых сообществах самых разных типов и усиливают чувство организационной принадлежности акторов; это обстоятельство открывает пути для применения концепции

¹ Molm L.D. The structure of reciprocity // Social psychology quarterly. – Wash., 2010. - Vol.73, N2. – P. 127.

структурированной реципрокности к анализу макросоциальных процессов, тем более, что «отношения макро- и микроуровней общественной жизни сами являются реципрокными»¹.

Экспериментальная работа Л. Мольм и ее коллег в области социального обмена подготовила концептуализацию солидарности как специфического социально-психологического процесса (и результата) конституирования интегрирующих связей между людьми. Акцентируя особенности дисциплинарного подхода к этому феномену, Мольм подчеркивает, что речь идет о *субъективном опыте* отношений солидарности с другими в рамках малых групп и социальных сетей. Как свидетельствуют материалы обзора, анализ солидарности с позиций теории реципрокного обмена опирается на преимущественное понимание ее как формы или разновидности просоциального поведения и ассоциированных с этой формой аффективных переменных (участие, расположение, привязанность, верность, лояльность и т.п.). С этой точки зрения исследовательская перспектива Мольм перекликается с экспериментальным изучением симпатии в качестве одного из конституирующих элементов социального порядка, которое предприняли Б. Симпсон, К. Ирвин и Т. Макгриммон из Университета Южной Каролины (г. Колумбия, США)². Их работа, не отличаясь фундаментальностью, сопоставимой с масштабным проектом Л.Мольм, интересна нетривиальной постановкой проблемы просоциальных (кооперативных) поведенческих предпочтений людей на фоне неизбежного столкновения коллективных и частных интересов.

Симпсон и его коллеги строят свою концепцию «социоструктурного опосредования отношений симпатии» на предположении о «решающей роли данного аффективного состояния в сглаживании конфликтов...и при разрешении социальных дилемм»³. Социальная психология располагает солидным эмпирическим материалом, свидетельствующим в пользу такого предположения; кроме того, существует несколько теоретических моделей, описывающих симпатию как фактор поддержания социального порядка⁴. Однако до сих пор остается открытым вопрос о том, как именно возникают отношения симпатии, в особенности между незнакомыми людьми, которые затем

¹ Там же. – Р. 129.

² Irvin K., McGrimmon T., Simpson B. Sympathy and social order // *Social psychology quarterly*. – 2008. - Vol.71, N4. – P. 379-397.

³ Там же. - Р. 379.

⁴ Batson C.D., Shaw L.L. Evidence for altruism: Toward a pluralism of prosocial motives // *Psychological inquiry*. – 1991, Vol.2. – P.107-122; Frank R.H. The strategic role of the emotions // *Rationality and society*. – 1993, Vol.5. – P.160-184.

способствуют их социальной кооперации? Почему индивиды, не знавшие друг друга прежде и вряд ли предполагающие увидиться вновь за рамками наличной ситуации взаимодействия, склонны к проявлению взаимной симпатии и координации действий для достижения общезначимого результата? По мнению авторов, главной конституирующей детерминантой отношений симпатии (и, тем самым, просоциальных эмоциональных и поведенческих проявлений) выступает структурная организация самого контекста взаимодействия акторов, или интерактивной ситуации. Симпатия между незнакомыми людьми, утверждает Симпсон, скорее зарождается в условиях их взаимной зависимости, т.е. тогда, когда итоговый результат поступков каждого обеспечивается исключительно их совокупными усилиями. Иначе говоря, симпатия есть (в том числе) результат социоструктурных отношений взаимодействия как отношений обоюдной зависимости акторов.

Конкретизируя свое понимание проблемы социальной кооперации как основы социального порядка, Симпсон и его соавторы настаивают на том, что решающей предпосылкой просоциальных актов являются желание и умение субъектов интеракции встать на точку зрения другого, или «принять его перспективу». Именно эти желание и умение позволяют каждому из них не только увидеть происходящее глазами своего *vis-a-vis*, но и воздерживаться от действий, которые могут нанести ему вред. Поэтому симпатия, по определению Симпсона, есть «аффективная реакция, проистекающая из понимания эмоционального состояния другого», но, в отличие от эмпатии, «не как тождественного или аналогичного собственному, а как такого, которое возбуждает либо может возбуждать сострадание, участие, заботу или печаль¹. В качестве механизма, облегчающего принятие перспективы другого, симпатия становится важнейшей предпосылкой успешного решения социальных дилемм, помогая преодолеть столкновение (противостояние, конфликт, борьбу) личных и общественных интересов.

Для эмпирической проверки гипотезы о социоструктурном генезисе отношений симпатии между незнакомыми людьми в ситуации взаимодействия Симпсон, Ирвин и МакГриммон провели серию лабораторных экспериментов. Сценарии этих экспериментов, участниками которых стали студенты-первокурсники, были разработаны таким образом, чтобы сделать наглядной (статистически подтвержденной) гипотетическую связь между уровнем симпатии и специфической структурной организацией контекста интеракций – с учетом степени итоговой кооперации

¹ Irvin K., McGrimmon T., Simpson B. Sympathy and social order // *Social psychology quarterly*. – 2008. - Vol.71, N4. – P.380.

испытуемых. Кроме того, в экспериментах предполагалось выявить опосредующую функцию симпатии (как структурной переменной социального порядка) применительно к некоторым описанным в литературе индивидуально-личностным факторам просоциального /эгоистического поведения в конфликтных ситуациях (обобщенное доверие, или априорная вера в благие намерения партнера; ориентация на социальные ценности в ущерб личным интересам). Результаты экспериментов в целом подтвердили теоретические допущения авторов: уровень симпатии между испытуемыми в паре (один из которых был виртуальным партнером) повышался в тех случаях, когда решение задачи требовало их взаимодействия или, по крайней мере, действий в одном направлении. При этом симпатия действительно оказалась тем фактором (генерализованным структурой интеракции), который коррелировал с индивидуальной склонностью участников к просоциальному поведению в ситуациях социальной дилеммы.

По мнению Б. Симпсона и его коллег, ценность проделанной ими работы связана с наглядной демонстрацией частичного социоструктурного генезиса отношений симпатии, во-первых, и с разрешением «парадокса социальной кооперации», во-вторых. «Теория, которую мы предлагаем к рассмотрению, – пишут в заключение психологи из Южной Каролины, – позволяет понять, как ситуация, представляющая собой проблему с точки зрения социального порядка, может содержать в себе свое собственное решение. Иными словами, конфликт индивидуальных и коллективных интересов, заключенный в социальной дилемме, может стать катализатором отношений симпатии» и последующей социальной кооперации¹.

В статье Дж. Друри (Университет Суссекса, Брайтон), Кр. Кокинга (Метрополитен университет, Лондон) и Ст. Рейчера (Университет Сент-Эндрю, Шотландия) акцент сделан на просоциальных аспектах «психологии толпы»². Британские психологи предлагают новый подход к осмыслению массового поведения в чрезвычайных ситуациях, который базируется на классической теории социальной идентичности и Я-категоризации³. Свою задачу Друри и его соавторы видят в

¹ Там же - Р. 394.

² Drury J., Cocking Ch., Reicher S. Everyone for themselves? A comparative study of crowd solidarity among emergency survivors // British journ. of soc. psychology – Leicester, 2009. – Vol.48, Part 3. – P. 487-506.

³ Tajfel H. et al. Social categorization and intergroup behavior // Europ. journ. of soc. psychology. - 1971, Vol.1. - P. 149-177.

эмпирической верификации 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»¹. 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 объясняется диктатом инстинктов и простейших (первичных) эмоций (страх), обладающих эффектом психологического заражения и побуждающих людей подчинять свое поведение задаче личного выживания.

В академической социологии и психологии теория массовой паники давно не принимается всерьез. Однако она сохраняет свое влияние в смежных областях научного знания (например, в сравнительной биологии), в обыденных интерпретациях чрезвычайных происшествий, их освещении СМИ, а также при проектировании публичных пространств, предназначенных для большого скопления людей, и при разработке программ массовой эвакуации службами спасения.

Традиционные установки массового сознания, обусловленные стереотипом массовой паники, противоречат эмпирическим данным, которые накоплены за последние десятилетия психологией и социологией чрезвычайных ситуаций (disaster research). Речь идет о готовности людей, ставших заложниками обстоятельств, которые опасны для жизни, придти 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

Turner J.C. A self-categorization theory // *Rediscovering the social group: a self-categorization theory*. - Oxford: Blackwell, 1987. – P. 42-67.

¹ Drury J., Cocking Ch., Reicher S. Everyone for themselves? A comparative study of crowd solidarity among emergency survivors // *British journal of soc. psychology* – Leicester, 2009. – Vol.48, Part 3. – P. 488.

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 обуславливается 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 паттерны¹. Аффилиативная модель базируется на двух теоретических предпосылках, согласно которым: а) поведение людей перед лицом массовой угрозы жизни мотивировано 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; б) присутствие близких (друзей, знакомых, родных) оказывает гипнотически-успокаивающее действие, притупляя инстинкт самосохранения; этим, в частности, объясняется готовность людей скорее погибнуть вместе с любимыми, чем выжить в одиночку².

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, но не выявляет причин происходящего. Кроме того, названный подход, как и аффилиативная теория, не может объяснить таких особенностей массового поведения в чрезвычайных обстоятельствах (засвидетельствованных многими очевидцами в последние десятилетия), как эмпатия и взаимопомощь между совершенно незнакомыми людьми, их стремление прийти на выручку чужим, зачастую с риском для собственной жизни. Ограниченность существующих моделей массового поведения в экстремальных ситуациях авторы статьи связывают с ориентацией их сторонников на социальные отношения и связи, которые предшествовали таким ситуациям, т.е. сложились до их возникновения. Если адепты

¹ Johnson N.R. Panic and the breakdown of social order: Popular myth, social theory, empirical evidence // Sociological focus. - 1987. - Vol. 20. - P. 171-183.

² Mawson A.R. Understanding mass panic and other collective responses to threat and disaster// Psychiatry. - 2005. – Vol. 68. – P.95-113.

гипотезы о массовой панике 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* социальных связей», т.е. психологического продуцирования просоциальных форм поведения и социальной солидарности в экстремальных ситуациях ее участниками¹.

Этот 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 психологии толпы», утверждают Друри и его соавторы². Опираясь на идеи Дж. Тернера и их развитие в ходе экспериментальных исследований поведения больших групп в чрезвычайных ситуациях, авторы предлагают различать физическую и психологическую толпу. 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»³. 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

¹ Drury J., Cocking Ch., Reicher S. Everyone for themselves? A comparative study of crowd solidarity among emergency survivors // British journ. of soc. psychology – Leicester, 2009. – Vol.48, Part 3. – P. 488.

² Там же. – P. 489.

³ Там же.

членов *моей* группы, это понятие оказывается в одном ряду с определениями социальной идентичности и Я-категоризации Тернером и Тэджфелом.

Для эмпирической проверки гипотезы о психологическом конструировании отношений солидарности и прочих просоциальных форм поведения на фоне социальной идентификации с другими в контексте чрезвычайных ситуаций были отобраны 11 мужчин и 10 женщин (из числа добровольцев, откликнувшихся на объявления в британских газетах). Все они являлись очевидцами и жертвами чрезвычайных ситуаций, имевших место в разных странах в период между 1971 и 2003 гг. Критериями для отбора чрезвычайных происшествий стали: а) массовое скопление людей в замкнутом пространстве; б) реальная угроза жизни; в) возможность спастись, ограниченная определенным временным отрезком. Этим критериям удовлетворяли такие события, как пожар (в офисе, кинотеатре, отеле), давка на стадионах и в местах проведения рок-концертов, гибель круизных лайнеров; некоторые участники проекта стали жертвами ложной информации о готовящихся терактах. Процедура исследования представляла собой полуструктурированные интервью с участниками экстремальных событий (рассказ очевидца о пережитом и ответы в свободной форме на вопросы интервьюера, касавшиеся случаев оказания помощи другим самим интервьюируемым, или его опыта как объекта такой помощи, или его наблюдений, связанных с фактами взаимопомощи, солидарности, альтруизма, а также – с оценкой поведения окружавших его незнакомых людей с точки зрения социальных и моральных норм повседневной жизни). Моральная окрашенность вопросов, связанных с оказанием / неоказанием помощи другим самим участником событий, являлась наиболее уязвимым местом данного проекта, поскольку опрашиваемые могли вольно или невольно выдавать желаемое (нормативное) за действительное. Однако, полагают авторы статьи, этот недостаток их эмпирического исследования уравнивается последующим комплексным анализом всех полученных данных, в особенности – описаний поведения других.

Материалы интервью были подвергнуты операционализации и кодированию применительно к трем тематическим группам переменных: 1) социальная идентификация с другими в момент опасности; 2) тема общей судьбы; 3) солидарность и иные формы просоциального поведения. Предварительный анализ данных позволил разделить респондентов на две группы; 12 человек (группа I) продемонстрировали высокий уровень социальной идентификации с другими в чрезвычайных обстоятельствах, 9 человек (группа II) – низкий уровень такой идентификации. Исследователи предположили, что члены группы I предоставят больше свидетельств личного и наблюдавшегося ими просоциального поведения, а также готовности к соблюдению

социальных норм в момент опасности, чем субъекты группы II. Детальная обработка материалов опроса была нацелена на проверку этого предположения. В частности, выяснилось, что абсолютное большинство в группе I рассматривало минувшие события с позиций «общей судьбы» (члены группы II предпочитали рассуждать о своем одиночестве в толпе); очевидцы из группы I также чаще ссылались на факты оказания помощи другим (чужим, незнакомым), причем женщины чаще мужчин упоминали о себе как об объекте такой помощи (члены группы II акцентировали эгоизм либо безразличие других); в группе I абсолютное большинство настаивало на сохранении спокойствия и порядка в опасной ситуации – на фоне единичных случаев истерии и паники (в группе II доминировали оценки пережитого в терминах кошмара, хаоса, давки, свалки). В целом «в собранной информации все же преобладала констатация единения с незнакомыми людьми», – утверждают Друри и его коллеги¹ (5, с.499).

Особый интерес, по мнению авторов статьи, представляет повторяющийся (в особенности в воспоминаниях респондентов группы I) мотив возникновения и усиления ощущения сплоченности и чувства солидарности участников трагических событий. Это обстоятельство полностью соответствует установкам теории социальной идентичности применительно к процессам Я-категоризации и указывает на конституирование психологической толпы из совокупности со-присутствующих индивидов.

Материалы настоящего обзора дают представление о разнообразии моделей формирования социальной солидарности в работах западных социальных психологов последнего десятилетия. Как свидетельствуют эти работы, теоретические обобщения и выводы исследователей в массе своей базируются на результатах лабораторных экспериментов, моделирующих (порой весьма искусно) тот или иной контекст возникновения интегрирующих связей в малых группах. В меньшей степени современный социопсихологический анализ солидарности опирается на данные полевых исследований (интервью и опросы участников реальных сообществ, демонстрирующих атмосферу доверия, единения и сплочения). С этой точки зрения примечательна небольшая заметка американца Бинь Сю (Северо-западный университет, Эванстон, Иллинойс) под интригующим названием «Дюркгейм в Сычуани», в которой нашел отражение редкий для данной области социального знания опыт включенного наблюдения². Бинь Сю (этнический китаец, проживающий в США) описывает свою работу в группе волонтеров, приехавших в КНР летом 2008 г. с намерением оказать

¹ Там же. – Р. 499.

² Bin Xu. Durkheim in Sichuan: The earthquake, national solidarity, and the politics of small things // *Social psychology quarterly*. – 2009. - Vol.72, N 1. – P.5-8.

посильную (непрофессиональную) помощь жертвам землетрясения в провинции Сычуань. Его краткий отчет о деятельности этой группы, опубликованный в одном из самых авторитетных международных журналов по социальной психологии, вряд ли может заинтересовать теоретическими рассуждениями автора, который в основном следует за Э. Дюркгеймом, Дж. Александером и Л. Болтански. Внимания заслуживает эмоционально насыщенная реконструкция его личного приобщения «к процессу конституирования подлинной национальной солидарности в условиях авторитарного режима»¹.

Занимаясь в качестве социального психолога анализом символических микро-ритуалов, способствующих консолидации и сплочению людей в малых группах, Бинь Сю использует концепцию «локальных, или малых публичных сообществ», разработанную Э. Мише и Х. Уайт². Здесь имеется в виду «временное социальное пространство, в границах которого многоаспектная социальная идентичность каждого из присутствующих предельно редуцируется и деконтекстуализируется, что позволяет им участвовать в высоко ритуализованных интеракциях»³. По мнению Бинь Сю, именно такими островками «локальной публики» стали горные деревушки в окрестностях Чэнду, куда прибыли волонтеры (некоторые из них, подобно автору заметки, представляли китайскую диаспору за рубежом, большинство приехали из самых разных районов КНР). Группа оказалась в зоне бедствия спустя два месяца после трагических событий. К этому времени спасатели и медики уже закончили свою работу; в Чэнду и его окрестностях началась реконструкция разрушенных зданий силами строителей и военнослужащих. Другими словами, практической необходимости в экстренной помощи пострадавшим, тем более непрофессиональной, уже не было. Тем не менее, добровольцы быстро нашли себе занятия, которые Бинь Сю, вслед за Дж. Голдфарбом⁴, называет политикой малых дел: они переезжали из деревни в деревню, днем организовывали досуг детей, распущенных на каникулы, вечерами показывали кино их родителям. В контексте этих действий посланцев доброй воли между ними и жертвами стихийного бедствия быстро устанавливались отношения симпатии и полного доверия (родители даже не

¹ Там же. - P. 5.

² Mische A., White H. Between conversation and situation: Public switching dynamics across network-domains // Social research. – 1998, Vol.65. – P. 695-724.

³ Bin Xu. Durkheim in Sichuan: The earthquake, national solidarity, and the politics of small things // Social psychology quarterly. – 2009. - Vol.72, N 1. – P. 7.

⁴ Goldfarb J. The politics of small things: The power of the powerless in dark times // Chicago: Univ. of Chicago press, 2006.

интересовались именами волонтеров, не говоря уже об их паспортных данных) Эти отношения, в которые были включены также строители и военнослужащие, реализовывали себя посредством разнообразных микро-ритуалов, – «очень уютных и симпатичных», по замечанию Бинь Сю (обмен любезностями и сигаретами, совместные скудные трапезы, обсуждение кинофильмов и насущных жизненных проблем, пение хором, чтение вслух, детские праздники под открытым небом и т. п.)¹.

«Если ритуалы – это символическое коллективное поведение, не имеющее обязательной инструментальной цели, – замечает автор, – то это именно то, чем мы занимались в окрестностях Чэнду»². С помощью названных выше ритуалов в зоне действия волонтеров формировалось пространство локальной публики, состоявшей из пострадавших, строителей и военных и самих волонтеров (совершенно посторонних, незнакомых людей, которые не преследовали никакой инструментальной цели помимо абстрактно-гуманитарной, но в то же время весьма конкретной и адресной помощи). Символические (и отчасти практические) интеракции сторон редуцировали любые статусные и сетевые атрибуты вновь прибывших до одной-единственной значимой идентичности волонтера. По мнению Бинь Сю, «подобные микроритуалы простых людей» (частицей которых стала деятельность его группы добровольцев) сыграли решающую роль в достижении общенационального единения и сделали государственные траурные мероприятия, транслировавшиеся по ТВ, ареной для искренней демонстрации всенародного горя. Такие ритуалы, имевшие место как в зоне бедствия, так и в других районах страны, «не только вносили элемент сакральности в ситуативный порядок интеракций в пределах образовавшихся “локальных публик”, но также сделались плотью и кровью официальных проявлений скорби, инициированных авторитарным режимом»³. Опираясь опять-таки на личный опыт «дистанционного (ТВ, Интернет), а затем и непосредственного сострадания» жертвам землетрясения в Сычуани, Бинь Сю настаивает на длительном эмоциональном эффекте солидарности, сохраняющем свое влияние в условиях повседневности (волонтеры, работавшие с автором в окрестностях Чэнду, продолжали горячо обсуждать пережитое по возвращении домой – на веб-сайтах, в прессе, с друзьями, коллегами и просто с незнакомыми людьми). Это наблюдение, по мнению автора и очевидца «эмоционального пика коллективной солидарности» в ее национальной форме, позволяет приблизиться к пониманию проблемы, некогда

¹ Там же. – Р. 7.

² Там же.

³ Там же. – Р. 6.

поставленной Дюркгеймом: как сохранить отношения солидарности после того как уляжется общественное возбуждение?

О.А. Симонова

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИОЛОГИЯ ЭМОЦИЙ И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

Понятие социальной солидарности является основополагающим для решения проблемы социального порядка, которая в свою очередь является фундаментальной для социологии как науки. Эта проблема решалась с помощью разных методологических стратегий, на уровне межличностных взаимодействий, групповых взаимодействий и общества в целом. Традиционные социологические вопросы - как возможно общество, как возможен социальный порядок, почему индивиды подчиняются социальному порядку – в современной социологии находят все новые теоретико-методологические решения, среди которых одним из самых заметных становится социологическое изучение эмоций, их роли в поведении индивидов, в обществе в целом. В последние несколько десятилетий в современной социологии социальное поведение изучается только с учетом эмоций. Эту тенденцию поддерживает ряд исследований в разных социологических традициях и научных школах. Исследователи единодушны в том, что изучение эмоций с социологической точки зрения необходимо для более полного и адекватного понимания основных социальных институтов, социальных групп, организаций, социальных движений. Целью данной статьи является анализ работ по социологии эмоций, в которых ставится ключевая проблема социологии – проблема поддержания социальной солидарности. Особенно очевидно это прослеживается в анализе так называемых моральных эмоций, которые возникают, когда индивиды (постоянно, осознанно и неосознанно) соотносят свое поведение с моральными ценностями и нормами культуры. Моральные эмоции непосредственно затрагивают личностную идентичность и значимые представления индивида о себе. В большинстве ситуаций у него возникает необходимость управлять своей идентичностью и эмоциями для поддержания социального взаимодействия, что имеет макроструктурные последствия для социального порядка. В этой связи в рамках социологии эмоций возник целый ряд понятий, таких, как эмоциональная культура, эмоциональная идеология, эмоциональная девиация, эмоциональный труд, управление эмоциями и другие. Многие социологические концепции эмоций (например, Т. Шеффа, С. Шотт, Р. Коллинза, Э. Саммерс-Эффлер) напрямую затрагивают моральные эмоции и стратегии управления личностной

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

идентичностью. Поэтому, хотя данная работа носит, главным образом, теоретико-методологический и историко-социологический характер, она может иметь значение, в том числе, и для методики новейших эмпирических исследований.

В ходе анализа социальной солидарности возникают закономерные вопросы: совпадают ли понятия социального порядка и социальной солидарности, возможно ли первое без второго? 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 солидарности¹. Вероятно, все эти условия необходимы для социального порядка, но в их основании должен 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 макроуровне социального организма в первую очередь предполагает *соблюдение* установленных правил и *веру* в определенные социальные ценности, в каких бы поведенческих образцах или сценариях эта *приверженность* не 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. Поэтому теоретико-методологическое решение проблемы солидарности неотделимо от исследования эмоционального измерения человеческого поведения.

Понятием солидарности сегодня все чаще пользуются обществоведы самых разных направлений, которые изучают причины разрыва социальной «ткани» и ищут основы ее регенерации. В этой связи возникают вопросы об условиях формирования солидарности, материальных и нематериальных факторах этого процесса, о природе солидаристского потенциала группы². Сюда можно добавить и другие: каким образом социальная

¹ См.: Урсуленко К. Социальная солидарность: развитие понятия в истории социологии и современные интерпретации // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2009. — №1. — С. 151-155.

² Барсукова С.Ю. Солидарность участников неформальной экономики (на примере стратегий мигрантов и предпринимателей) // Социс, 2002. - № 4. - С. 3.

солидарность воспроизводится в рамках данного социального порядка, каковы ее наблюдаемые проявления, при каких условиях она может ослабляться и насколько, наконец, в этих процессах существенна роль эмоций?

Проблема социальной солидарности, так или иначе, затрагивалась в работах всех классиков социологии, но нам хотелось бы заострить внимание именно на тех работах, которые имеют значение в контексте рассматриваемой проблемы. При том, что подробный анализ классических трудов под углом зрения социальной солидарности является темой отдельной работы, мы намерены продемонстрировать преемственность классических идей в современных социологических исследованиях эмоций в связи с проблемой социальной солидарности.

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 о 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»¹. Социальная статика представляет собой анатомический анализ структуры общества в конкретный момент, а также анализ элементов, которые определяют консенсус, то есть превращают совокупность индивидов или семей в коллектив, создают единство из множества институтов². 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 чувств³. 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

¹ Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. - М.: "Наука", 2003. – С. 94.

² Арон Р. Этапы социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. - М.: Прогресс - Политика, 1993. – С. 111-115.

³ Там же. – С. 116.

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 человека¹. 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»². По Контю, 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 Контю, 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 гг.» и «18 брюмера Луи Бонапарта», он расширяет свое понимание 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

¹ Там же. – С. 117.

² Арон Р. Этапы социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. - М.: Прогресс - Политика, 1993. – С. 117.

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 коллектива¹. 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, при том, 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.

Безусловно, самым весомым вкладом в изучение социальной солидарности стали работы Э. Дюркгейма, в которых нередко акцентируется роль чувств, возникающих в тех или иных социальных условиях. 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

¹ Арон Р. Этапы социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. - М.: Прогресс - Политика, 1993. – С. 197.

ценностей и объектов поклонения, привязывающих индивидуальную личность к социальному целому¹.

Вообще 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»², 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. По Дюркгейму, это — закономерное следствие «астении коллективной деятельности»³, тогда как основанием общественной жизни для него, как и для Конта, выступает альтруизм⁴. 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, средством избавления от этих чувств является укрепление коллективного сознания, более ясная репрезентация коллективных представлений и более строгая регламентация правил совместной жизни⁵.

Дюркгейм ищет пути большего 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

¹ Арон Р. Этапы социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. - М.: Прогресс - Политика, 1993. – С. 326.

² Цит. по: *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. - New York, Oxford: Durkheim Press, Berghahn Books, 2008. – P. 45.

³ *Ibidem.* – P. 38-39.

⁴ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991. – С. 215.

⁵ *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. - New York, Oxford: Durkheim Press, Berghahn Books, 2008. – P. 74.

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 удовлетворения¹. 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, подразумевает 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 функцию².

Именно дюркгеймовское исследование религии показало, что в дописьменных обществах социальная солидарность обеспечивалась с помощью ритуалов, которые поддерживали связь индивида с группой, регулярно «воспроизводили» общие верования, оживляли чувства, а иногда и способствовали созданию новых человеческих объединений. Дюркгейм был первым социологом, который показал (в работе «Элементарные формы религиозной жизни»), что религиозные верования поддерживаются и, возможно, изменяются посредством ритуалов, которые, как правило, вызывают эмоции. Ритуалы, которые индивиды исполняют в непосредственном контакте, способствуют возникновению общего «воодушевления» («effervescence»), что ведет к ритмической синхронизации их действий, усилению эмоционального возбуждения и фокусированию внимания на символах группы. При этом социальная солидарность поддерживалась на основе разных чувств или эмоций, позитивных и негативных (гнев, месть, возмущение)³. Как свидетельствуют сегодня социологи, изучающие наследие Дюркгейма, социализация, жизнь в религиозных сообществах, да и вообще жизнь в обществе сопровождается переживанием не только позитивных чувств коллективного

¹ См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991. – С. 14, 18, 215.

² Арон Р. Этапы социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. - М.: Прогресс - Политика, 1993. – С. 373.

³ См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991. – С. 98-100.

воодушевления, радости, удовлетворения, но и негативных чувств, которые можно охарактеризовать как страдания, боль, несчастья¹. И позитивные, и негативные эмоции в этом случае являются неотъемлемой частью социальной солидарности.

Безусловно, этот обзор социологической классики применительно к теме солидарности не является полным, понятие социальной солидарности развивалось и в других социологических концепциях, например, в теории альтруизма П. А. Сорокина². Подытоживая сказанное, можно констатировать, что классики социологии считали, что социальная солидарность базируется на разделении труда, общих идеях, моральных правилах, ритуалах и общих чувствах, которые отражают приверженность обществу. Уточним, что под общими чувствами имеются в виду не только коллективные эмоции или разделяемые эмоции, но и типичные эмоциональные переживания, ежедневно сопровождающие человеческие действия. Таким образом, социальная солидарность означает целостность и единство вследствие общих идей, общих чувств, культурных ценностей, моральных норм, подразумевающих помощь, поддержку и сотрудничество и закрепленных в сознании личности. Поэтому понятия, синонимичные социальной солидарности, скорее описывают ее необходимые условия (например, в отличие от социальной интеграции, солидарность носит добровольный характер, так что интеграция должна здесь дополняться разделяемыми чувствами)³. Сегодня социологи для раскрытия понятия социальной солидарности пользуются понятием «идентичность». Связь между социальной солидарностью и социальной идентичностью — как самоотождествлением личности с некой общностью - бесспорна⁴; без осознания своей принадлежности к четко очерченной группе (в представлении индивида) нет солидарности с группой и нет соответствующих действий. Идентичность предполагает также выделение себя из среды других, поэтому солидарность основывается на разделении «мы»/«они» в качестве противостоящих друг другу общностей. Действительно, понятие идентичности позволяет связать между собой эмоции как внутренне состояние индивидов, и социальные группы, поэтому оно входит в арсенал социологического анализа эмоций и их роли в поддержании социальной солидарности. Групповая солидарность усиливается в ситуации

¹ См.: *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. - New York, Oxford: Durkheim Press, Berghahn Books, 2008.

² См., например: Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука, 1997.

³ См.: Урсуленко К. Социальная солидарность: развитие понятия в истории социологии и современные интерпретации // *Социология: теория, методы, маркетинг.* — 2009. — №1. — С. 138–157.

⁴ Барсукова С.Ю. Солидарность участников неформальной экономики (на примере стратегий мигрантов и предпринимателей) // *Социс*, 2002. - № 4. – С. 2.

неблагоприятных обстоятельств, в которых оказалась или может оказаться группа, «ситуативное родство создает возможность солидаристского поведения»¹. Здесь важно общее осознание неблагополучия: при неблагополучных обстоятельствах вскрываются основные компоненты социальной солидарности— общие идеи, чувства, выражающиеся в идентичности и в приверженности группе. Именно социальная солидарность способствует возникновению чувств гнева, раздражения, а также эмпатии, симпатии, чувств, направленных на противостояние или взаимопомощь. Здесь вступают в силу моральные императивы, а не только прагматические мотивы. Поэтому С. Ю. Барсукова определяет солидарность как «особый тип социального взаимодействия, при котором моральное долженствование переводит ресурс идентичности в плоскость реальной деятельности»², поэтому солидарность выражается в приверженности группе, защите ее социальных ценностей даже вопреки индивидуальным интересам ее членов.

Именно с социологическим изучением эмоций как типичных внутренних состояний индивидов в связи с процессами, протекающими в структуре личностной идентичности, связаны методологические стратегии преодоления аналитического разделения общества на микро- и макроуровень и объяснения связи отдельных индивидов с социальной структурой. Дж. Барбалет отмечает, что «эмоция – необходимое связующее звено между социальной структурой и социальным актором, без нее описание действия будет фрагментарным и неполным»³. Эмоции в социологии обычно рассматриваются на так называемом микроуровне, но, как свидетельствуют результаты, в самом исследовании эмоций данное аналитическое разделение перестает быть актуальным⁴. Посредством

¹ Там же. – С. 3.

² Там же. – С. 4.

³ Barbalet J. M. *Emotion, social theory and social structure: A macrosociological approach*. - Cambridge: Cambridge univ. press, 1999. – P. 27.

⁴ См.: Alexander J.C. *Iconic experience in art and life. Surface/depth beginning with Giacometti's Standing Woman* // *Theory, Culture and Society*. - Los Angeles etc.: Sage, 2008. - Vol. 25(5). - P. 1–19; Averill J. R. *Illusions of anger* // *Agression and violence: Social interactionist perspectives* / Ed. By R. B. Felson, J. T. Tedesci. – Washington, DC: American Psychological Association, 1993. – P. 171-192; Collins R. *On the microfoundations of macrosociology* // *American Journal of Sociology*. - . – Chicago: Chicago univ. press, 1981. - Vol. 86 (5). - P. 984–1014; Collins R. *The role of emotion in social structure* // *Approaches to Emotion* / Ed. by K. R. Scherer and P. Ekman. - Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1984. - P. 385-397; Collins R. *Durkheimian tradition in conflict sociology* // *Durkheimian sociology: Cultural studies*/ Ed. by J. Alexander. - Cambridge University Press, 1988; Hochschild A. R. *Emotion work, feeling rules, and social structure* // *American Journal of Sociology*. – Chicago: Chicago univ. press, 1979. –N. 85. – P. 551-575; Hochschild A. *The sociology of emotion as a way of seeing*// *Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues*/ Ed. by G. Bendelow, S. J. Williams. – London, New York: Routledge, 1998. – P. 3-16; Turner J. H. *Toward a general sociological theory of emotions* // *Journal for the theory of social behavior*. -

жизненного опыта и коллективных представлений эмоциональные состояния тесно связаны с макроуровнем социальной организации. Т. Шефф полагает, что эмоции и социальный мир («социально-эмоциональный мир») следует изучать только в терминах солидарности или отчуждения, поскольку разделяемый опыт всегда переживается¹. Таким образом, понятие социальной солидарности необходимо рассматривать как *включающее в себя эмоции*. В этой связи можно поставить следующий исследовательский вопрос: какие конкретно эмоции — коллективные или индивидуальные, какой интенсивности, длительности и степени осознания — имеют непосредственное отношение к социальной солидарности, поддерживают ее в группах и обществе в целом, либо ее разрушают?

Практически во всех социологических теориях эмоций (или в рассуждениях, так или иначе связанных с концептуализацией этого феномена) ученые размышляют о социальном назначении эмоций, об их солидаризирующей роли, а также о сигнальной функции, поскольку эмоции также активизируются при разрушении социального порядка (нарушении моральных правил, оскорблении ценностей, верований и т.п.). Эмоции обладают побудительной, мотивирующей силой действия; как считает А. Хохшильд, они создают готовность к действию на основе предшествующих (приобретенных в опыте) ожиданий². Выполняя функцию социальных сигналов, эмоции позволяют окружающим оценить место индивида в социуме и выстраивать свое поведение по отношению к нему (в частности, эмпирические данные подтверждают связь социального статуса и характера эмоциональных явлений)³. Каждая из существующих эмоций может мотивировать индивидов на восстановление социального порядка и оживление социальной солидарности — за исключением тех случаев, когда интенсивные эмоции сами их разрушают либо ослабляют. Эмоции, как позитивные, так и негативные, способствуют социальной солидарности и, одновременно, социальным изменениям (например, ресентимент, порождающий гнев, зависть, враждебность и приобретающий коллективный

Springfield: Select press, 1999. — N. 29. — P. 132-162; Turner J. H. Face-to-face: Towards a sociological theory of interpersonal behavior. - Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

¹ Scheff T. J. Social-emotional world: Mapping a continent // Current Sociology. - London: Sage Publication, 2011. — Vol. 59 (3). — P. 348.

² Hochschild A. The managed heart: Commercialization of human feeling. - Berkeley: University of California Press, 2003. — P. 220-222.

³ См.: Keltner D., Haidt J. Social functions of emotions at four levels of analysis // Cognition and emotion. — L.: [Psychology Press](#), 1999. — Vol. 13 (5). - P. 505-521; Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// Social structure and emotion/ Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. — San Diego, CA: Elsevier, 2008. — P. 227-251.

характер, побуждает к возникновению социальных движений¹). Перечисленные функции можно также назвать «коммуникативными»: такое определение подчеркивает стратегическое использование эмоций, например, для управления впечатлениями других людей с целью создания и изменения личностной идентичности, что в конечном итоге работает на воспроизводство социальной структуры. Здесь надо отметить и смыслообразующую функцию эмоций, когда приобретают важность эмоциональные переживания сами по себе (например, любовь). Более того, все значимые в смысловом отношении культурные элементы оказываются эмоционально «заряженными», то есть вызывают сильные и важные для индивидов и групп эмоции, поддерживая тем самым приверженность им. Некоторые исследователи конкретизируют названные выше функции, выделяя отражательно-оценочную, информативную, интерактивную, манипулятивную, адаптивно-социализирующую, конструктивно-деструктивную их разновидности². Главное, что все эмоции как часть любого взаимодействия, как правило, способствуют слаженности его протекания.

Существуют теории эмоций, в которых понятие социальной солидарности затрагивается непосредственно; они анализируют эмоции, которые направляют социальные действия в сторону восстановления и воспроизводства социального порядка. Эмоции представляются как связанные с моральной оценкой ситуации, т.е. не просто с поддержанием социальной организации, но с усилением приверженности, привязанности ко всему, что указывает на ценности, моральные правила. Эмоции рождают готовность защищать эти ценности, совершать ради них поступки, опасные для жизни, сдерживать во имя моральных ценностей свои личные побуждения, осуществлять взаимопомощь, сотрудничать, осознанно участвовать в кооперации. Как писал в связи с этим Дж. Александер, многие знаки и вещи отсылают к закрепленным в данной культуре «вещам-идеям-верованиям-чувствам» и поэтому вызывают сильные чувства³. Теории подобного рода можно подразделить на несколько групп. Прежде всего, это концепции, которые Дж. Тернер и Я. Стетс относят к разряду культурных и ритуальных (Р. Коллинз, Э. Саммерс-Эффлер, А. Хохшильд, П. Туа). Проблема солидарности напрямую исследуется также в

¹ Barbalet J. M. *Emotion, social theory and social structure: A macrosociological approach*. - Cambridge: Cambridge univ. press, 1999. – P. 148.

² См.: Горбунова М. Ю. Социальные функции эмоций // Научный журнал КубГАУ, 2011. - №67(03)/<http://ej.kubagro.ru/2011/03/pdf/08.pdf>

³ См.: Alexander J.C. *Iconic experience in art and life. Surface/depth beginning with Giacometti's Standing Woman* // *Theory, Culture and Society*. - Los Angeles etc.: Sage, 2008. - Vol. 25(5). - P. 8.

эволюционных теориях эмоций (В. Вентворт, М. Хаммонд, Дж. Тернер)¹. Сюда относятся и теории, возникшие в лоне других традиций, но поставившие во главу угла моральные эмоции - гордость, чувство стыда, чувство вины, симпатию, эмпатию, презрение, гнев; это теории С. Шотт, Т. Шеффа, Дж. Тернера. Я. Стетс и др. Мы остановимся на принципиально важных моментах таких теорий, а именно — на понятиях, которые раскрывают роль эмоций в поддержании (и, возможно, разрушении либо ослаблении) социального порядка и социальной солидарности.

Перед тем как приступить к обзору данных теорий, необходимо сделать несколько предварительных замечаний об основных посылах современной социологии эмоций. Ни одно из ее направлений не дает строгого определения эмоций, поскольку еще не выработаны термины для описания эмоциональной жизни человека. Эмоции определяют через аффекты, настроения, чувства и пр., прибегая к определенному набору характерных черт, которые можно наблюдать или зафиксировать (например, телесные жесты, сопровождающие эмоции). Проблема состоит в том, что эмоции оперируют на разных уровнях реальности: биологическом, неврологическом, поведенческом, культурном, социально-структурном и ситуационном; при этом исследователь обычно интересуется теми аспектами эмоций, которые релевантны одному или нескольким из перечисленных уровней, поэтому и возникают разные дефиниции. Если же акцент делается на культуре, возникает понятие эмоциональных идеологий, правил чувствования и словарей эмоций. Поэтому в контексте социологического знания эмоции рассматриваются как сложные явления, включающие следующие элементы: 1) нейрофизиологическую реакцию; 2) социально сконструированные определения; 3) лингвистические обозначения, типичные для данной культуры; 4) способы телесного выражения — лицом, голосом, жестами; 5) восприятие и оценка объектов или событий². Эти элементы не говорят о том, какова природа эмоций, но объединяют практически все аспекты, подлежащие анализу в большинстве социологических концепций эмоций, фокусом которых выступает связь между их телесными проявлениями, процессами сознания и социальными и культурными структурами. Таким образом, в контексте социологического рассмотрения эмоции предстают как культурно сконструированные суждения, как аспекты систем культурных значений, используемых людьми для понимания ситуаций, в которых они оказываются.

¹ См.: Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005.

² Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 9; Thoits P. A. Emotional deviance: Research agendas // Research Agendas in the Sociology of Emotions / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 180.

Эмоции также трактуются как способы выражения индивидуальных чувств, действий, оценок и мнений посредством физиологических реакций, поэтому данный феномен можно понимать и как «принятие роли эмоций». Более того, они выступают как средства осознания отношения индивидов к миру, как энергетический источник действия. Поэтому эмоции, с точки зрения социологии, можно рассматривать не как внутренние состояния, а как действия, направленные на достижение социальных и культурных целей.

Помимо дефиниции эмоций, принципиальным является вопрос о том, *сколько* их существует. Универсальные эмоции называют *первичными* (страх, гнев, печаль, удовлетворение или радость, отвращение), на их основе формируются все прочие эмоциональные состояния¹. Первичным эмоциям свойственны не только похожие лицевые выражения, но и близкие физиологические реакции, их объединяют также сходные причины возникновения, непродолжительность и трудно контролируемый характер. Подтвердить универсальность эмоций, называемых *вторичными* (гордость, стыд, ностальгия и пр.), оказалось довольно сложно. Р. Плутчик предположил, что вторичные эмоции – это комбинации первичных². Эту позицию разделяют Т. Кемпер, Дж. Тернер и Р. Тамм, по мнению которых первичные эмоции имеют эволюционное значение для выживания и появляются на ранних стадиях человеческого развития³. Вторичные эмоции, по Кемперу, социально сконструированы и возникают в контексте переживания одной или более эмоций из разряда первичных (например, чувство вины возникает на базе страха)⁴. Тернер, квалифицируя вторичные эмоции как сложные сочетания первичных, тем не менее стремится обосновать их эволюционную роль⁵.

Кроме классификации эмоций как первичных и вторичных, в контексте проблемы солидарности принципиальной является дифференциация их в качестве индивидуальных и коллективных. Понятие коллективных эмоций означает здесь эмоциональные состояния,

¹ См.: Ekman P. Emotions in the human face. - New York: Pergamon, 1972.

² См.: Plutchik R. The nature of emotions // American Scientist Scientific Research Society. – N. 89, 2001. – P. 344-350.

³ См.: Kemper T. Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions// American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 1981. - Vol. 87. № 2. -P. 336–362; Thamm R. Towards a universal power and status theory of emotion // Advances in Group Processes / Ed. by J. H. Turner. - San Diego: Elsevier, 2004. – P. 189-222; Turner J. H. On the origins of human emotions: A sociological inquiry into evolution of human effect. – Stanford, CA: Stanford univ. Press, 2000.

⁴ Kemper T. Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions// American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 1981. - Vol. 87. № 2. - P. 268.

⁵ Turner J. H. On the origins of human emotions: A sociological inquiry into evolution of human effect. – Stanford, CA: Stanford univ. Press, 2000. – P. 72-79.

*разделяемые внутри группы*¹. Какие из них являются ключевыми при решении проблемы социальной солидарности? Может быть, большее значение имеют коллективные или разделяемые эмоции, о функциях которых писал еще Э. Дюркгейм? С нашей точки зрения, социальная солидарность базируется и на индивидуальных, и на коллективных эмоциях. Коллективные эмоции обычно возникают в ритуалах, они «вызваны и направляются внешней силой, которая заставляет человека мыслить и действовать иначе, чем в обычное время»². Термин «индивидуальные эмоции» имеет смысл только тогда, когда эмоциональные состояния взаимодействующих индивидов отличаются, либо сходные эмоциональные переживания возникают в разное время, поскольку все эмоции рождаются внутри индивидов. Однако, индивидуальные эмоции типичны и в биологическом, и в социально-культурном смыслах. Согласно Т. Шеффу, феномен эмоции нельзя считать исключительно психологическим, эмоции становятся частью коммуникативного процесса, элементом связи, зависимости между людьми³. И индивидуальные, и коллективные эмоции связаны с культурными символами и моральными кодами, они сигнализируют о состоянии социального порядка и, как правило, поддерживают его вне зависимости от степени их осознанности; если же они осознаются в полной мере, то чаще всего индивиды стараются управлять ими для согласования своих действий. В контексте проблемы социальной солидарности в рамках современной социологии эмоций вопрос о соотношении индивидуальных и коллективных их разновидностей не так актуален. В большинстве своем ученые склоняются к мнению, что все без исключения эмоции (в том числе и сложные вторичные) глубоко укоренены в биологической природе человека, поскольку имели эволюционное значение для выживания специфически человеческих групп.

Ни одна из *эволюционных теорий* эмоций не утверждает, что они детерминированы строго биологически⁴, тем не менее, многие исследователи, работающие в данной

¹ См.: Barbalet J. M. Why emotions are crucial // *Emotions and Sociology* / Ed. by J. M. Barbalet. - Oxford: Blackwell Publishing, 2002. - P. 5.

² Durkheim E. *The elementary forms of religious life* / transl. by K. E. Fields. - New York: Free Press, 1995. – P. 163.

³ Scheff T. *Shame and the social bond: A sociological theory* // *Sociological Theory*. - Washington, DC: American Sociological Association, 2000. - Vol. 18 (1). - P. 92.

⁴ См.: Hammond M. *The sociology of emotions and the history of social differentiation*// *Sociological Theory*. - Washington, DC American Sociological Association, 1983. – N. 1. – P. 90-119; Hammond M. *Affective maximization: A new macro-theory in the sociology of emotions*// *Research Agendas in the Sociology of Emotions* / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. – P. 58-81; Hammond M. *The enhancement imperative and group dynamics in emergence of religion and ascriptive inequality*// *Advances in Group Processes*. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. - N. 22. – P. 167-188; Turner J. H. *On the origins of human emotions: A sociological inquiry into evolution of human effect*. –

традиции, считают, что естественный отбор заставил человека использовать эмоции для построения культуры и социальной структуры. С позиции Дж. Тернера, эмоции способствовали развитию новой зоны мозга, благодаря которой стало возможным формирование культуры и общества. Тернер опирается на исследования поведения человекообразных обезьян и современные работы в области физиологии мозга¹. Ключевой вопрос эволюционных теорий эмоций состоит в следующем: почему в процессе формирования культуры эмоциональные способности человека усилились и усложнились? На основе первичных эмоций возникли их сложные комбинации, поэтому сложные эмоции могут также оказаться врожденными². Социальная солидарность, по мнению представителей этих теорий, формируется, главным образом, на основе позитивных первичных эмоций, которые свидетельствуют об удовлетворении и счастье, а разрушительная сила первичных негативных эмоций (печаль, гнев и страх) снижается в результате естественного отбора. Поэтому такие существенные для социального порядка эмоции, как стыд и чувство вины, предстают как сочетания трех негативных первичных эмоций (печали со страхом и гневом в разных вариациях). Из комбинаций первичных эмоций возникли другие эмоциональные состояния, которые вынуждали индивидов отслеживать свои действия и корректировать поведение. Таким образом, путем комбинирования негативных эмоций появлялись новые эмоции, увеличивающие самоконтроль индивида. При этом гордость, симпатия, удивление, надежда также, возможно, имеют биологический базис и представляют собой сочетание негативных первичных эмоций с той или иной позитивной эмоцией первичного порядка. Поэтому и В. Вентворт, и Дж. Тернер полагают, что первым языком предков человека был визуальный язык эмоций³. Этот язык способствовал коммуникативным возможностям человеческих предков и, соответственно, усиливал их социальные связи. По Вентворту и Ярдли, эмоции как медиум коммуникации имеют две базовые взаимно усиливающие характеристики: 1) эмоции мгновенно мобилизуют и ориентируют живой организм и 2) возбуждают аналогичные или взаимные эмоции в других индивидах так, что укрепляются социальные

Stanford, CA: Stanford univ. Press, 2000; Wentworth W. M., Ryan J. Introduction// Social perspectives on emotions/ Ed. by Franks D. D., Gecas V. – Greenwich, CT: JAI Press, 1992. – P. 1-17; Wentworth W. M., Yardly D. Deep sociality: A bioevolutionary perspective on the sociology of human emotions // Social Perspectives on Emotion / Ed. by D. D. Franks, W. M. Wentworth, J. Ryan. - Greenwich, CT: JAI Press, 1994. - P. 21-55.

¹ См.: Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 370-375.

² Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 4-6.

³ Ibidem. – P. 268.

связи¹. Разговорный язык развивался следом за эмоциональным языком, но люди до сих пор используют первый язык для передачи своих мыслей и ощущений: «человеческие эмоции являются языком тела и тела социального»². Тернер полагает, что при объяснении социальных связей и социальной структуры социологи склонны преувеличивать роль разговорного языка, недооценивая язык эмоциональный. Эмоции гораздо быстрее связывают людей вместе и генерируют солидарность и приверженность коллективным верованиям³.

Представители эволюционных теорий утверждают, что человеческие предки опирались на обучение и информацию из окружающей среды для развития культуры. В этом процессе эмоции являлись центральным механизмом, своеобразным «координационным центром», с помощью которого оформлялось восприятие и накопление информации. Если, по Вентворту, кратко суммировать характеристики эмоций, значимые для формирования культуры, то можно выделить следующие их функции: эмоции 1) являются регулятором внимания, обеспечивая ориентацию в окружающей среде; 2) позволяют индивидам обучаться на опыте и накапливать память о различных аспектах окружения; 3) способствуют рассмотрению индивидом себя в качестве объекта в отношениях с другими, принятию роли другого для формирования социальных связей; 4) усиливают значение культурных предписаний; 5) заставляют отслеживать реакции других для сохранения социальных связей⁴. Таким образом, без возрастания эмоциональных способностей человеческие существа не могли бы демонстрировать поведение, которое маркирует их как людей, равно как и создавать социокультурные системы как средство адаптации к окружению. Поэтому эмоции являются «глубоко социальными»⁵ и играют существенную роль в поддержании социальной солидарности⁶.

М. Хаммонд называет свою концепцию эмоций, основанную на теории социального обмена, эволюционной теории и анализе биологической структуры мозга, «теорией

¹ Wentworth W. M., Yardly D. Deep sociality: A bioevolutionary perspective on the sociology of human emotions // *Social Perspectives on Emotion* / Ed. by D. D. Franks, W. M. Wentworth, J. Ryan. - Greenwich, CT: JAI Press, 1994. - P. 24.

² Ibidem. – P. 45.

³ Turner J. H. On the origins of human emotions: A sociological inquiry into evolution of human effect. – Stanford, CA: Stanford univ. Press, 2000. – P. 126-128.

⁴ Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 264.

⁵ Wentworth W. M., Yardly D. Deep sociality: A bioevolutionary perspective on the sociology of human emotions // *Social Perspectives on Emotion* / Ed. by D. D. Franks, W. M. Wentworth, J. Ryan. - Greenwich, CT: JAI Press, 1994. - P. 54.

⁶ Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 271.

аффективной максимизации». Хаммонд отталкивается от предположения, что люди обладают врожденной способностью стремиться к возбуждению позитивных эмоций и избегать эмоций негативных. Способность активизировать позитивные эмоции для деятельности особенно важна для таких существ, как люди, у которых нет мощных инстинктивных механизмов, направляющих поведение. Для людей действовать означает возбуждать эмоции, которые придают их поведению мотивацию и направленность. Люди не только стремятся к вознаграждениям, связанным с позитивными аффектами, но также пытаются *максимизировать* этот позитивный аффект, то есть снизить издержки времени, энергии и негативных чувств. В результате для максимизации позитивного аффекта они используют различные стратегии сохранения потока позитивных эмоций. Одной из таких стратегий является построение множественных аффективных связей таким образом, чтобы индивид всегда располагал несколькими возможностями для получения позитивных эмоций. В итоге индивиды создают сети позитивного аффекта, увеличивающие их выживаемость в окружающей среде. Другая стратегия состоит в создании множественных связей разной степени интенсивности, так что индивид может «путешествовать» по аффективным отношениям и снижать затраты, если нужно (например, отношения на работе могут и не давать такого же позитивного аффекта, как романтическая любовь, но требуют меньших затрат). Поэтому следующей стратегией является упорядочение связей в иерархию ценностей для разных типов отношений или ситуаций — с тем, чтобы в связи, находящиеся наверху иерархии, вкладывать больше позитивных эмоций, чем в нижестоящие. В этом случае индивид знает, какое количество позитивного аффекта вероятнее всего получить в ситуации, и может выстроить поведение таким образом, чтобы максимизировать аффективные вознаграждения. Поэтому, по мысли М. Хаммонда, стремление индивидов к регулированию эмоций выступает одним из факторов усложнения социальной структуры¹.

Все эти соображения отсылают к теории Э. Дюркгейма и его анализу тотемизма и возбуждения эмоций в ритуалах. Определенное количество аффекта может быть воплощено в физических объектах — т.е. в объектах, которые сигнализируют актору о количестве аффекта, которого можно достичь. Хаммонд полагает, что люди создают тотемы и другие символы, поскольку с их помощью они могут с наименьшими издержками активировать эмоции, связанные с культурой. Объект не обязательно должен быть священным, но он призван сигнализировать об уровне и виде аффекта, который можно получить, и о затратах, которые надо осуществить. Поэтому возникает другая

¹ Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 276-277.

глубоко укорененная в человеческой природе стратегия поведения - связывать аффект с разными социальными категориями, группами и организациями и даже сообществами. Стратификация может также рассматриваться как стратегия аффективной максимизации, посредством которой индивиды добывают ресурсы, обеспечивающие им эмоциональное удовлетворение¹. Однако позитивные эмоции, ранее связывавшиеся с объектами и ситуациями, со временем теряют свою интенсивность, отношения подвергаются «опривычиванию» (habituation), поэтому индивиды стремятся снизить этот эффект. Религиозные ритуалы австралийских аборигенов, о которых писал Дюркгейм, могут обеспечить одну стратегию, препятствующую «опривычиванию», так как они возбуждают эмоции. Хаммонд подразумевает, что социальную структуру и культуру современных обществ можно рассматривать в терминах сопротивления «опривычиванию»: когда общества разделяются на социальные классы, этнические группы, организации, сообщества и институциональные комплексы, увеличиваются возможности для возбуждения индивидуального аффекта; чем больше шансов для передвижения в рамках социальных структур, тем менее вероятно снижение позитивного аффективного потока каждой отдельной структуры в результате «опривычивания»².

Краткий обзор современных (междисциплинарных) концепций эмоций позволяет сделать вывод, что теории, раскрывающие эволюционную роль данного феномена, показывают его глубокую укорененность в социальной жизни человека; сложные эмоции являются механизмом скрепления социальных связей, усиления социальной солидарности, они по большей части вплетены в моральное поведение человека. Даже те эмоции, которые разрушают социальные связи, участвуют в создании новых. Традиция изучения коллективных и индивидуальных чувств, начатая Дюркгеймом, подкрепляется детализированными междисциплинарными исследованиями, включающими физиологию мозга, социобиологию, социальную психологию. Теперь вопрос ставится следующим образом: в каких поведенческих образцах эмоции выполняют свои социальные функции? Ответ лежит в плоскости постдюркгеймовской социологии эмоций, которая в первую очередь ставит вопрос о коллективных, разделяемых эмоциях и ритуальных практиках, в контексте которых они возникают.

Возможно, одним из самых ярких представителей этой традиции является Р. Коллинз, который синтезирует теорию коллективных ритуалов Э. Дюркгейма и

¹ Hammond M. The enhancement imperative and group dynamics in emergence of religion and ascriptive inequality// *Advances in Group Processes*. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. – N. 22. – P. 187.

² Turner J. H., Stets J.E. *The sociology of emotions*. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 277-278.

концепцию ритуализации повседневных взаимодействий Э. Гоффмана. Понятие «солидарность» занимает центральное место в теории Коллинза, который считает ее фундаментальным социальным элементом, объединяющим общество; источником же солидарности выступают ритуалы взаимодействия («интерактивные ритуалы»). Социальная солидарность, с одной стороны, создается на микроуровне, с другой — имеет последствия для макроуровня социального порядка. Задаваясь вопросом о том, что сплачивает общество как паттерн стратифицированных и конфликтующих групп, Коллинз утверждает, что таким фактором служит солидарность, которая базируется на «социальных ритуалах, формирующих солидарность внутри этих групп»¹.

Коллинз рассматривает социальный порядок в духе Э. Гоффмана — как интеракционный порядок, состоящий из ритуальных взаимодействий, складывающихся в цепи. Он полагает, что «такие цепочки микровзаимодействий лицом-к-лицу дают жизнь ключевым элементам социальной организации - власти, праву собственности, принадлежности к группе - создавая и воспроизводя “мифические” культурные символы и эмоциональную энергию»². Коллинз называет свою концепцию «радикальной микросоциологией», хотя его целью является преодоление аналитического разделения социальной структуры на микро- и макроуровни. Основной социальной единицей у него выступает социальная ситуация, которая дает начало формированию социальных явлений более высокого уровня посредством ритуальных цепей взаимодействия: от отдельных ритуалов на микроуровне до цепочек интерактивных ритуалов, обуславливающих и поддерживающих макроструктуры. При этом значение имеет не только актуальная ситуация взаимодействия, но и опыт предшествующих ситуаций. В этом одно из ключевых отличий концепции Коллинза от его предшественников, Э.Дюркгейма и Э. Гоффмана³. И Гоффман, и Дюркгейм рассматривали ритуалы как в конечном итоге связанные с моральным порядком и соответствующими эмоциями, его сопровождающими. Дюркгейм полагал, что ритуальное взаимодействие порождает «коллективное воодушевление» (effervescence) и укрепляет коллективное сознание, что ведет к почитанию тотема. Затем в свою очередь усиливаются моральные правила, связанные со священным объектом; они оказывают социальное давление (принуждение) на индивидов, заставляя их починяться моральному порядку и вызывая гнев в случае его

¹ Коллинз Р. Программа теории ритуала интеракции // Журнал социологии и социальной антропологии, 2004. - Том VII, № 1. – С. 34.

² Collins R. On the microfoundations of macrosociology // American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago Univ. press, 1981. - Vol. 86 (5). - P. 985.

³ Прозорова Ю.А. Теория интерактивных ритуалов Р. Коллинза: От микроинтеграции к макроструктуре// Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. - Том X, № 1. – С. 62.

нарушения. Э. Гоффман рассматривал повседневные взаимодействия как ритуальные, являющиеся частью общего интеракционного порядка и связанные с постоянным переживанием моральных требований этого порядка. И хотя взаимодействия лицом-к-лицу, или столкновения, как их называет Гоффман, чреваты возникновением рисков, неожиданностей и разрывов взаимодействия, в любом случае индивиды сталкиваются с санкционированием со стороны других, что ведет либо к коррекции порядка взаимодействия, либо к исключению индивида, «потерявшего лицо»¹. Основными ресурсами в цепях ритуального взаимодействия для Коллинза являются эмоциональная энергия, культурный капитал и репутация. Дюркгейм и Гоффман также отмечали роль эмоционального фактора во взаимодействии, но, в отличие от них, Коллинз придает понятию эмоциональной энергии статус самостоятельной аналитической единицы, акцентируя ее в качестве ключевой.

Р. Коллинз определяет ритуал как механизм, характеризующийся эмоциями и направленностью внимания, — механизм, который ежеминутно производит разделяемую участниками взаимодействия реальность и, тем самым, порождает солидарность и символы членства в группе². К составляющим ритуального взаимодействия относятся физическое соприсутствие; границы, отделяющие участников ритуала от не участвующих в нем; осознание общего внимания к объекту или событию; разделяемые эмоции («общее настроение или эмоциональный опыт»)³. При этом эмоции оказываются «не содержанием взаимодействия, но той степенью, в которой участники могут поддерживать общую деятельность, сосредоточившись на ее содержании»⁴. Если все эти условия выполняются, то создается ритмическая синхронизация действий, т.е. участники начинают синхронизировать свои движения и речь (как очевидным образом, так и едва различимым, неосознанно координируя движения). Подобную синхронизацию можно увидеть на замедленном просмотре видео- и аудиозаписей⁵. Участники ритуала взаимодействия устанавливают единое эмоционально-когнитивное пространство и продуцируют солидарность, которая «конструируется и интенсифицируется в ходе

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 137-138.

² Коллинз Р. Программа теории ритуала интеракции // Журнал социологии и социальной антропологии, 2004. - Том VII, № 1. – С. 31-32.

³ Collins R. Interaction ritual chains. - Princeton: Princeton University Press, 2004. – P. 48.

⁴ Collins R. On the microfoundations of macrosociology // American Journal of Sociology. - . - Chicago: Chicago univ. press, 1981. - Vol. 86 (5). - P. 998.

⁵ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 138.

ритуала посредством ритмической синхронизации»¹. Ритмически синхронизированная деятельность генерирует следующие результаты ритуала взаимодействия: групповую солидарность, чувство групповой принадлежности; эмоциональную энергию индивидов; символ или символы, репрезентирующие группу; чувство моральности². То, что Дюркгейм называет коллективным воодушевлением, Коллинз описывает посредством целого ряда эмоциональных состояний. Первое, это чувство групповой солидарности — позитивное ощущение энтузиазма и моральные чувства в отношении данной группы, которые могут обратиться в негодование и гнев при их нарушении. Второе, это эмоциональная энергия, возникающая в индивидах и выражающаяся в позитивном чувстве энтузиазма, доверия и готовности продолжать взаимодействие. В отличие от кратковременных эмоций радости и гнева, эмоциональная энергия переживается от взаимодействия к взаимодействию, увеличиваясь и повышая эффективность ритуального взаимодействия, или истощаясь, когда ритуалы не удаются или долгое время не осуществляются.

Коллинз доказывает, что индивиды мотивированы на максимизацию переживания эмоциональной энергии, она является фундаментальным стремлением, стоящим за индивидуальным поведением, групповой активностью, культурой и социальными сетями. Все образцы социальной деятельности, даже макроструктуры, несут отпечаток уровня взаимодействий лицом-к-лицу, где цель максимизации эмоциональной энергии в определенной степени реализуется, и формируются наполненные смыслом символы групповой солидарности. Поэтому такие символы оказываются эмоционально заряженными: «в действительности группа фокусируется на собственных разделяемых эмоциях, на ощущении того, что эмоции разделяются с другими, но нет способа передать это ощущение общности, кроме как через воплощение его в объекте. Объект ритуала овеществляет этот опыт, делая его знаком общности, существующей постоянно»³. Индивиды переходят от взаимодействия к взаимодействию, принося с собой эмоциональную энергию и общие символы в виде культурного капитала - так создаются ритуальные цепи взаимодействия. Иначе говоря, ритуалы взаимодействия производят моральные ожидания или моральный порядок посредством ритуальных цепей.

¹ Collins R. Interaction ritual chains. - Princeton: Princeton University Press, 2004. – P. 78.

² Ibidem. – P. 49.

³ Цит. по : Деева М. От индивидуального к разделяемому аффекту: постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций// Социологическое обозрение, 2010 – Т. 9 (2). – С. 145. Ср.: Э. Дюркгейм писал в работе «О разделении общественного труда»: «Известно, какую энергию может получить верование или чувство в силу только того, что оно ощущается обществом людей, связанных между собой» (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991. – С. 98).

Главная идея Коллинза состоит в том, что социальные структуры полностью создаются и поддерживаются такого рода ритуалами и ритуальными цепями. Эмоциональная энергия может меняться и становиться негативной либо позитивной. Позитивная эмоциональная энергия приводит к возникновению чувства групповой солидарности: индивиды стремятся максимизировать эту энергию, или чувство энтузиазма, и избежать ситуаций, где вероятен эмоциональный негатив. Последний возникает, когда ритуал «срывается» – т.е. в случаях, если индивиды не могут сосредоточиться на ситуации и объектах взаимодействия, синхронизировать свои действия, испытать общие эмоции. Поэтому власть и статус также играют важную роль в ритуалах взаимодействия: они способны усиливать эмоциональную энергию (как позитивную, так и негативную), а, следовательно, влиять на групповую солидарность¹.

Таким образом, Коллинз рассматривает цепи ритуальных взаимодействий не только в плане возникновения коллективных и индивидуальных эмоций, но и под углом зрения обмена культурными ресурсами, а это значит, что эмоции возникают не всегда и не всегда переживаются как равные по интенсивности. Согласно Коллинзу, участники ритуала «должны желать создать солидарность хотя бы на какой-то момент»². Поэтому субъекты взаимодействия, ритуального по своей природе, в определенный момент могут *осознавать*, что *должны* разделять определенные эмоции, и здесь подключаются другие переменные, например, статусные. В данной теории только отчасти затрагивается тема намеренного использования ритуалов взаимодействия с целью создания солидарности на основе групповых символов. В политике «ритуал является механизмом, посредством которого формируются и мобилизуются солидаризированные группы, следовательно, ритуал создает политических акторов; ритуал — это оружие, используемое некоторыми группами, чтобы доминировать над другими, манипулируя эмоциональной солидарностью и чертами групповой идентификации ради преимущества одних и в ущерб другим»³.

С позиций Коллинза довольно трудно объяснить взаимодействия, в которых отсутствуют либо не наблюдаются общеразделяемые эмоции, либо когда эмоции выражаются с целью перформанса (управления впечатлениями). Согласно М. Моссу, ритуал может состояться, поскольку продолжают действовать культурные правила

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 83.

² Collins R. On the microfoundations of macrosociology // American Journal of Sociology. - . - Chicago: Chicago univ. press, 1981. - Vol. 86 (5). - P. 999.

³ Цит. по: Прозорова Ю.А. Теория интерактивных ритуалов Р. Коллинза: От микроинтеграции к макроструктуре// Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. - Том X, № 1. – С. 69.

выражения эмоций, когда нужно *обязательно* обнаруживать чувства¹. В этом контексте важен основной тезис концепции А. Хохшильд - эмоции не обязательно переживать, но *обязательно* выражать, а последнее может само по себе вызывать нужные эмоции². Понятие эмоциональной энергии у Коллинза лишь отчасти отсылает к конкретным эмоциям, а сложные эмоции как последствия ритуальных взаимодействий остаются за кадром. Э. Саммерс-Эффлер попыталась эмпирически проверить теорию Коллинза и расширить ее за счет других переменных – идентичности, культурных предписаний, биологических характеристик, а также объяснить, почему люди не разрывают отношения в случаях, когда активизируется негативная эмоциональная энергия³. По мысли Саммерс-Эффлер, когда индивиды по разным причинам не могут выйти из взаимодействий, связанных с негативной эмоциональной энергией, они используют поведенческие стратегии, уменьшающие последствия от потери позитивной эмоциональной энергии. Сюда относятся психологические защитные механизмы, использование запаса знания и опыта для активизации эмоциональной энергии и в то же время — расчет риска спонтанных ритуальных взаимодействий⁴.

Мотив управления эмоциями, контроль за выражением эмоций, дистанцирование от переживаемых эмоций и проблема солидарности, вернее, ее «непроблематичность» в представлении взаимодействующих индивидов, находят свое отражение в других концепциях эмоций. Если для Коллинза общие эмоции являются условием ритуала, то по Т. Шеффу ритуал позволяет установить необходимую дистанцию по отношению к эмоциям⁵. Термин «дистанцирование» (distancing) указывает на степень вовлеченности или отстраненности отдельного индивида от коллективных эмоций в ритуале; другими словами, можно быть чрезмерно солидаризированным, вовлеченным во взаимодействие, в коллективные эмоции, а можно оставаться равнодушным или совершенно отстраненным от них, отчужденным⁶. Дистанция по отношению к эмоциям в ритуальном

¹ См.: Мосс М. Обязательное выражение чувств (австралийские погребальные словесные ритуалы) // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с фр. А. Б. Гофмана. - М.: Наука, 1996. - С. 74–82.

² См.: Hochschild A. The managed heart: Commercialization of human feeling. - Berkeley: University of California Press, 2003.

³ См.: Summers-Effler E. Defensive strategies: The formation and social implications of patterned self-destructive behavior // Advances in Group Processes. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. – N. 21. – P. 309-325.

⁴ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 130-140.

⁵ См.: Scheff T. The Distancing of Emotions in Ritual // Current Anthropology. - Chicago: Chicago univ. press, 1977. - Vol. 18 (3). - P. 483–505.

⁶ См.: Scheff T. J. Social-emotional world: Mapping a continent // Current Sociology. - London: Sage Publication, 2011. – Vol. 59 (3). – P. 351-352.

взаимодействии, где часто возникают разделяемые эмоции, устанавливается посредством механизмов отстранения, которые позволяют каждому из участников одновременно разделять коллективные эмоции и наблюдать за ними со стороны. Механизмы отстранения могут включать слова и жесты, регулирование физической дистанции в ритуальном взаимодействии. Поэтому для каждого ритуала существует собственная оптимальная дистанция, предполагающая некий баланс между отстраненностью и вовлеченностью, неосознанным переживанием эмоций и их осознанием¹. Отсюда, «концепция Шеффа существенным образом дополняет понимание разделяемых эмоций. ...абсолютная поглощенность участника взаимодействия разделяемыми эмоциями не является неотъемлемой чертой ритуала. Напротив, полная вовлеченность (отсутствие дистанции по Шеффу) разрушительна для ритуала, и предотвратить ее призваны элементы ритуала, сходные с теми, которые позволяют вовлеченность увеличить»².

В логику исследования феномена солидарности укладывается и концепция А. Хохшильд, позволяющая понять, как поддерживается солидарность даже тогда, когда нет разделяемых эмоций, когда индивидуальные эмоции слабы, малоинтенсивны либо несовместимы с верованиями группы. Хохшильд специально не фокусирует свое внимание на проблеме социальной солидарности, ее прежде всего интересует, почему индивиды подчиняются правилам эмоциональной культуры, воспроизводя социальный порядок, подкрепляя свои представления эмоциями, либо изображая-выражая такие эмоции в случае, если их не удастся генерировать. С. Гордон, М. Розенберг, П. Туа, К. Кларк также используют понятие «эмоциональной культуры»³. На этом фоне концепция

¹ Scheff T. The Distancing of Emotions in Ritual // *Current Anthropology*. - Chicago: Chicago Univ. press, 1977. - Vol. 18 (3). - P. 488.

² Деева М. От индивидуального к разделяемому аффекту: постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций // *Социологическое обозрение*, 2010. – Т. 9 (2). – С. 148.

³ См.: Clark C. Sympathy biography and sympathy Margin! // *American Journal of Sociology*. - Chicago: Chicago Univ. press, 1987. – N. 93. – P. 290-321; Clark C. Emotions and micropolitics in everyday Life: Some patterns and paradoxes of the place // *Research Agendas in the Sociology of Emotions* / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State Univ. of New York press, 1990. - P. 305-333; Clark C. Misery and company: Sympathy in everyday life. - Chicago: University of Chicago press, 1997; Gordon S. L. Institutional and impulsive orientations in selectively appropriating emotions to self // *The sociology of emotions: Original essays and research papers* / Ed. by D. D. Franks, E. D. McCarthy. - Greenwich, CT: JAI Press, 1989. - P. 115-135; Gordon S. L. Social structural effects on emotions // *Research Agendas in the Sociology of Emotions* / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 180-203; Rosenberg M. Reflexivity and emotions // *Social Psychology Quarterly*. – Evanston: American Sociological Association, 1990. – N. 53. – P. 3-12; Thoits P. A. The sociology of emotions // *Annual Review of Sociology*. – Palo Alto: Annual reviews, 1989. – N. 15. – P. 317-342; Thoits P. A. Emotional deviance: Research agendas // *Research Agendas in the Sociology of Emotions* / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 180-203; Thoits

Хохшильд интересна вниманием автора к глубинным и поверхностным основаниям поддержания согласованного социального взаимодействия на уровне эмоций. А. Хохшильд полагает, что в обществах формируется *эмоциональная культура*, которая включает представления о том, что люди должны чувствовать в разных типах ситуаций. Такая культура состоит из *эмоциональных идеологий*, содержащих перечень уместных эмоциональных реакций в основных сферах деятельности. Посредством социализации индивиды усваивают эмоциональные идеологии для разных контекстов действия, а сумма этих идеологий конституирует самые общие представления, свойственные эмоциональной культуре. В каждом специфическом контексте действий существуют два основных типа норм: *правила чувствования* (feeling rules) и *правила выражения чувств* (display rules)¹. Первые определяют, какие эмоции и с какой интенсивностью следует переживать и чувствовать в данной ситуации, должны ли они быть негативными либо позитивными и какова должна быть их длительность. Вторые правила предписывают, когда и как нужно выражать эмоции. По Хохшильд, когда индивиды следуют правилам выражения, они вовлечены в *поверхностный процесс действия* (surface acting); он включает изменение внешнего выражения и поведения в соответствии с нормативными ожиданиями (например, люди часто «надевают счастливое лицо» там, где требуется быть счастливыми). В *глубинном процессе действия* индивид работает над чувствами для того, чтобы реально испытывать ожидаемые эмоции (deep acting)². Эти два набора правил отражают эмоциональную культуру и эмоциональные идеологии общества, направляют действия индивидов и принуждают их участвовать и, соответственно, управлять эмоциями в ситуациях, возбуждающих негативные эмоции. Поэтому практически всегда люди осуществляют *эмоциональную работу или управление эмоциями* (emotional work, emotional management) для поддержания того образа Я, который должен соответствовать нормам эмоциональной культуры.

Постоянная эмоциональная работа включает следующие компоненты: 1) управление телом для возбуждения или подавления чувств; 2) поверхностный процесс действия, когда человек продуцирует жесты, соответствующие той или иной эмоции, для создания определенного впечатления; 3) глубинный процесс действия, когда помимо внешнего выражения люди стараются возбудить в самих себе те эмоции, которых требуют от них правила эмоциональной культуры; 4) работа сознания, когда человек обдумывает идеи,

P. Managing the emotions of others// Symbolic Interaction. – Berkeley: University California Press, 1996. – N. 19. – P. 85–109.

¹ Hochschild A. R. Emotion work, feeling rules, and social structure // American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 1979. –N. 85. – P. 556-557.

² Ibidem. – P. 560-563.

чтобы выработать определенные эмоции¹. Эти поведенческие техники различимы теоретически, но на практике часто используются вместе².

Эмоциональную работу в сферах профессиональной занятости Хохшильд называет *эмоциональным трудом* (emotional labor) и связывает его с работой, которая требует от работников контакта с публикой лицом-к-лицу и потому заставляет их генерировать «нужные» эмоции и осуществлять жесткий контроль над собственной эмоциональной активностью. Хохшильд исследовала эмоциональный труд стюардесс и билетных контролеров, которым постоянно приходится иметь дело с проявлением негативных эмоций — как со стороны пассажиров, так и со своими собственными³. В данном случае главное качество хорошего работника — это эмоциональная выносливость, замечает Хохшильд⁴. Чтобы уменьшить напряжение, работники пытаются сократить дистанцию между переживаемым чувством и симулируемыми эмоциями. Хохшильд полагает, что в современном обществе количество эмоциональной работы, которую люди вынуждены осуществлять, драматически растет. Это нелегкая работа, так как им приходится до некоторой степени подавлять свои «истинные эмоции» в соответствии с требованиями культуры. Когда выражаемые чувства регулярно расходятся с внутренними чувствами или отделяются от них, весьма вероятно отчуждение в отношениях, при том, что именно управление эмоциями поддерживает социальный порядок и солидарность. Внутреннее и реально проявляющееся отчуждение вследствие психологического конфликта на уровне чувств типично для современных обществ, где цель социальных организаций — контролировать действующих индивидов посредством манипуляции их личными переживаниями⁵.

Следует отметить, что Хохшильд рассматривает в основном осознанные эмоции, которые выражаются согласно правилам чувствования и которыми в зависимости от ситуации можно управлять для достижения целей взаимодействия в соответствии с правилами культуры. В теориях М. Розенберга, К. Кларк, П. Туа индивиды представлены как вынужденные управлять поведением посредством манипулирования или

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 38.

² Hochschild A. R. Emotion work, feeling rules, and social structure // American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 1979. –N. 85. – P. 562.

³ См.: Hochschild A. The managed heart: Commercialization of human feeling. - Berkeley: University of California Press, 2003.

⁴ Hochschild A. The managed heart: Commercialization of human feeling. - Berkeley: University of California Press, 2003. – P. 115-126; 138-149.

⁵ См.: Hochschild A. R. Ideology and emotion management: A perspective and path for future research // Research Agendas in the Sociology of Emotions / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 117-142.

демонстрации эмоций. П. Туа, следуя за А. Хохшильд, обосновывает причины внутреннего расхождения чувств и изучает поведенческие стратегии в ситуациях, когда индивиды не способны управлять ненормативными эмоциями, в результате чего возникают эмоциональные девиации и используются поведенческие стратегии для коррекции происходящего на эмоциональном уровне¹. Отталкиваясь от понятия эмоциональной культуры, К. Кларк рассматривает *симпатию* как ключевую эмоцию в межличностных взаимодействиях, на основе которой солидаризируется общество в целом. Индивиды не подчиняются эмоциональной культуре полностью, они «надевают» на себя соответствующие эмоциональные выражения с целью достичь или подтвердить статус, получить ресурсы². Симпатия выступает одновременно и ресурсом, и средством в стремлении индивидов улучшить свое положение. Симпатия выполняет функции социальной солидарности, поскольку связывает людей различного статуса, находящихся в разных ситуациях (например, счастливого и несчастного), допускает несущественные отклонения в поведении, поддерживает общий моральный климат в группах, гасит негативные эмоции³.

Таким образом, анализ социальной солидарности показывает, что это состояние общества или группы имеет необходимым условием эмоциональную вовлеченность участников взаимодействия, их стремление сохранять определенный уровень эмоциональной энергии и обмениваться эмоциями. Социальная солидарность может поддерживаться как на основе коллективных, так и на базе индивидуальных эмоций, представление о которых возникает в недрах общественной жизни, где создается особая эмоциональная культура, включающая словарь эмоций, классификации приемлемых и неприемлемых эмоций, правила их выражения в разных контекстах и ситуациях. Эмоции большей частью реализуются в ритуальных практиках, свойственных современному обществу; они могут меняться, переходить из коллективного состояния в индивидуальное, определенное время сохраняться, передаваться от взаимодействия к взаимодействию, быть интенсивными или служить фоном социального взаимодействия. Социальная солидарность держится на позитивных (симпатия), а иногда и негативных (гнев в отношении противника) эмоциях, но при этом у индивидов часто возникают

¹ См.: Thoits P. A. Emotional deviance: Research agendas // Research Agendas in the Sociology of Emotions / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 180-203.

² См.: Clark C. Emotions and micropolitics in everyday Life: Some patterns and paradoxes of the place // Research Agendas in the Sociology of Emotions / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State univ. of New York press, 1990. - P. 305-333.

³ См.: Clark C. Misery and company: Sympathy in everyday life. - Chicago: University of Chicago press, 1997.

неприемлемые чувства, которые они стремятся не обнаруживать или подавлять. Проблему социальных изменений и разрушения социального порядка в связи с эмоциями мы оставляем пока в стороне, и формулируем тезис о том, индивиды с большей вероятностью будут соблюдать правила эмоциональной культуры и стремиться корректировать ситуацию в соответствии с правилами более широкой культуры — моральными правилами.

Какие же типичные эмоции переживаются индивидами в процессе возникновения и сохранения социальной солидарности? В настоящее время социологи и социальные психологи обращаются к так называемым «моральным эмоциям», связанным с моральным порядком общества, его воспроизводством и формированием (К. Кларк, М. Дэвис, С. Ретцингер, Я. Стетс, Т. Шефф, С. Шотт, Дж. Тернер, Дж. Брейтвейт, Дж. Барбалет, Дж. Хайдт, Дж. Тэнгни, Дж. Аверилл, К. Льюис и другие). Список моральных эмоций, подлежащих анализу и включающий в первую очередь *чувства вины, стыда, гнева, эмпатии, симпатии*, постоянно расширяется, поскольку целью изучения здесь является одновременное осмысление социально-культурной динамики и психодинамики, посредством которой возникновение эмоций соотносится с моралью, моральными правилами и ценностями как составляющими социальной солидарности. Дж. Тернер и Я. Стетс вводят следующее понятие «моральности» (*morality*): это ценности, которые содержатся в культуре (культурных кодах) и с помощью которых становится возможной оценка происходящего в терминах «плохо/хорошо», «верно/неверно», «приемлемо/неприемлемо»¹. Эти ценности могут быть разными по своему оценочному содержанию, поэтому авторы выделяют «уровни моральных кодов». Любой культурный код является моральным в той степени, в какой несет в себе оценочные элементы; Тернер и Стетс используют термин «моральный код» как удобную глоссу для очевидно сложных отношений между разными уровнями культурного кодирования. Самый высокий уровень — уровень культурных ценностей всего общества, абстрактные суждения о том, что хорошо/плохо, верно/неверно, приемлемо/неприемлемо, которых придерживаются члены сообщества. Следующий уровень представлен идеологиями, с помощью которых также возможны оценки «верно/неверно», «приемлемо/неприемлемо», «хорошо/плохо», но уже применительно к разным институциональным контекстам. Далее следует уровень институциональных норм, которые предписывают, как должны себя вести индивиды, занимающие различные позиции в институциональных порядках. Затем идут корпоративные нормы как еще более конкретизированные ожидания относительно

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 544.

поведения индивидов, занимающих разные позиции в системе разделения труда. И, наконец, авторы выделяют уровень ситуативных норм, т.е. ожиданий, направляющих действия индивидов в отдельных действиях и взаимодействиях¹. Моральные ценности и нормы не везде жестко контролируют поведение, однако большинство индивидов в большинстве ситуаций эмоционально реагируют на нарушение норм любого уровня, а также эмоционально позитивно санкционируют ожидаемое поведение².

Общества различаются уровнем консенсуса по поводу базовых ценностей, т. е., по сути, степенью характерной для них социальной солидарности, однако при этом все индивиды в рамках данной культуры придерживаются некоторых базовых ценностей. Идеологии отражают, как именно индивиды осознают ценности в определенных контекстах. Они оценивают друг друга в соответствии не только с моральными стандартами, но и с прочими нормами, опосредованно связанными с моралью. Когда индивиды нарушают нормы, они испытывают замешательство (как форму стыда низкой интенсивности) и презрение (как форму стыда высокой интенсивности). Очевидно, что чем заметнее ценности и идеологии преломляются и реализуются в нормах, тем явственнее индивиды замечают их нарушение и глубже переживают чувства стыда и вины.

Примечательно, что Дж. Тернер ставит вопрос о биологической подоплеке «моральности», т.е. о врожденности моральных эмоций, поскольку они связаны с физиологическими реакциями человека, с его нервной и мускульной системой, и поскольку простые формы моральных эмоций (гнев, эмпатия, симпатия) можно обнаружить уже у человекообразных обезьян³. Тернер рассматривает стыд и чувство вины как сложные эмоции, имеющие врожденный характер и представляющие собой комбинации негативных эмоций гнева (anger), страха (fear) и печали (sadness) в разных сочетаниях. Доминирующей первичной эмоцией в чувствах стыда и вины является печаль, в чувстве стыда к ней добавляется гнев, направленный на себя, и страх за последствия поведения, а в чувстве вины к печали в первую очередь присоединяется страх за последствия поведения и в последнюю очередь — гнев на себя. По Тернеру, данные эмоции сформировались как результат естественного отбора, как способ сдерживать

¹ Ibidem. – P. 545.

² См.: Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// Social structure and emotion/ Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. – San Diego, CA: Elsevier, 2008. – P. 229.

³ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 546-547.

разрушительные последствия негативных чувственных проявлений и заставить индивидов подчиниться адаптивно направленным императивам культуры.

Многие теоретики используют понятие «моральной идентичности» или «морального Я» (moral self) для объяснения и описания моральных эмоций¹. Моральные эмоции связывают индивида с социальной структурой и культурой через его самосознание, через идентичность, которая объединяет ситуативные идентичности, соответствующие социальным ролям в различных институциональных системах². Личностная идентичность включает в себя когнитивные и эмоциональные элементы: представления о том, кем является индивид, как другие могут и должны реагировать на его Я (self) и соответствующие эмоции по поводу характеристик, которые другие дают индивидуальному Я в его разных социальных ролях³. Индивиды большей частью стремятся подтвердить свою идентичность, свои образы Я во взаимодействиях; если это происходит, они испытывают положительные эмоции, в противном случае – негативные. Поэтому в ситуации соотнесения своего Я с моральными ценностями и нормами сообщества индивид приобретает моральную идентичность. Эмпирические исследования в области социальной психологии продемонстрировали, что моральная идентичность занимает высокую позицию в структуре личностной идентичности и направляет выбор линий поведения в рамках социальных ролей, особенно в ситуациях, когда моральная идентичность не совпадает с реальным поведением индивида и возникают негативные (моральные) эмоции⁴. Индивиды склонны давать оценку своему поведению и,

¹ См.: Burke P. J. Identity processes and social stress // *American Sociological Review*. - Washington, DC: American Sociological Association, 1991. – N. 56. – P. 836-849; Shott S. Emotion and social life: A symbolic interactionist analysis // *American Journal of Sociology*. – Chicago: Chicago univ. press, 1979. – N. 84. – P. 1317-1334; Stets J. E., Burke P. J. New directions in identity control theory// *Advances in Group Processes*. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. - N. 22- P. 43-64; Stets J.E., Carter M. J. The moral identity: A principle level identity// *Purpose, meaning, and action: Control systems theories in sociology/* Ed. by K. McClelland, T. J. Fararo. -New York: Palgrave Macmillan, 2006. – P. 293-316; Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// *Social structure and emotion/* Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. – San Diego, CA: Elsevier, 2008. – P. 227-251.

² См.: Turner J. H. Face-to-face: Towards a sociological theory of interpersonal behavior. - Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

³ См.: McCall G. J., Simmons J. L. Identities and interactions. - New York: Free Press, 1978; Scheff T. J. Social-emotional world: Mapping a continent // *Current Sociology*. - London: Sage Publication, 2011. – Vol. 59 (3). – P. 347–361; Stryker S. Integrating emotion into identity theory // *Advances in Group Processes*. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. - N. 21. – P. 1-23.

⁴ См.: Stets J.E., Carter M. J. The moral identity: A principle level identity// *Purpose, meaning, and action: Control systems theories in sociology/* Ed. by K. McClelland, T. J. Fararo. -New York: Palgrave Macmillan, 2006. – P. 293-316; Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven

соответственно, своим идентичностям, которые соответствуют разным контекстам действия, поэтому моральная идентичность играет роль «эмоционального топлива» во взаимодействиях¹. Чувства стыда и вины являются особенно болезненными, поскольку в этих случаях личностная идентичность оспаривается окружающими, в результате чего индивиды в своем стремлении подтвердить ее прибегают к тактике извинений, модификации поведения или ухода из ситуации, т.е. осуществляют «ритуальный ремонт ситуации», как сказал бы Э. Гоффман. В случае, когда болезненные чувства становятся особенно острыми, активизируются психологические защитные механизмы, о которых пойдет речь ниже.

Моральные эмоции находятся также под влиянием социально-структурных факторов или переменных. Тернер и Стетс полагают, что такие переменные в процессе переживания эмоций могут описываться индивидами в терминах морали (например, компетенция, традиция, мастерство и т. п.). Поэтому, если индивиды признают справедливым распределение власти и престижа, то они будут испытывать моральные эмоции в тех случаях, когда справедливость будет оспариваться — в различных видах противостояния групп и организаций². В некоторых теориях социальная структура рассматривается как сеть, состоящая из узлов, связь между которыми трактуется в виде потока ресурсов. В качестве ресурсов могут выступать информация, эмоции, разнообразные виды вознаграждения, которыми обмениваются индивиды. Люди специфическим образом выстраивают ожидания в таких отношениях обмена (нормы взаимности, справедливости и т.п.). Эти нормы вписываются в культурные и моральные коды общества, поэтому возникновение эмоций становится относительно предсказуемым³. Социальную структуру можно рассматривать и как разделение труда, где уделяется больше внимания морали и

Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// Social structure and emotion/ Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. – San Diego, CA: Elsevier, 2008. – P. 227-251.

¹ Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// Social structure and emotion/ Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. – San Diego, CA: Elsevier, 2008. – P. 298.

² Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 576.

³ См. об этом: Houser J. A., Lovaglia M. J. Status, emotion, and the development of solidarity in stratified task groups// Advances in Group Processes/ Ed. by S. R. Thye, E. J. Lawler. - Greenwich, CT: JAI. Press, 2002. - Vol. 19. -P. 109-137; Kemper Th. D. Predicting emotions from social relations// Social Psychology Quarterly. – Evanston: American Sociological Association, 1991. – N. 54. – P. 330-342; Stets J. E., Burke P. J. New directions in identity control theory// Advances in Group Processes. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. - N. 22- P. 43-64; Thamm R. Towards a universal power and status theory of emotion // Advances in Group Processes / Ed. by J. H. Turner. - San Diego: Elsevier, 2004. – P. 189-222.

общезначимым символам, а также вкладу индивида¹. В профессиональных или производственных организациях наиболее вероятно возникновение моральных эмоций, поскольку здесь необходима высокая координация деятельности. Это согласуется с мыслью Дюркгейма о роли профессиональных организаций в поддержании коллективного сознания и социальной солидарности; в соответствии же с теорией Хохшильд и ее последователей в таких условиях возникает необходимость управления эмоциями в связи с задачами ситуативной адаптации и реализацией целей.

Дж. Тернер и Я. Стетс классифицируют моральные эмоции как связанные: 1) с критическим отношением к себе – чувство стыда и чувство вины (guilt, shame); 2) с критикой других – презрение, гнев и отвращение (contempt, anger, disgust); 3) со страданиями других – симпатия и эмпатия (sympathy, empathy); 4) с похвалой других – благодарность и почитание (gratitude, elevation). Первые два вида эмоций можно охарактеризовать как преимущественно негативные, возникающие вследствие нарушения моральных правил; два вторых являются позитивными, хотя симпатия и эмпатия возникают часто в ответ на бедственное положение другого и могут включать негативные оттенки².

К. Льюис внесла весомый вклад в понимание чувства стыда и чувства вины с позиций психоанализа³. Она полагает, что стыд является более распространенной эмоцией, чем чувство вины, а психотерапевты часто ошибочно принимают чувство стыда за чувство вины. Чувство стыда и чувство вины обостряют индивидуальное самосознание, они возникают в тех случаях, когда люди нарушают моральные правила или им не удается действовать согласно таким правилам. Льюис демонстрирует также существенные различия между этими эмоциями. Стыд направлен на Я (self) индивида; он заставляет его чувствовать себя маленьким, бесполезным, бессильным и нелюбимым окружающими, оборачиваясь зависимостью индивидуальных оценок от оценки других людей и мотивируя стремление спрятаться или напасть. Стыд ослабляет Я, поскольку является болезненным переживанием, и увеличивает вероятность активизации психологических защитных механизмов. В результате действия последних чувство стыда может трансформироваться в гнев, направленный на других и приносящий ощущение контроля

¹ См.: Hechter M. Principles of group solidarity. - Berkeley: University of California Press, 1987; Lawler E.J. An affect theory of social exchange // American Journal of Sociology. - Chicago: Chicago univ. press, 2001. – N. 107. – P. 321-352.

² Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 550.

³ См.: Lewis H. Shame and guilt in neurosis. - New York: International univ. press, 1971.

над ситуацией¹. Некоторые авторы связывают чувство стыда с усилением нарциссизма, который также может выступать защитным механизмом и блокировать возникновение симпатии и эмпатии². По Т. Шеффу и С. Ретцингер, стыд — это «эмоциональный аспект нарушения контакта между людьми»³. В отличие от стыда, чувство вины направлено на осознание индивидом своих поступков, которые связаны с нарушением моральных кодов культуры, т.е. индивид негативно оценивает свой поступок, а не свое Я в целом. В результате чувство вины, как правило, не является слишком болезненным, оно ведет к другим эмоциям — раскаянию и сожалению, мотивируя признание проступка, просьбу о прощении и попытки восстановить status quo. Более того, чувство вины увеличивает вероятность того, что индивид впредь будет согласовывать свое поведение с действиями других и вступать в кооперацию с ними⁴. Дж. Тэнгни назвала чувство вины «плохим» чувством, а чувство стыда — «ужасным»⁵.

Различия, о которых пишет Льюис, подтверждаются разными исследованиями⁶. Поэтому чувство вины чаще рассматривают как моральную эмоцию, поскольку оно благоприятствует ответственному, нормативному, моральному поведению, тогда как чувство стыда способствует разрушению взаимодействий и саморазрушительному поведению. Тэнгни обнаружила, что психологические последствия стыда более серьезны с точки зрения психопатологии, чем последствия чувства вины. Люди, испытывающие стыд, чаще подвержены депрессии, демонстрируют высокий уровень тревожности и низкую самооценку⁷. По данным лонгитюдных исследований, дети, склонные к чувству

¹ Lewis H. Shame and guilt in neurosis. - New York: International univ. press, 1971. – P. 121, а также см. об этом: Retzinger S. M. Resentment and laughter: Video studies of the shame-rage spiral// The role of shame in symptom formation/ Ed. by H. B. Lewis. - Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1987. – P. 151-181; Scheff T. J. The shame-rage spiral: A case study of interminable quarrel// The role of shame in symptom formation/ Ed. by Lewis H.B. – Hillsdale, NJ.: Lawrence Erlbaum, 1987. – P. 109-149.

² См.: Gramzow R., Tangney J. P. Proneness to shame and the narcissistic personality// Personality and Social Psychology Bulletin. - London: Sage Publications, 1992. – N. 18. – P. 369-376.

³ Scheff T. J., Retzinger S. M. Emotions and violence: Shame and rage in destructive conflicts. – Lexington, MA: Lexington Books, 1991. – P. 66.

⁴ См.: Leith K. P., Baumeister R. F. Empathy, shame, guilt, and narratives of interpersonal conflicts: Guilt-prone people are better at perspective taking// Journal of Personality. - Malden, MA: Wiley publications, 1998. – N. 66. – P. 1-37.

⁵ Цит. по: Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 551.

⁶ См., например, Tangney J. P. Self-relevant emotions// Handbook of self and identity/ Ed. by Leary M. R., Tangney J. P. – New York: Guilford Press, 2003. – P. 384-400; Tangney J., Dearing R. L. Shame and guilt. - New York: Guilford, 2002.

⁷ Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 176.

стыда, в подростковом и более старшем возрасте чаще нарушали закон, употребляли наркотики, подвергались аресту, тюремному заключению, совершали попытки самоубийства и вступали в рискованные сексуальные связи. Дети же, склонные к чувству вины, чаще получали высшее образование, активно участвовали в разных сферах социальной жизни, были менее склонны к рискованному поведению¹. Дж. Тэнгни и Р. Диаринг утверждают, что чувство стыда является деструктивной эмоцией, потому что ведет к активизации защитных механизмов и перерождению стыда в гнев, а чувство вины стимулирует проявления симпатии и эмпатии, согласование личных целей с намерениями участников взаимодействия. Исследователи отмечают, что «современная мораль акцентирует способность признавать свои неверные поступки, брать ответственность на себя и исправлять ситуацию. В этом смысле чувство вины представляется более современной адаптивной моральной эмоцией»².

Однако Дж. Тернер полагает, что связь чувства стыда с моралью не столь очевидна. Например, стыд часто возникает, когда индивиды чувствуют себя некомпетентными в определенной ситуации, однако это переживание скорее основывается на самооценке, чем на социальной оценке. Поэтому стыд подобного рода не обязательно атакует целостное Я индивида³. Чувство стыда может быть связано с ситуативной идентичностью и подвергаться тестированию только особую ролевую идентичность в рамках наличной ситуации. Поэтому чувство стыда может не быть столь болезненным, как считает Льюис, тем более что она рассматривала эту эмоцию с позиций психотерапевта и его пациентов. Сходным образом, и чувство вины не всегда связано только с определенным поведением в данной ситуации, оно не обязательно является всепоглощающим, но может продуцировать и другие эмоции, при этом его часто сопровождает чувство стыда. Если чувство вины не смешивается с чувством стыда, то оно не производит патологических симптомов, например, депрессии. Тэнгни и Диаринг выделяют «неадекватное болезненное чувство вины» (*maladaptive guilt*), которое, как правило, ведет к чувству стыда⁴. Поэтому и чувство

¹ См.: Miller R. S., Tangney J. P. Differentiating embarrassment and shame// *Journal of Social and Clinical Psychology*. - New York: Guilford Press, 1994. – N. 13. – P. 273-287; Tangney J. The mixed legacy of the super-ego: adaptive and maladaptive aspects of shame and guilt// *Empirical perspectives on object relations theory*// Ed. by J. M. Masling, R. F. Bumstein. - Washington, DC: American Psychological Association, 1994. - P. 1-28.

² Tangney J., Dearing R. L. Shame and guilt. - New York: Guilford, 2002. – P. 393-394; Tangney J. P. Shame and guilt in interpersonal relationships// *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*/ Ed. by Tangney J.P., Fischer K. W. – New York: Guilford Press, 1995. – P. 124.

³ См.: Turner J. H. *Face-to-face: Towards a sociological theory of interpersonal behavior*. - Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

⁴ Tangney J., Dearing R. L. Shame and guilt. - New York: Guilford, 2002. – P. 398.

стыда может служить внутренним механизмом социального контроля¹. Это заключение согласуется с результатами исследований Дж. Брейтвейта и С. Шотт², которые сделали вывод, что стыд может возбуждать нормативное поведение, генерирующее солидарность. Брейтвейт пишет о «реинтегративном» чувстве стыда, которое способствует сдерживанию криминального поведения в силу того, что неодобрение со стороны значимых других активизирует стыд, а также раскаяние, которые способствуют реинтеграции индивида в более широкое сообщество³.

Тэнгни и Диаринг доказывают, что стыд имел значение на ранних стадиях эволюции, но с усложнением общества соответственно усложняется сознание и эмоциональность, а также способность принимать роли и сопереживать чужой беде. Таким образом, стыд был чувством, характерным для прошлого, а чувство вины – ведущая эмоция настоящего⁴. Согласно Тернеру и Стетс, эти заключения наивны, поскольку во всех типах обществ и чувство вины, и стыд являются внутренними механизмами социального контроля и служат поддержанию приверженности группам и моральным кодам культуры⁵. Чувство стыда низкой интенсивности оперирует как механизм внутреннего контроля, способствующий сохранению социального порядка. Это согласуется с выводами Т. Шеффа, который утверждает, что когда стыд *признается*, индивиды могут перенастроить свои отношения с другими и, таким образом, не нарушать солидарности в группе⁶.

¹ См.: Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 552, а также Tomkins S. S. Affect imagery consciousness: The negative affects. - Vol. 2. - New York: Springer, 1963.

² См.: Braithwaite J. Crime, shame and reintegration. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Shott S. Emotion and social life: A symbolic interactionist analysis // American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 1979. – N. 84. – P. 1317-1334; Giordano P. C., Schroeder R. D., Cernkovich S. Emotions and crime over the life course: A neo-meadian perspective on criminal continuity and change// American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 2007. - Vol.112, N 6. – P. 1603-1662.

³ Giordano P. C., Schroeder R. D., Cernkovich S. Emotions and crime over the life course: A neo-meadian perspective on criminal continuity and change// American Journal of Sociology. – Chicago: Chicago univ. press, 2007. - Vol.112, N 6. – P. 1613.

⁴ Tangney J., Dearing R. L. Shame and guilt. - New York: Guilford, 2002. – P. 394.

⁵ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P.553.

⁶ См.: Scheff T. J. Conflict in family systems: The role of shame// Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride/ Ed. by Tangney J.P., Fischer K. W. – New York: Guilford Press, 1995. – P. 393-412; Scheff T. Shame and the social bond: A sociological theory // Sociological Theory. - Washington, DC: American Sociological Association, 2000. - Vol. 18 (1). - P. 84–99; Scheff T. Shame and self in society// Symbolic Interaction. – Berkeley: University of California Press, 2003. – N. 26. – P. 239–262.

Эмоции, связанные с критикой других (презрение, гнев и отвращение) являются реакцией на нарушение моральных ценностей и норм другими людьми¹. Гнев рассматривается как моральная эмоция, которая ориентирована главным образом на других и возникает, когда достижение целей становится затруднительным; гнев часто вызывает желание напасть на кого-либо — в прямом и переносном смысле слова. Гнев является эмоциональной реакцией на нарушение моральных норм, и стимулирует стремление восстановить справедливость². Отвращение становится моральным, когда индивиды оценивают чье-либо поведение как потерю человеческого достоинства (например, предательство друзей, хладнокровное убийство)³. Следствием возникновения чувства отвращения является разрыв контакта, взаимодействия, а также желание восстановить социальный порядок путем изгнания виновных в аморальном поведении. Презрение по своему содержанию и своей интенсивности представляет собой нечто среднее между гневом и отвращением. Это негативная оценка другого, дополненная

¹ См.: Haidt J. The moral emotions// Handbook of Affective Sciences/ Ed. by R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith. - New York: Oxford University Press, 2003. – P. 852-870; Rozin P., Lowery L., Imada S., Haidt J. The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity)// Journal of Personality and Social Psychology. - Washington, DC: [American Psychological Association](#), 1999. – N. 76. – P. 574-586; Rozin P., Haidt J., McCauley C. R. Disgust// Handbook of Emotions/ Ed. by M. Lewis, J. M. Haviland-Jones. - New York: Guilford, 2000. - P. 637-653.

² См.: Averill J. R. Anger and aggression: An essay on emotion. - New York: Springer-Verlag, 1982; Averill J. R. Illusions of anger // Aggression and violence: Social interactionist perspectives / Ed. By R. B. Felson, J. T. Tedeschi. – Washington, DC: American Psychological Association, 1993. – P. 171-192.

Примечательно, что пишет Э. Дюркгейм о функции гнева: «Иногда говорят, что гнев бесполезен, так он представляет собой только разрушительную страсть, но это одностороннее воззрение. На самом деле гнев состоит в перевозбуждении и укреплении скрытых и свободных сил, которые помогают нашему личному чувству противостоять опасности. В состоянии мира, если можно так выразиться, оно [верование] недостаточно вооружено для борьбы; оно могло бы погибнуть, если бы в желанный момент не вступали бы резервы страсти. Гнев - не что иное, как мобилизация этих резервов. Может даже случиться, что вызванная таким образом помощь превосходит потребность, тогда в результате спора наши убеждения не только будут поколеблены, но еще больше укрепятся» (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991. – С. 98).

³ См.: Haidt J. The moral emotions// Handbook of Affective Sciences/ Ed. by R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith. - New York: Oxford University Press, 2003. – P. 852-870; Rozin P., Lowery L., Imada S., Haidt J. The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity)// Journal of Personality and Social Psychology. - Washington, DC: [American Psychological Association](#), 1999. – N. 76. – P. 574-586; Rozin P., Haidt J., McCauley C. R. Disgust// Handbook of Emotions/ Ed. by M. Lewis, J. M. Haviland-Jones. - New York: Guilford, 2000. - P. 637-653.

чувством морального превосходства, которая ослабляет позитивные моральные эмоции, например, сочувствие¹.

Специалисты утверждают, что презрение, гнев и отвращение возникают в разных культурах, когда налицо нарушение моральных кодов, связанных с понятиями сообщества, автономии и божественного (community, autonomy, divinity)². Презрение является эмоциональной реакцией на нарушение моральных ценностей и норм, сопряженных с понятием (и пониманием) сообщества, которые включают уважение к заведенному социальному порядку, почтение к авторитетам и самому сообществу. Презрение возникает, если выражается неуважение к этим вещам или возникает угроза безопасности сообщества. Гнев типически связан с нарушением морального кода автономности, который подразумевает уважение к индивидуальным правам и свободам, т.е. возникает тогда, когда действия другого нарушают чьи-либо права и свободы. Отвращение является реакцией на осквернение вещей и идей, связанных с верой в бога, нарушением моральных правил, связанных с сакральным. Таким образом, презрение, гнев и отвращение выступают как «охранники» различных аспектов морального порядка.

Симпатия и эмпатия служат эмоциональными реакциями на страдания других людей. М. Дэвис следующим образом дифференцирует эти эмоции: эмпатия включает способность понимать эмоциональное состояние другого человека (когнитивный компонент) и переживать его чувства (аффективный компонент); симпатия не обязательно подразумевает последнее, но может выступать основанием для стремления помочь другому³, означает выражение печали и сожаления по поводу ситуации других людей⁴. Эмпатия, таким образом, не обязательно связана с симпатией, как и наоборот, эмпатия не ведет с необходимостью к возникновению симпатии. Эмпатия и симпатия являются, по сути, принятием роли другого (в терминах Дж. Г. Мида), поскольку в процессе этих переживаний один индивид прочитывает жесты другого, определяет его эмоциональное состояние и оценивает его, в результате чего первый может ощутить (или не ощутить)

¹ См.: Haidt J. The moral emotions// Handbook of Affective Sciences/ Ed. by R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith. - New York: Oxford University Press, 2003. – P. 852-870.

² См.: Rozin P., Lowery L., Imada S., Haidt J. The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity)// Journal of Personality and Social Psychology. - Washington, DC: [American Psychological Association](#), 1999. – N. 76. – P. 574-586; Shweder R. A., Much N. C., Mahapatra M., Park L. The big ‘Three’ of morality (autonomy, community, and divinity), and the big ‘Three’ explanations of suffering// in Morality and health/ Ed. by A. Brandt, P. Rozin. - New York: Routledge, 1997. - P. 119-169.

³ См.: Davis M. H. Empathy: A social psychological approach. - Boulder, CO: Westview, 1994.

⁴ См.: Clark C. Misery and company: Sympathy in everyday life. - Chicago: University of Chicago press, 1997; Eisenberg N. Altruistic cognition, emotion, and behavior. - Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1986.

симпатию либо эмпатию¹. В таком случае, являются ли симпатия и эмпатия подлинными эмоциями? Эти состояния служат значимой составляющей социальных взаимодействий, поддерживают социальную солидарность, поскольку выступают мотивирующей силой для оказания помощи индивидам, попавшим в трудное положение. Они облегчают межличностные отношения, обуславливая альтруизм и подавляя агрессию².

Тем не менее, некоторые ученые полагают, что эмпатия — это не эмоция, а лишь способность понимать чувства других. Подобным образом и симпатия только отражает тот факт, что два человека думают или чувствуют одинаково³. Множество эмоций могут быть следствием симпатии и эмпатии, например, гнев, сожаление, тревога, сочувствие. Тренер и Стетс считают, что многие исследователи рассматривают эмпатию и симпатию как моральные эмоции потому, что эти механизмы, или способности, возбуждают эмоции, конституирующие солидарность⁴. Кларк при этом пишет, что симпатия регулируется культурными правилами, однако симпатия может использоваться для достижения собственных целей, статуса или власти над другими (микроэкономика и микрополитика симпатии); порой, проявление симпатии заставляет другого почувствовать, что он ниже по положению⁵. Поэтому симпатия и эмпатия представляют собой, скорее, техники принятия роли, которые ведут к возникновению подлинных эмоций. Хотя симпатия и эмпатия поддерживают социальный порядок, они в той же мере подрывают порядок моральный, поскольку используются в личных интересах. Та же логика рассуждений применима к пониманию чувства вины, которое может быть использовано в межличностных отношениях для того, чтобы заставить кого-либо сделать что-либо⁶. Здесь надо заметить, что моральные эмоции нередко расчленяют на их аналитические составляющие либо, наоборот, трактуют как целостности, поведенческие комплексы,

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 554-555.

² См.: Clark C. Misery and company: Sympathy in everyday life. - Chicago: University of Chicago press, 1997; Eisenberg N., Miller P. Empathy, sympathy, and altruism: Empirical and conceptual links// Empathy and its Development/ Ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. - New York: Cambridge University Press, 1987. – P. 292-311.

³См.: Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006; Haidt J. The moral emotions// Handbook of Affective Sciences/ Ed. by R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith. - New York: Oxford University Press, 2003. – P. 852-870.

⁴ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 555.

⁵ Clark C. Misery and company: Sympathy in everyday life. - Chicago: University of Chicago press, 1997. – P. 113.

⁶ См.: Baumeister R. F., Stillwell A. M., Heatherton T. F. Guilt: An interpersonal approach//Psychological Bulletin. – Wasington, DC: American Psychological Association, 1994. – N. 115. – P. 243-267.

которые невозможно рассматривать отдельно от культурных кодов, психологических механизмов, механизмов социального взаимодействия (например, чувство любви). Более того, некоторые ученые всю культуру определяют в терминах такого поведенческого комплекса; в частности, К. Кларк, полагает, что американская культура – это культура симпатии, где последняя тем больше, чем более велика проблема и чем ближе отношения¹.

Эмоции, нацеленные на похвалу других людей,— благодарность и почитание— первым описал Адам Смит в 1790 году. Он рассматривал благодарность как важную социальную эмоцию, которая поддерживает солидарность, поскольку возбуждает добрую волю к совершению нравственных поступков². В самом деле, посредством благодарности индивид выражает расположение к другому человеку, который стал для него благодетелем, в противном случае он вряд ли сможет рассчитывать на его содействие и добрую волю в дальнейшем. По Г. Зиммелю, благодарность является мощным средством социального согласия и сплоченности, связывающим дарителя и получателя³. Благодарность можно рассматривать как моральную эмоцию, поскольку она имеет три функции: *морального барометра, морального мотива, морального подкрепления*⁴. Как моральный барометр, благодарность является ответом на великодушие другого человека и сигнализирует об обмене вознаграждениями. Благодарность также является моральным мотивом, потому что стимулирует людей, которые испытывают благодарность, вести себя великодушно и в будущем, и, таким образом, становится основой альтруизма⁵. Наконец, благодарность мотивирует самих благодетелей и адресатов благодарности быть благодарными в будущем. С благодарностью связано чувство почитания — позитивное чувство, мотивирующее людей на добрые поступки, благотворительность и даже самопожертвование и приводящее в действие другие позитивные чувства (например, благоговение и священный трепет⁶). Почитание в этом смысле является противоположностью отвращения, поскольку последнее связано с самыми низкими поступками (которые оцениваются как таковые). Отвращение провоцирует уход из

¹ См. подробнее об этом: Clark C. Misery and company: Sympathy in everyday life. - Chicago: University of Chicago press, 1997; Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 60-61.

² См.: Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997.

³ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 556.

⁴ Ibidem.

⁵ См.: Trivers R. L. The evolution of reciprocal altruism// Quarterly Review of Biology. – Chicago: [University of Chicago Press](http://www.press.uchicago.edu/), 1971. – N. 46. – P. 35-57.

⁶ См.: Haidt J. The moral emotions// Handbook of Affective Sciences/ Ed. by R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith. - New York: Oxford University Press, 2003. – P. 852-870.

ситуации своего возникновения, а почитание связано с самыми высокими устремлениями и поступками и вызывает желание продлить контакт с достойным его объектом. Поэтому данные эмоции можно в полном смысле слова считать моральными.

Тернер и Стетс полагают, что в социологических категориях вполне возможны описание динамики моральных эмоций и объяснение их причин и последствий¹. Проблема социологического анализа таких эмоций заключается в том, чтобы изолировать их от прочих эмоциональных состояний и определить, что является характерным именно для моральных эмоций. Выше уже говорилось, что эмоция приобретает моральное качество тогда, когда возникает оценка поведения индивида (собственная или со стороны других) в соответствии с моральными ценностями и нормами в контексте той или иной ситуации действия. Но существуют и другие эмоции, так или иначе связанные с моралью. Например, разные виды гнева (раздражение, враждебность, ярость), страха (тревога, паника), печали (удрученность, меланхолия, тревожное уныние, жалость, подавленность). Поэтому более точная формулировка цели социологического изучения моральных эмоций включает необходимость изучения полного ряда человеческих эмоций и фиксацию условий, при которых они могут стать моральными.

Тернер и Стетс представили ряд вариаций первичных эмоций и различные сложные эмоции, возникающие на их основе, и попытались показать, при каких обстоятельствах они приобретают моральный характер². Из первичных, врожденных эмоций — счастья, страха, гнева, печали — возникают чувства, связанные с оценкой себя и других в соответствии с моральными кодами общества. На основе удовлетворения-счастья возникает небольшое количество моральных эмоций: люди переживают удовлетворение и счастье, когда придерживаются моральных правил, поэтому они испытывают благодарность, оживление, торжество, восторг, ликующую радость, стимулирующие приверженность моральным императивам. Вариации первичных негативных эмоций дают больше возможностей для возникновения моральных эмоций средней и высокой интенсивности, поскольку нарушение моральных кодов вызывает более глубокие эмоциональные реакции³. Например, страх порождает тревогу, беспокойство, недоверие, смятение, панику, нервозность, ужас. Более типичными реакциями на нарушение моральных правил являются разные виды гнева — раздражение, досада, озлобленность, враждебность, омерзение, ярость, чувство оскорбления, возмущение, включая гнев на

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. — New York: Springer, 2006. — P. 556.

² Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. — New York: Springer, 2006. — P. 557-560.

³ Ibidem. — P. 558.

себя. Также типичны в этом отношении разные виды разочарования-печали - огорчение, удрученность, скорбь, тоска, подавленность, боль. С меньшей вероятностью индивиды будут реагировать на нарушение моральных правил посредством эмпатии и симпатии.

Как уже было сказано выше, человеческий мозг обладает способностью производить комбинации первичных эмоций, которые порождают моральные эмоции и расширяют их спектр. Например, как изумление и почитание (*wonder, reverence*), возникают, когда счастье-удовлетворение комбинируются с эмоцией страха, при этом важно, какая эмоция является ведущей (в данном случае таковой выступает счастье). Эти эмоции обычно активизируются в связи с религиозными верованиями. Из этого же сочетания проистекают благодарность, надежда, гордость и ощущение надежности. Когда ведущей эмоцией становится страх, то, в комбинации с чувством счастья, возникают священный трепет, почитание и благоговение (*awe, reverence, veneration*), которые могут генерировать приверженность моральным ценностям, часто религиозным. Месть или умиротворение (*vengeance, appeased*) могут стать реакцией на нарушение моральных кодов или на извинения за нарушения, они возникают из сочетания счастья и гнева¹. Страх, смешиваясь с гневом, порождает враждебность, неприязнь, отторжение (*repulsed, antagonism, dislike*), которые связаны с негативными санкциями против нарушителей моральных кодов. Страх, смешиваясь с печалью, может превратиться в чувство опасности, священный ужас (*dread, wariness*) в ситуации, когда индивид очень боится осквернить моральные правила. Гнев, комбинируясь с чувством счастья, порождает такие эмоции, как снисхождение, умиротворение, чувство правоты (*condescension, mollified, righteousness*), которые могут оказаться реакцией на нарушение моральных правил или на извинения за эти нарушения. Гнев в сочетании со страхом формирует чувства отвращения и подозрительности (*abhorrence, suspiciousness*), которые могут являться следствием негативных санкций в связи с аморальными действиями. Гнев вместе с печалью ведут к горечи-озлобленности, депрессии, ощущению предательства (*bitterness, depression, betrayed*), которые могут переживаться как следствие негативных санкций или депрессии. Печаль в сочетании с счастьем-удовлетворением оборачивается чувствами пессимизма (мрачности) и меланхолии (*moroseness, melancholy*), которые выступают внутренними санкциями в связи с аморальным поведением. Подобным образом, печаль, комбинируясь со страхом,

¹ Э. Дюркгейм писал о чувстве мести, которое возникало наиболее часто в обществах с механической солидарностью, поскольку нарушение моральных ценностей и норм воспринималось членами общества как оскорбление и вызывало желание отомстить. Поэтому наказание за преступление в таких обществах часто удовлетворяло чувство мести, возмещало моральный ущерб, нанесенный преступлением (См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991. –С. 86-89).

производит сожаление, раскаяние, чувство покинутости, тоски, отчаяния (regret, forlornness, remorseful, misery), которые также могут быть внутренними санкциями для тех, кто отступил от моральных правил. Печаль вместе с гневом порождает чувства угнетенности, неудовлетворенности, разочарования, нереализованности, угрюмости (aggrieved, discontent, dissatisfied, unfulfilled, sullenness), которые индивид переживает в случае нарушения моральных кодов другими¹.

Таким образом, вторичные эмоции первого уровня существенно расширяют ряд моральных эмоций; эти эмоции усиливают способы санкционирования индивидов, нарушающих моральные нормы, при том, что многие из них выступают внутренним механизмом контроля. На основе перечисленных выше комбинаций возникают моральные эмоции второго уровня – это, главным образом, чувство стыда и чувство вины, которые имеют решающее значение для морального порядка и социальной солидарности. Негативные эмоции неприятны и нежелательны, а иногда и чрезвычайно болезненны. Чувство стыда и чувство вины могут быть «мягкими», тогда они работают как внутренние механизмы социального контроля. Если же эти эмоции приобретают интенсивность, в психике индивидов активизируются защитные стратегии поведения, или защитные механизмы. Эти механизмы (впервые систематически описанные З. Фрейдом) приводятся в действие, когда человек стремится защитить свое Я от болезненных переживаний. Защитные механизмы, «выталкивают» или вытесняют негативные эмоции за порог сознания. Фрейд видел отрицательное последствие действия таких механизмов в том, что стремления человека остаются неудовлетворенными, более того, они становятся более интенсивными. Подавляемые болезненные эмоции усиливаются, но, подвергнутые вытеснению, они меняют свою направленность и природу, проявляя себя в наблюдаемом поведении индивидов. Наиболее распространены защитные стратегии, помогающие индивиду совладать с негативными санкциями со стороны других. Часто эти механизмы не являются полностью неосознаваемыми и неуправляемыми. В качестве таковых могут выступать избирательное восприятие информации, избирательная интерпретация происходящего, апелляция к прошлым успехам, уход из ситуации. Такие действия помогают индивидам сохранить лицо, защитить свое Я в ситуациях, связанных с возникновением негативных эмоций². Другие защитные механизмы способствуют

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 559-560.

² См. об этом: McCall G. J., Simmons J. L. Identities and interactions. - New York: Free Press, 1978; Scheff T. Shame and the social bond: A sociological theory // Sociological Theory. - Washington, DC: American Sociological Association, 2000. - Vol. 18 (1). - P. 84–99; Summers-Effler E. Defensive strategies: The formation and social implications of patterned self-

полному *подавлению или репрессии* негативных эмоций, особенно тех, которые возникают вследствие негативных санкций. Именно подавление чувства стыда больше всего изучено в психологической и социально-психологической науке. Существуют разные степени вытеснения или подавления чувства стыда. Опираясь на наблюдения К. Льюис, Т. Шефф показал, что когда индивиды недостаточно дистанцируются (*underdistancing*) от чувства стыда, это чувство захватывает их и отражается на поведении. Замедляется и становится тише речь, появляются такие слова как «глупо», «нелепо», «ужасно», «по-идиотски», человек отводит взгляд, краснеет, может закрывать лицо, «прятаться»¹. Индивиды могут также чрезмерно дистанцироваться (*overdistancing*) от чувства стыда, и тогда темп речи ускоряется, жестикуляция становится интенсивнее. И в том, и в другом случае, согласно Т. Шеффу, чувство стыда может оставаться непризнанным и болезненным, в результате чего подавляется, что усиливает эмоции такого рода и требует дополнительных затрат, для последующего подавления. Важно, что подавленные эмоции часто перерождаются (*transmutation*) в другие, главным образом, в разные виды гнева.

Тернер и Стетс пишут, что если эмоции представляют собой результат подавления чувств стыда и вины, возникших вследствие отступления от моральных ценностей и норм, то их тоже можно назвать моральными². Психоэмоциональная динамика выглядит следующим образом: болезненное чувство стыда или вины обуславливает их подавление, что в свою очередь усиливает эти эмоции; затем они, как правило, трансформируются в другие чувства, чаще всего в разные виды гнева, которые направляются на других индивидов, социальные группы и структуры. Гнев опять-таки вызывает чувство стыда или вины, происходит новое подавление и новая вспышка гнева, что может продолжаться довольно долго. Гнев, как правило, направлен на безопасные объекты или индивидов, которые не находятся на линии огня. Подсознательно защищая свое Я, индивид может впасть в состояние циклического чередования стыда и гнева, сопровождающееся тревогой, усилением чувства вины и удрученности. Подавление эмоций сопровождается также проекцией чувств, которая представляет собой другой защитный механизм:

destructive behavior // *Advances in Group Processes*. – Atlanta: Elsevier Science Limited, 2004. – N. 21. – P. 309-325; Thoits P. A. Emotional deviance: Research agendas // *Research Agendas in the Sociology of Emotions* / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 180-203; Thoits P. Managing the emotions of others// *Symbolic Interaction*. – Berkeley: University California Press, 1996. – N. 19. – P. 85–109.

¹ См.: Scheff T. J. *Catharsis in healing, ritual, and drama*. - Berkeley: University of California Press, 1979; Scheff T. J. *The shame-rage spiral: A case study of interminable quarrel*// *The role of shame in symptom formation*/ Ed. by Lewis H.B. – Hillsdale, NJ.: Lawrence Erlbaum, 1987. – P. 109-149.

² *Handbook of the sociology of emotions* / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 561.

изначальная эмоция может оставаться в прежнем виде, но приписывается другому человеку или социальной группе. Проецирование, или приписывание эмоций может также сопровождаться перерождением эмоций, опять-таки преимущественно в разные виды гнева, направленного на: 1) других участников взаимодействия; 2) людей, непосредственно не участвующих во взаимодействии; 3) саму ситуацию взаимодействия; 4) социальную структуру, в которую она встроена; 5) макроструктуры общества (социальные институты), другие общества¹. Шефф и Ретцингер обнаружили, что конфликты и насилие в семье обусловлены непризнанным чувством стыда². Если чувство стыда не признается индивидом, а подавляется, то это оборачивается циклическим чередованием гнева-стыда, которое развивается по спирали и может выйти из-под контроля, поскольку только осознание и признание стыда может уберечь от вспышек гнева и агрессии.

Дж. Тернер считает приписывание одним из ключевых механизмов социального взаимодействия, который активизируется в случае подавления негативных эмоций, направленных на индивидуальное Я³. Приписывание может быть осознанным или неосознанным, в последнем случае оно работает как психологический защитный механизм (проекция). С социологической точки зрения, это самый важный механизм, потому что приписывание нередко направлено на социальные структуры и группы и, таким образом, влияет на приверженность или отчуждение от социальных структур разного уровня (например, чувство ресентимента, которое обычно направлено на определенную категорию людей⁴). В процессах приписывания тоже обнаруживаются свои закономерности. Социологи описывают внешний предрассудок (*distal bias*) относительно негативных эмоций и внутренний предрассудок (*proximal bias*) относительно позитивных эмоций. Другими словами, в случае негативных эмоций индивиды склонны к внешнему приписыванию (т.е. к обвинению других людей или других социальных категорий), в случае позитивных — к приписыванию внутреннему (т.е. к приписыванию заслуги самому

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 562; Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 175.

² См. об этом: Retzinger S. M. Violent emotions: Shame and rage in marital quarrels. – Newbury Park, CA: Sage, 1991; Scheff T. J., Retzinger S. M. Emotions and violence: Shame and rage in destructive conflicts. – Lexington, MA: Lexington Books, 1991; Scheff T. J. Conflict in family systems: The role of shame// Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride/ Ed. by Tangney J.P., Fischer K. W. – New York: Guilford Press, 1995. – P. 393-412.

³ См.: Turner J. H. Face-to-face: Towards a sociological theory of interpersonal behavior. - Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

⁴ Barbalet J. M. Emotion, social theory and social structure: A macrosociological approach. - Cambridge: Cambridge univ. press, 1999. – P. 120-125.

себе); обычно именно так определяется источник неудач или причины успеха¹. Позитивные эмоции рождаются вследствие соответствия моральным ожиданиям, поэтому индивиды с большей вероятностью будут выражать позитивные эмоции по отношению к другим индивидам и, таким образом, будут более привержены моральным правилам и социальным структурам, в контексте которых были вызваны эти эмоции. Если же индивиды испытывают негативные эмоции вследствие несоответствия моральным ожиданиям, то такие эмоции с большей вероятностью будут подавляться, перерождаться и направляться на других индивидов, социальные группы и структуры. Если в результате приписывания или проекции определенные люди или социальные группы рассматриваются в качестве причины несоответствия моральным ожиданиям, то возникают разные виды гнева, направленные против них – раздражение, неудовольствие, досада, а в крайних случаях – такие интенсивные эмоции, как ненависть и отвращение или праведный гнев и чувство мести. Подобные эмоции имеют моральный характер и выражаются в суждениях, характерных для верований и стереотипов данного общества. Если, однако, объекты приписывания являются небезопасными или наделены статусом и властью, индивиды могут избрать более безопасную стратегию приписывания, адресованную объектам или категориям, которые не присутствуют в данной ситуации (обычно таким объектом выступает так называемое «начальство» в той или иной организации, на которое можно списать все проблемы). Гнев может также направляться на саму ситуацию взаимодействия, тогда более вероятно возбуждение раздражения, угнетенности и неудовлетворенности. Когда подавление негативных эмоций приобретает регулярный характер, наиболее вероятны чувства, печали, огорчения, подавленности, удрученности, уныния и разочарования. Иногда эмоции становятся интенсивными, гнев ведет к чувству мести, что характерно для некоторых социальных движений, когда названные эмоции адресуются правительству и могут реализоваться в подлинных актах насилия (например, в действиях террористов)².

¹ Turner J. H., Stets J.E. The sociology of emotions. - Cambridge: Cambridge univ. press, 2005. – P. 168-169.

² См., например, Gould D. Passionate political processes: Bringing emotions back into the study of social movements// Rethinking social movements: Structure, meaning, and emotion/ Ed. by Jeff Goodwin, J. Jasper. - Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2004. – P. 155–176; Kiecolt K. J. Self-concept change in social movements// Self, identity and social Movements/ Ed. by S. Stryker, T. J. Owens, R. W. White. - Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000. – P. 110-131; Passionate politics: Emotions and social movements/ Ed. by Goodwin J., James J., Polletta Fr. - Chicago: University of Chicago Press, 2001; Summers-Effler E. The micro potential for social change: Emotion, consciousness, and social movement formation// Sociological Theory. - Washington, DC: American Sociological Association, 2002. – N. 20. – P. 41–60; Williamson E. The magic of multiple emotions: An examination of shifts in

Негодование и чувство мести, которые направлены на социальные группы или структуры, Тернер и Стетс считают ярко выраженными моральными эмоциями¹. Моральные эмоции высокой интенсивности описываются в психологических биографиях выдающихся исторических личностей, когда приписывания и, соответственно, эмоции, приобретали коллективный характер и адресовались целым нациям². Негативные эмоции часто переплетаются с существующими в культуре предрассудками и усиливают чувства враждебности. Таким образом, повторяющееся в обществе подавление стыда и гнева, а также других негативных эмоций может послужить причиной коллективного поведения, которое будет объясняться в моральных суждениях, что сделает социально приемлемыми нацеленные на защиту этих представлений интенсивные эмоции гнева, мести и им подобные. С этих позиций Шефф и Ретцингер проанализировали рождение нацистской Германии³. Состояние предвоенного немецкого общества стимулировало, по их мнению, распространение в обществе чувств стыда и унижения, что в результате привело к мобилизации немцев для подготовки к войне, к желанию начать войну, к самой войне и к массовым уничтожениям народов, причем все эти действия оправдывались в понятиях морали.

На основании вышесказанного можно заключить, что в терминах социологического исследования эмоций лучшим способом идентификации морального порядка общества является наблюдение эмоциональных реакций людей на нарушение моральных норм и ценностей. Действия, направленные против морального порядка, оцениваются как неприемлемые, неверные и «злые», а эмоции гнева, ярости сигнализируют об угрозе моральному порядку. Обычно люди поддерживают моральный порядок, а те, кто нарушает его, вызывают отвращение и презрение, как за нарушение, так и за отсутствие раскаяния. Таким образом, люди изолируют нарушителей в целях сохранения морального порядка и минимизации вреда. Однако так происходит не всегда, поскольку в их психике могут активизироваться защитные механизмы, способствующие перерождению эмоций и

emotional intensity during the reclaiming movement's recruiting / Training events and event reattendance //Sociological Forum. - Malden, MA: Wiley Blackwell publications, 2011. - Vol. 26 (1). – P. 45-70.

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 564.

² Здесь в пример можно привести биографии выдающихся личностей, написанные последователями З. Фрейда, в особенности работы Э. Фромма и Э. Эриксона: Erikson E. H. Young man Luther. A study in psychoanalysis and history. - N. Y.: Norton, 1958; Erikson E. H. Gandhi's truth. On the origins of militant nonviolence. - N. Y.: Norton, 1969; Фромм Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. - М.: Издательская группа "Прогресс", 1992.

³ См.: Scheff T. J., Retzinger S. M. Emotions and violence: Shame and rage in destructive conflicts. – Lexington, MA: Lexington Books, 1991.

соединению их в сознании индивидов с личностями других людей, социальными группами и структурами. При этом социальный порядок может усложняться и провоцировать конфликты. Если же такого не происходит, моральный порядок общества принуждает индивидов к принятию на себя ответственности за моральные нарушения, к выражению приемлемых моральных эмоций, таких как сожаление и раскаяние, к признанию вреда, включая принятие роли другого и выражение эмпатии и симпатии, к принятию мер по исправлению ситуации. Действия, связанные с восстановлением порядка, сигнализируют о том, что существует приверженность моральным ценностям и нормам, выражение моральных эмоций указывает на то, *что* индивиды ценят и почитают, т.е. свидетельствуют о наличии социальной солидарности. Солидарные чувства могут быть разрушены или ослаблены, но общество предоставляет возможности для преодоления этого состояния — именно посредством моральных эмоций.

Я. Стетс и ее коллеги проверили некоторые гипотезы, связанные с возникновением и выражением моральных эмоций, опрашивая студентов старших курсов, и пришли к выводу, что в большей части случаев люди сдерживают разрушительные эмоции или направляют их на безопасные объекты. Авторы полагают, что существуют устойчивые образцы реакции людей на свои действия, выраженные в их эмоциональных откликах на свои поступки¹. Это исследование показало, что моральные эмоции тесно связаны с личностной идентичностью индивидов, поэтому в большинстве случаев индивид, определяющий себя как человека моральных правил, будет стремиться вести себя морально и отстаивать свою моральную идентичность. Эта идентичность занимает высокое место в структуре личностной идентичности и направляет действия индивидов на поддержание нормативного порядка. Кроме того, на выражение моральных эмоций и их интенсивность влияют статусные переменные, то есть моральные эмоции выражаются также под воздействием социальной структуры. Из всех моральных эмоций, изучавшихся в исследовании Стетс, чувство вины, по отзывам респондентов, испытывалось ими наиболее часто. При переживании чувства вины индивид озабочен тем, насколько его поведение может повредить другому, поэтому данная эмоция по праву характеризуется исследователями в качестве «моральной»².

¹ Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// Social structure and emotion/ Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. – San Diego, CA: Elsevier, 2008. – P. 228.

² Stets J.E., Carter M.J., Harrod M. M., Cerven Ch., Abrutyn S. The moral identity, status, moral emotions, and normative order// Social structure and emotion/ Ed. by J. Clay-Warner, D. T. Robinson. – San Diego, CA: Elsevier, 2008. – P. 246.

Подводя итоги проделанной работы, можно утверждать, что социальный порядок трудно осмыслить вне категории социальной солидарности. Социальный порядок подразумевает определенную степень солидарности, социализацию поколений в рамках данного культурного порядка, общие верования, ценности, интересы, функциональную зависимость членов общества (систему разделения труда), ритуалы как способ воспроизводства и оживления культурных ценностей и социальной структуры. Таким образом, понятие социальной солидарности подразумевает коллективные представления, мораль и идеологию, понимание своего места в разделении труда, ритуалы как механизм связи действий индивидов, эмоции, которые в целом порождают приверженность и привязанность к определенному социальному порядку. В социальных конфликтах, в переходных состояниях общества, при аномии, индивиды находятся в состоянии дезориентации, поэтому типичными становятся чувства тревоги, отчаяния, гнева, которые представляют собой реакцию на нарушение морального порядка общества. В то же время эти чувства сигнализируют о необходимости восстановления порядка и поисках новых культурных символов, которые могли бы направить эмоциональную энергию индивидов и групп в функциональное русло, на создание нового социального порядка.

Сказанное выше позволяет предположить, что не только *отдельные* эмоции являются *типическими* внутренними состояниями, которыми индивиды управляют в соответствии с моральными ценностями и нормами, но и *связи между эмоциями* также являются *типическими* в том смысле, что одна эмоция *типически* ведет к появлению другой. Таким образом, эмоции могут складываться в «*эмоциональные цепи*»¹ по аналогии с понятием «ритуальные цепи» Р. Коллинза. Часто ритуалы запускают такие эмоциональные цепи, например, когда за скорбью и чувством отчаяния следует утешение, благоговение или священный трепет (искупительные ритуалы по Дюркгейму). Эмоциональные цепи становятся ощутимыми, когда механизмы принятия роли другого (эмпатия или симпатия) приводят в действие другие, вполне определенные, эмоции. Все эти эмоциональные цепи имеют относительную стабильность, складываются в поведенческие комплексы, поэтому чаще всего они вписаны в социальный порядок и активизируют социальную солидарность. В одном из последних исследований показано, как разные эмоции, видоизменяясь и переходя в другие переживания, сохраняют свою длительность и влияние (в данном случае — применительно к решению о присоединении к

¹ Williamson E. The magic of multiple emotions: An examination of shifts in emotional intensity during the reclaiming movement's recruiting / Training events and event reattendance //Sociological Forum. - Malden, MA: Wiley Blackwell publications, 2011. - Vol. 26 (1). – P. 48.

социальному движению через год после агитации¹). Более того, описанные выше длительные циклы «стыда-гнева» находят свое подтверждение в социальной психологии. Дж. Аверилл полагает, что эмоции – это целостные поведенческие синдромы, подчиняющиеся социальным предписаниям и выполняющие определенные социальные функции. Эмоции, как поведенческие комплексы, подобны социальным ролям, они подчиняются нормам исполнения в виде правил выражения и переживания эмоций. Поэтому эмоции – это одновременно и события, и действия. Дж. Аверилл изучил проявления гнева в повседневных взаимодействиях и сформулировал так называемые «правила гнева»². Другими словами, поведенческий репертуар человека содержит «эмоциональные заготовки», которые Е.П. Ильин предлагает называть «энграммами»: «Память запечатлевает ситуации, при которых “эмоциональная заготовка” дает нужный эффект, и в последующем человек использует ее в аналогичных ситуациях»³. Так, американская улыбка является определенным культурным атрибутом и необходимым элементом взаимодействия.

В свете понятий «эмоциональная культура», «эмоциональная идеология», «эмоциональная энергия» можно предложить концепцию «эмоционального режима». Это понятие не касается общих представлений о правилах выражения эмоций, о том, что люди должны чувствовать, или ситуативных правил выражения чувств, скорее оно описывает целостные поведенческие синдромы, где эмоциям принадлежит динамическая и связующая роль. Это понятие подобно термину «эмоцинология» (emotionology), который употребляли К. Стирнс и П. Стирнс⁴. О. Риис и Л. Вудхед для анализа религиозных эмоций использовали понятие «эмоциональный режим». С точки зрения этих ученых, понятие эмоционального режима указывает на то обстоятельство, что эмоции образуют интегральную часть структурированных социальных и материальных отношений, которые формируют группы, разные виды деятельности и, в том числе, религиозные сообщества⁵. Эмоциональные режимы соответствуют разным институциональным порядкам и могут

¹ Williamson E. The magic of multiple emotions: An examination of shifts in emotional intensity during the reclaiming movement's recruiting / Training events and event reattendance // Sociological Forum. - Malden, MA: Wiley Blackwell publications, 2011. - Vol. 26 (1). – P. 67-68.

² Averill J. R. Illusions of anger // Aggression and violence: Social interactionist perspectives / Ed. By R. B. Felson, J. T. Tedeschi. – Washington, DC: American Psychological Association, 1993. – P. 182-184.

³ Ильин Е.П. Эмоции и чувства. - СПб.: Питер, 2007. – С. 145.

⁴ Stearns C. Z., Stearns P. H. Emotionology: Clarifying the history of emotions and emotional standards// American Historical Review. - [Indiana University Bloomington: University of Chicago Press](#), 1985. – N. 90. – P. 813.

⁵ Riis O., Woodhead L. A sociology of religion emotion. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 10.

включать разнообразные эмоции и их комбинации, запускающиеся в данном контексте, т.е. эмоциональные цепи. Эмоциональный режим обладает внутренней связностью и ограниченностью, имеет длительность, но может прийти в состояние дисбаланса и дезинтеграции. Этот режим определяет, *как* индивиды могут чувствовать, *что* они могут чувствовать, как они могут или должны *выражать* эти чувства, и какие формы отношений и курсы действия *открыты* для них в рамках данной структуры социального порядка (включая поведенческие модели, которые до конца не осознаются). Эмоциональные режимы удерживают репертуар различных эмоций и определяют ритм, значение, форму выражения и комбинацию эмоций, а также отсылают к определенному институциональному порядку и связывают его с другими институциональными порядками. Так, по мысли Риис и Вудхед, праздник Рождества не может быть понят вне представления об эмоциональном режиме. Эмоциональный режим Рождества не только запускает определенные эмоции, но и оживляет групповые и институциональные нормы и ценности (семейные, политические, религиозные), культурные символы, а также обуславливает непосредственные взаимодействия людей, ритуальные практики, следование традициям, сборища. Сюда относятся телевизионные передачи, продажа рождественских деревьев и подарков, музыкальная культура и сценические представления. Так формируется «дух Рождества», или «эмоциональный режим Рождества»¹. Данный комплекс настроений, чувств, действий можно назвать эмоциональным режимом, поскольку он содержит побудительные мотивы к формированию солидарности и санкции за несоблюдение ее правил. Те, кто не согласен с «духом Рождества» или равнодушен к нему, находятся под давлением, их часто вынуждают участвовать в эмоциональном перформансе. В противном случае их исключают из процесса празднования, квалифицируют как скучных и сухих, подвергают другим формам остракизма, провоцируя возникновение у них чувства одиночества, раздражение и возмущение. Другими словами, можно восстать против эмоционального режима, но избежать его невозможно.

В принципе понятие эмоционального режима вполне возможно заменить терминами эмоциональной культуры и идеологии в духе А. Хохшильд, которые предопределяют правила чувствования и правила выражения чувств. Но нам хотелось бы обратить внимание на то, что продуктивнее рассматривать эмоциональные режимы не только как свод правил, но и как практики и стратегии поведения, ритуалы, которые все вместе складываются в комплекс, подобно психологическому поведенческому синдрому (по Дж. Авериллу). Например, эмоциональные режимы не обязательно должны охватывать все

¹ Ibidem. – P. 11.

культурное сообщество, они могут функционировать и на более низких уровнях культуры, в межличностных взаимодействиях.

В центре эмоционального режима находится «эмоциональная программа», характеризующаяся различной шкалой эмоциональных тональностей; в некоторых эмоциональных состояниях доминирует страх, в других – зависть, в третьих – радость. Такие «программы» организуют эмоциональные тональности в продолжительные и сбалансированные гармонии, они не всегда полностью осознаются, но когда кто-либо нарушает тональность, то это сразу становится заметным¹. Индивиды играют свои эмоциональные роли в эмоциональной драме, которую подразумевает эмоциональный режим. В некоторых режимах эмоциональные стандарты задаются с помощью авторитета, появляются так называемые «эксперты» для оценивания уровня эмоций в ситуациях и отслеживания соблюдения эмоциональных правил. Дж. Пирс изучила гендерную стратификацию в адвокатских конторах, где мужчины и женщины, находясь на одной и той же статусной позиции должны выполнять разные эмоциональные правила. Мужчины адвокаты могут быть агрессивными или демонстрировать дружелюбие в нужной ситуации, а женщины-адвокаты, но чаще работающие помощниками адвокатов, должны показывать доброе и материнское отношение к коллегам и клиентам, постоянно демонстрировать симпатию². Эмоциональные режимы предполагают не только санкционирование, но и вознаграждение за приемлемое выражение эмоций. Многочисленная научно-популярная литература наших дней посвящена самовоспитанию, техникам, терапии и творчеству, связанному с выражением эмоций на работе, в семье, в других ситуациях и контекстах. Вся эта литература связана с эмоциональными идеологиями и эмоциональными режимами, направленными на поддержание консенсуса, конформности, в том числе и эмоциональной.

Эмоциональные режимы существуют на всех уровнях общества. В отличие от В. Редди³, ограничивающего это понятие порядком чувствования, санкционированного государством, Вудхед и Риис говорят о целом ряде эмоциональных режимов⁴. В одном культурном мире могут существовать противоположные режимы, один эмоциональный режим способен охватывать разные культурные сообщества. На макро-уровне общества

¹ Riis O., Woodhead L. A sociology of religion emotion. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 47-48.

² Pierce J. L. Gender trials: Emotional lives in contemporary law firms. – Berkeley, Los Angeles, CA, London: University and California Press, 1995. – P. 62-63, 98-99.

³ См.: Reddy W. M. The navigation of feeling: A framework for the history of emotions. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁴ Riis O., Woodhead L. A sociology of religion emotion. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 50.

формируются более широкие эмоциональные режимы, которые определяют контекст изобилия разных режимов на микроуровнях социальной системы. Например, интимные эмоциональные ожидания в любовных отношениях формируются более широким эмоциональным режимом, который определяется не только окружающими социальными отношениями, но и многообразием культурных символов, материальных объектов и культурных практик¹, они задают ориентиры и задачи для этих отношений.

Эмоциональные режимы сопрягают между собой прошлое, настоящее и будущее². У А. Хохшильд есть понятие «эмоциональных привычек», связывающих индивидов с их прошлым эмоциональным опытом; они глубоко укоренены в их психике и трудно поддаются изменению³. Именно такие привычки входят в эмоциональные режимы. Эмоциональные режимы помогают понять, как привычные эмоциональные модели, идущие из детства, соотносятся с более широкими социально-культурными правилами. Рисс и Вудхед полагают, что эмоциональные привычки передаются посредством эмоциональных режимов и связываются с культурными символами и образцами отношений в процессе социализации. Эмоциональные режимы способствуют и сохранению, и изменению моделей поведения. В этом смысле показательны и желательны исторические исследования эмоциональных режимов, которые, в том числе, помогут прояснить социальные отношения в тот или иной исторический период в том или ином месте⁴.

Эмоциональный режим приобретает определенность, поскольку он связан с моральными кодами культуры, так что основную роль здесь играют моральные эмоции. Эти эмоции связаны с моральным Я, которое занимает верхнее место в структурной иерархии идентичностей и представляет собой особо значимые представления о себе. Поэтому ядро эмоционального режима составляет работа по управлению эмоциями и личностной идентичностью, связанными с коллективными представлениями культуры, а также усилия по поддержанию приверженности групповым ценностям, необходимые

¹ См. об этом, например, Swidler A. *Talk of love: How culture matters.* - Chicago: University of Chicago, 2001.

² Riis O., Woodhead L. *A sociology of religion emotion.* – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 50.

³ См.: Hochschild A. *The sociology of emotion as a way of seeing// Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues/ Ed. by G. Bendelow, S. J. Williams.* – London, New York: Routledge, 1998. – P. 3-16.

⁴ Такие, как, например: Konstan D. *Emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature.* – Toronto: Toronto University Press, 2005; Stearns C. Z., Stearns P. H. *Anger: The struggle for emotional control in America's history.* – Chicago, IL: [University of Chicago Press](#), 1986; Zeldin T. *Personal history and history of the emotions// Journal of Social History.* - [Washington, D.C: George Mason University Press](#), 1982. – N. 15. – P. 339-348.

ритуалы для возбуждения, сохранения или сдерживания определенных эмоций. Эмоциональный режим формируется на основе эмоциональной социализации, он входит в эмоциональную культуру общества, но срабатывает почти автоматически при определенных условиях. Безусловно, здесь присутствует и биологический компонент, но как указывают новейшие исследования в области нейрофизиологии мозга и эволюционные объяснения происхождения сложных эмоций, эмоции вписаны в эволюцию социальной жизни. Поэтому нет необходимости в повышенном внимании к их биологическим аспектам, поскольку эти аспекты находятся в тесной связи с культурными представлениями¹.

Концептуально понятие эмоционального режима является эвристическим, поскольку не носит слишком абстрактного характера и, по сути, апеллирует к целостным социально-культурным практикам, т.е. охватывает неделимые поведенческие комплексы или синдромы (не всегда полностью осознанные и нередко играющими роль фоновых переживаний). Подобные эмоциональные цепи и режимы описаны в разных работах. Например, зависть², горе³, любовь⁴ в современной социологии считаются эмоциями, однако это сложные состояния, подразумевающие множественные эмоции, длительные и кратковременные, а также эмоциональные цепи, характерные для разных типов ситуаций. Например, горе может вызывать не только отчаяние, скорбь, подавленность, но и ностальгию и даже радость⁵; любовь также чревата целым спектром эмоций⁶, причем противоположных, позитивных и негативных. Изучение эмоциональных режимов дает возможность идентифицировать особые культурно-эмоциональные практики, которые не

¹ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 369-384.

² См.: Шёк Г. Зависть: теория социального поведения. - М.: ИРИСЭН, 2008.

³ См.: Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 516-543.

⁴ См.: Hochschild A. R. Ideology and emotion management: A perspective and path for future research // Research Agendas in the Sociology of Emotions / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. - P. 117-142; Hochschild A. The sociology of emotion as a way of seeing// Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues/ Ed. by G. Bendelow, S. J. Williams. – London, New York: Routledge, 1998. – P. 3-16; Hochschild A. The managed heart: Commercialization of human feeling. - Berkeley: University of California Press, 2003; Kemper T. Social relations and emotions: A structural approach // Research Agendas in the Sociology of Emotions / Ed. by T. D. Kemper. - Albany: State University of New York press, 1990. – P. 207-237; Swidler A. Talk of love: How culture matters.- Chicago: University of Chicago, .2001.

⁵ Handbook of the sociology of emotions / Ed. By J. E. Stets, J.H. Turner. – New York: Springer, 2006. – P. 519.

⁶ Ibidem. - P. 391.

сводимы к отдельным эмоциям, идеям, нормам, ритуалам, статусному положению и прочим переменным.

Таким образом, проблема социальной солидарности в современной социологии эмоций решается посредством изучения психоэмоциональной динамики, которая зависит от культурных верований и норм, социальной структуры и ритуального поведения. При этом акцент делается на эмоциях, которые становятся «моральными», поскольку возникают при соотнесении с моральными нормами и ценностями, принятыми в данном обществе. Именно моральные эмоции отражают приверженность данному обществу, культуре, группе, социальной структуре, другому индивиду, воспроизводя моральный порядок общества. Моральные эмоции могут также быть коллективными. Эти эмоции часто возникают и воспроизводятся в ритуальных взаимодействиях, которыми проникнута повседневная жизнь общества. Большинство индивидов склонны переживать и выражать моральные эмоции в соответствии с правилами эмоциональной культуры, укоренившейся в данном обществе. Самыми важными эмоциями, необходимыми для социальной солидарности являются сложные чувства вины и стыда, эмпатия и симпатия, благодарность, почитание, а также гнев, презрение и отвращение. Перечисленные эмоции могут складываться в «эмоциональные цепи», которые, в свою очередь, являются частью таких культурных комплексов как эмоциональные режимы. Последнее понятие может способствовать осмыслению настроения определенной эпохи и оснований социальной солидарности в том или ином обществе.

РИСК-СОЛИДАРНОСТИ В КРИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ¹

1. Проблема

Современный мир вошел в фазу нестабильности: в нем наблюдается наложение сразу нескольких процессов: волн экономического кризиса, серии социальных революций (в Северной Африке, но не только), больших и малых социальных, этнических и религиозных конфликтов, а также природных и техногенных катастроф. Эти кризисы и потрясения являются стимулом формирования солидарностей людей по территориальному, социальному, этническому или религиозному принципу.

Задача статьи – рассмотрение процессов формирования *иных* риск-солидарностей в кризисных, в том числе критических обстоятельствах (природных и техногенных катастрофах), которые в общем и целом можно квалифицировать как смешанные или интегрированные.

Эти риск-солидарности суть группы людей, мыслящих и действующих солидарно (то есть совместно, организовано) в условиях *реальной опасности*, угрожающей их здоровью, жизни и среде их обитания. В этом отношении данное понятие риск-солидарности отличается как от классического его понимания как результата разделения труда (по Э. Дюркгейму), так и от пост-классических определений риска как *потенциальной* угрозы здоровью, имуществу и жизни людей, когда ставки очень высоки, а возможные потери невозможно определить, то есть невозможно разрешить известную дилемму «затраты–выпуск»². Как будет показано ниже, в принципе между солидарностями в условиях экономического кризиса, социального или этнического конфликта и критическими обстоятельствами (катастрофой) нет непереходимой грани – все они укладываются в рамки постоянно воспроизводящегося в капиталистическом обществе конфликта между риск-производителями и риск-потребителями. Что, однако, не означает, что в определенные периоды времени риск-производители могут быть одновременно и риск-потребителями. Последние – это те, кого жизненные обстоятельства *принуждают* жить и работать в рискогенной среде.

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

² Rosa E.A. Metatheoretical foundations for post-normal risk. // J. of risk research. – 1998. - 1 (1). – P. 15-44.

Конечно, сам характер солидарного мышления и поведения зависит от типа, масштаба и длительности угрозы, ее этапа, равно как и от других привходящих обстоятельств (местных условий, наличия ресурсов для защиты и т.д.), однако типологически все они обладают следующими чертами:

1) это солидарность лиц *разного* возраста, имущественного положения, профессии и т.д. Объединяющим началом является *реальная опасность*, избежать которой или по крайней мере – смягчить ее последствия можно только совместными усилиями. Отсюда этот тип солидарности может быть назван *транс-социальным*;

2) это – общность жертв риска и их добровольных спасателей (волонтеров, специалистов и жителей из других регионов), объединяемая альтруистическими целями взаимопомощи и общего блага. Поэтому данный тип солидарности я квалифицирую как *гуманитарный*;

3) это также общность людей, объединенных не общим местом жительства или родом занятий, а именно *общей опасностью*, избежать или смягчить последствия которой можно только совместными усилиями людей, знающих характер опасности. Отсюда я квалифицирую ее как *риск-детерминированную*;

4) данный тип солидарности как социального порядка диктуется именно чрезвычайными обстоятельствами – кризисом (катастрофой) существующего социального порядка, а не рутинной повседневности. Поэтому я называю его *мобилизационным*;

5) данный тип солидарности – подвижный, основанный на сетевых связях. Поэтому он может быть назван *трансграничным или глокальным*;

6) по мере достижения поставленной цели (ликвидации последствий катастрофы и оказания помощи пострадавшим) данная общность может переключиться на другой критический случай или находиться как бы в «спящем состоянии». Поэтому я называю ее *лабильной солидарностью*;

7) наконец, важнейшим результатом названных выше структурных изменений и процессов является кумуляция, *накопление солидарного чувства*, чувства *готовности к помощи другим* и тем самым изменение качества человеческого материала.

Солидарности риск-производителей имеют другие цели и структурно-функциональную организацию:

1) это солидарность лиц *разного* возраста, но одной цели: производить и охранять капитал, приносящий прибыль и личное благополучие. Их объединяющим началом является *реальная угроза* смыслу их жизни: бесконечному накопительству;

2) этот тип солидарности тоже может быть назван *транс-социальным*. Более того, движение капиталов и породило все формы трансграничного бытия;

3) в отличие от солидарности первого типа, этот тип никогда не находится в «спящем» состоянии. Напротив, эти типы солидарности находятся в постоянной борьбе как с первым типом, так и друг с другом. То есть это имманентно *внутренне конфликтная* форма солидарности;

4) также в отличие от первого типа, данный тип не накапливает солидарное чувство, а, напротив, производит все более изощренные инструменты для *разрушения солидарностей* первого типа, а также своих конкурентов. Главное для этой общности: накопление экономических, политических и других ресурсов для раздробления любых противостоящих сил. Максима «Разделяй и властвуй!» сегодня столь же востребована, как и в древнем Риме. Впрочем, как и более современная: «У Англии нет друзей, у нее есть интересы».

2. Пространство солидарностей

Выделенные два типа не являются раз и навсегда закрепленными. В контексте разнообразия общностей, населяющих ту или иную страну, часто случается, что в отношении одного и того же объекта возникает конфликт риск-солидарностей. Одни солидарности, например, группы дачников, осваивающие вымирающие деревни, числят себя «позитивными» солидарностями, тогда как местное население видит в них разрушителей сложившегося уклада. Бывают и более сложные случаи, когда те же новые дачники, стремясь обосноваться поближе к ненарушенной природе, наносят вред заповедникам и другим особо охраняемым территориям. Получается, что дачники являются риск-производителями, тогда как заповедник и его работники – риск-потребителями. То же происходит и в макро-масштабе при строительстве плотин, ГЭС и других крупных инфраструктурных систем.

3. Логика развития противостояния. Критический случай

Происходящее в последние годы умножение конфликтов и катастроф природного, социального и техногенного характера – свидетельство растущего противостояния риск-производителей и риск-потребителей. Множатся философско-социологические исследования страхов¹, исследования по катастрофическому сознанию в современном мире

¹ Матвеева С.Я., Шляпентох В.Э. Страхи в России в прошлом и настоящем. - Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000.

в конце XX века¹, анализ способности людей противостоять страхам и тревогам², работы по риск-рефлексии в идеологии общественных движений³. В работах Л. Д. Гудкова страх трактуется как негативный модус соотнесения, переоценки важнейших повседневных практик⁴. Восприятие мегарисков и связанных с ними экзистенциальный страх исследуются в работах российских и украинских социологов⁵. Иными словами, множатся работы, посвященные поведению человека и сообществ в *экстремальных ситуациях*. Однако в большинстве случаев эти ситуации трактуются как «события», порожденные рисками различного масштаба и силы. Лишь в очень немногих проектах страхи (этнические и другие фобии) исследуются и трактуются как моменты особого типа воспроизводства социальной жизни и социального порядка⁶.

Задача настоящей работы состоит в том, чтобы на основе разработанной мною концепции «общества риска»⁷ рассмотреть логику эволюции социального порядка и, главное, – его «предел», который я называю критическим случаем.

Риск есть вероятность потерь (бедствий, разрушений, катастроф) или приобретений (благ, социального или культурного капитала), имеющих ценность для некоторого социального актора. Этот двойственный смысл риска (двойственная вероятность) заложена в каждом акте социального производства. Риски могут возникать естественным путем в

¹ Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века. По материалам международных исследований. Под. ред. В. Э. Шляпентоха, В. Н. Шубкина, В. А. Ядова. – М.: Московский общественный научный фонд, 1999.

² Шубкин В.Н., Иванова В.А. Страхи, тревоги, способность противостоять им. // Россия: трансформирующееся общество / под ред. В.А. Ядова. - М.: Издательство КАНОН-пресс-ц, 2001. - с. 348–358.

³ Кузьмина А.А. Риск-рефлексия в идеологии российского экологического движения // Россия: риски и опасности «переходного» общества / под ред. О.Н. Яницкого. - М.: Институт социологии РАН, 1998. - с.199–224.

⁴ Гудков Л.Д. Страх как рамка понимания происходящего // Куда идет Россия? Власть, общество личность / ред. Т.И. Заславская. - М.: Московская высшая школа социальных и экономических наук, 2000. - с. 429–38.

⁵ Головаха Е.И., Панина Н.В. Социальное безумие. История, теория и современная практика. - Киев: Абрис, 1994.

⁶ Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса. Статьи и доклады 90-х годов. - М.: Наука, 1999; Клямкин И., Тимофеев Л. Теневая Россия: экономико-социологическое исследование. - М.: РГГУ, 2000; Шабанова М.А. Институциональные изменения и неправовые практики // Кто и куда стремится вести Россию? Акторы макро-, мезо- и микроуровней современного трансформационного процесса / под ред. Т.И. Заславской. - М.: Моск. высшая школа соц-ных и экономич. наук, 2001. – С. 319-327.

⁷ Яницкий О.Н. Альтернативная социология. // Социологический журнал. - 1994. - № 1. - С. 70–84; Яницкий О.Н. Россия: экологический вызов (общественные движения, наука, политика). - Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000; Яницкий О.Н. Россия как общество риска: контуры теории // Россия: трансформирующееся общество / под ред. В.А. Ядова. - М.: Издательство КАНОН-пресс-ц, 2001. - с. 21–44.

ходе эволюции общества или же социально или политически конструироваться. Так, в современных условиях «конфликт» (центра и периферии, государства и одного из его субъектов, национальных групп) может не только конструироваться, но и доводиться до состояния критического противоборства групп интересов.

Риски являются следствием как действия, так и бездействия. Степень риска может варьировать от незначительной до критической, то есть разрушительной для данного субъекта. Для всякого социального субъекта есть *социально приемлемый уровень риска*, детерминируемый культурой, его собственным опытом и конкретной ситуацией. Риски как всякий продукт общественного производства могут отделяться от их непосредственного производителя и функционировать в обществе самостоятельно как социальные или экологические «факты» (идеология, социальный проект, общественное движение).

Критическим я называю состояние социального субъекта или ситуацию, когда производство рисков как потерь (бедствий) является безраздельно господствующим способом социального производства. Критический случай есть предельный («идеально-предельный», употребляя терминологию П. Сорокина) случай производства риска именно как бедствия: максимальная ставка (угроза распада государства, конкретного сообщества, угроза жизни человека) в условиях максимальной неопределенности ситуации и перспектив (непрогнозируемость, некалькулируемость последствий).

В «обществе риска» критические случаи повторяются, воспроизводятся с регулярностью вследствие постоянно воспроизводимого внутреннего раскола в самом обществе на риск-производителей и риск-потребителей. В конечном счете, возникновение подобных случаев коренится в отсутствии у общества и его социальных субъектов способности к обучению на ошибках и самокритике, то есть к рефлексии.

Теоретически, критический случай означает:

1) прекращение производства материальных и духовных благ и, следовательно, распад и постепенное исчезновение или перерождение всей совокупности социальных институтов и отношений, связанных с этим процессом. Созидание как основополагающая форма социального действия и, следовательно, как социологическая категория теряет смысл. Коллективные социальные субъекты переключаются на производство средств разрушения и обороны, равно как и на производство разрушительных действий как таковых;

2) происходит трансформация института труда. Во все времена мирный (созидательный) труд соседствовал с ратным, то есть разрушительным. Однако в критическом случае фактической целью «мирного» труда становится разрушение, инструментом – насилие, а результатом – нанесение максимального ущерба

«противнику». Под категорию мирного труда в таком случае попадают заложничество, производство и торговля наркотиками, торговля «живым товаром», использование рабского труда, производство различных фальсификатов (продуктов питания, алкогольной продукции, лекарств). Такой «мирный» труд порождает у риск-потребителей всеобщее недоверие и страх;

3) пределом этих трансформаций является изменение всего: социального порядка, социальной структуры сообщества, уклада повседневной жизни, психологии людей, отношения к природе. Поэтому возникающие в этой среде экологические или психические факты должны социологически интерпретироваться и рассматриваться в качестве социальных фактов («я хочу умереть» – социальный факт);

4) в критическом случае производство бедствий превращается из сопутствующего момента производства общественных благ в *доминирующий способ социального производства*, имеющий свои цели, ценности, институты и закономерности. Хотя внешне институты, организующие социальный порядок, могут сохраняться (законодательство, парламент), по существу это – уже другое общество;

5) производство рисков (именно как бедствий, разрушений) не может быть точечным процессом. Подобно тому, как социальное развитие осуществляется поначалу постепенно, «ареалами» и лишь на некоторой стадии становится всеобщим, так и целенаправленное производство рисков из точечного процесса рано или поздно превращается во всеохватывающий;

6) геноцид, война, подрывная деятельность, терроризм как массовые действия представляют собой не отдельные акты насилия и даже не их совокупность, но организованное производство рисков, нацеленное на разрушение некоторого социального порядка;

7) доминирование производства рисков формирует в критической зоне специфические «пространство и время». Физические расстояния измеряются не скоростью средств передвижения, а масштабом ожидаемых потерь и, соответственно, ресурсом, необходимым индивиду (группе) для обеспечения его минимальной безопасности. Риск и порождаемые им страх и всеобщее недоверие детерминируют траекторию, скорость и ритм пространственных перемещений риск-потребителей. Например, день и ночь оцениваются уже не как привычные периоды бодрствования и сна, работы и отдыха, а с точки зрения вероятности причинения ущерба и защиты от него, то есть как более или менее опасные «временные коридоры» для человеческой активности;

8) производство «бедствий» подчинено «логике бумеранга»: террор порождает антитеррор, насилие порождает насилие, военные действия – сопротивление и т. д. Однако

при длительном развитии критической ситуации в конечном счете складывается некоторое единое «критическое сообщество» (негативный симбиоз) риск-производителей и риск-потребителей;

9) в предельном варианте, производство общественной жизни и социальных ценностей не только минимизируется, но и приобретает архаичные формы (собирачество, натуральный обмен, вынужденное иждивенчество, грабежи, похищение людей, выкуп). Экономически и социально активное население резко сокращается. Технологии разрушения и нанесения ущерба «противнику» становятся все более изощренными, а орудия разрушительных действий постоянно модернизируются. Возникает институт «обучения насилию и разрушению» (тренировочные лагеря для обучения террористов, диверсантов). В рассматриваемом обществе форма более не соответствует функции – под шапкой организаций созидания (учебных, экспертных, спортивных, развлекательных) может осуществляться совершенствование разрушительного потенциала. Таким образом, в критическом случае понятие модернизации фактически приобретает разрушительный смысл;

10) социальная среда критического сообщества из поглотителя рисков трансформируется в их производителя, от которых страдают обе стороны: и риск-производители, и риск-потребители. Рискогенная среда выталкивает трудоспособное население, ориентированное на созидательный труд, и, напротив, притягивает криминал во всех его формах. Формируется особый темпо-ритм функционирования социальной среды. В подобных ситуациях самоорганизация населения обретает специфические формы: организация сопротивления (партизанская война), посредничество (между враждующими сторонами), криминальный бизнес и сообщества взаимопомощи с целью физического выживания;

11) в предельном (критическом) случае в обществе возникают «зоны», непригодные для хозяйства и нормальной жизни из-за перманентной угрозы невосполнимых потерь вследствие конфликтов, военных действий или загрязнения среды. Даже много позже после формального установления мира обжитые ранее территории – зоны жизни – превращаются в «мертвые зоны» (земля непригодная для обработки, минные поля, отравленные реки, разрушенные поселения и ирригационные системы).

4. Историко-культурные и геополитические предпосылки

С одной стороны, критический случай представляет собой концентрированное выражение долговременных негативных тенденций Распад СССР и последовавшие за ним разрушение экономических и социальных институтов, массовая безработица, социальная

неустроенность, подавленность психики – все это привело в конечном счете к производству «энергии распада»¹ и появлению «критических зон» на территории страны. С другой, серия критических случаев является инструментом и результатом большой политической игры или проекта. Военная угроза или «маленькая победоносная война», массовые разрушения и катастрофы использовались как средства консолидации нации и мобилизации ее ресурсов с целью консервации разрушающегося социального порядка. Но если предпосылки для конструирования критического случая могут быть выявлены достаточно определенно, то траектория его развития и, следовательно, масштаб потерь не поддаются прогнозированию, потому что по ходу дела в игру вступают все новые группы интересов. Так, чеченский, абхазский и ряд других конфликтов получили название «договорных войн», поскольку были результатом сговора военно-политических сил, находившихся далеко за пределами данного региона. То есть налицо соглашения риск-производителей и риск-потребителей.

Критический случай критичен именно потому, что стороны, вступившие в силовое взаимодействие, исключили историко-культурный фактор из своих идеологий, программ и практик этого взаимодействия. Так, по отношению к современной Чечне российские стратеги применили принцип «белого листа», высмеянный еще Л. Толстым в романе «Война и мир».

Например, как пишет Д. Фурман, «Главный источник чеченских бед – само чеченское общество. Все чеченские проблемы упираются в одну – трудность создания в Чечне упорядоченного правового государства, трудность, связанная с глубокими особенностями чеченской культуры»². Особое значение имеет двужначность, двумирность современной чеченской культуры. С одной стороны, это способность смело и изощренно воевать и побеждать, с другой – отсутствие идеологических и психологических предпосылок для построения своей государственности³.

5. Производство в условиях катастрофы

Несмотря на свою кажущуюся исключительность, критический случай подчиняется общим закономерностям функционирования общества риска. С социологической точки зрения, жертвы риска (убитые, пропавшие без вести, раненые, пленные, захваченные в рабство, психически покалеченные, сообщества беженцев и переселенцев) никуда не исчезают. Они, представляя собой социальные факты, порождают другие социальные

¹ Яницкий 2002

² Фурман Д.Е. Самый трудный для России народ. Чечня, которую мы не знаем. - Независимая Газета, 11 ноября 1999 г. - с. 8.

³ Там же.

факты, которые в конечном счете производят социальные изменения не только в социальном порядке «критической зоны», но и обществе в целом. Всеобщность риска состоит в том, что эти «последствия» *изменяют политический климат* в стране, влияют на общественное мнение и поведение людей, стимулируют возникновение новых инициативных групп и общественных движений, ложатся бременем на бюджет страны, на институты реабилитации и социальной защиты, формируют психологию молодого поколения.

Восстановление, выход из критического случая всегда дороже и дольше, при этом прежний уровень никогда не достигается. Как на месте срубленного дуба сначала может вырасти только осина, так и на месте разрушенного социального порядка может возникнуть сообщество, организованное на порядок ниже. Своего рода социальная сукцессия. Могут возразить: а стоит ли возрождать прежний порядок? Это – особый вопрос, который мы здесь не рассматриваем. Дело в другом – в ухудшении качества социума. В частности, под воздействием процесса отрицательной селекции, когда в процессе разрушительных действий изменяется качественный состав населения: гибнут (эмигрируют, дисквалифицируются, болеют, умирают) его лучшие элементы и остаются жить и плодиться «худшие». П. Сорокин подчеркивает, что «элементы морально чистые» не выдерживают «раздражений» среды, не могут отказаться от выполнения своего долга, что «усиливает риск гибели таких людей»¹. Таким образом, говоря современным языком, критический случай означает невозможность восстановления былого человеческого капитала.

Критический случай в терминах социологии есть *гуманитарная катастрофа*, то есть такое состояние общества, когда его институты неспособны самостоятельно поддерживать его жизнедеятельность на минимально допустимом уровне (самосохранение). Основные характеристики гуманитарной катастрофы: отсутствие производства благ и услуг, голод, болезни, эпидемии, полная социальная и территориальная иммобильность. Сокращающееся и социально деградирующее вследствие названных выше причин человеческое сообщество выживает исключительно благодаря гуманитарной помощи (то есть притоку ресурсов извне).

Большинство населения, прежде всего женщины и пожилые люди, хотят работать, получать нормальную зарплату, посылать детей в школы и вузы. Но жизнь на благотворительную помощь в конце концов разлагает. Народ к этому привыкает и начинает паразитировать. Поэтому в лучшем случае, как это и происходит на деле, приходится

¹ Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. - М.: Наука, 1994. – с. 423-424.

начинать с восстановления патерналистского социального порядка советского образца: минимальное государственное обеспечение мирного населения (зарплата, пенсия, пособие) при минимальной его ответственности за все остальное.

Выделим еще два признака этой гуманитарной катастрофы. Во-первых, «эхо» производства бедствий имеет очень долгий «период полураспада» вследствие неспособности соответствующих служб (похоронных, судмедэкспертизы и др.), занимающихся регистрацией катастрофы, выполнять свои функции должным образом. Речь идет о поиске убитых, раненых, пропавших без вести, похищенных военных и гражданских лиц, об их идентификации, информировании родственников, доставки тел убитых и похорон. Этот процесс иногда растягивается на годы, ударяя не по виновным в непрофессионализме и халатности, а по родственникам погибших. Подчеркнем, что эти организации и институты (страхования, социальные службы) лишь частично могут элиминировать последствия катастрофы. Вместе с тем они играют роль посредников, передаточного звена в бесконечной цепи продвижения последствий риска вглубь страны, изменяя судьбы людей и семей. Такой вот специфический «бумеранг». Во-вторых, эта неадекватность государственных служб вынуждает родственников вести самостоятельные поиски и расследования в одиночку, на свой страх и риск, теряя последнее здоровье и терпя бесконечные унижения от российской бюрократии. Возник даже специальный термин – «материнское расследование». Страдания тех, у кого родственники пропали без вести или погибли, это тоже гуманитарная катастрофа.

В политэкономических терминах критический случай представляет собой легитимацию производства рисков, опасностей, разрушений. Критический случай для его непосредственных участников есть дважды экономически выгодное занятие. Во-первых, это производство оплачивается им как «служба» из государственного бюджета, причем, скажем, боевые действия оплачиваются (всем вовлеченным в конфликт сторонам) выше, чем просто военное присутствие. Во-вторых, капитализируются сами последствия производства бедствий. Например, как это было еще сравнительно недавно, контролировать разрушенный Грозный означало контролировать грозненские рынки, вывоз цветного металла с разрушенных предприятий и расположенные вблизи чеченской столицы нефтяные вышки. А кроме того, - контролировать основные финансовые потоки из Москвы, направляемые на восстановление Грозного¹. Наконец, критический случай увеличивает политический и социальный капитал его идеологов и организаторов.

¹ Кагарлицкий Б. С террористами не разговариваем, но помогаем // Новая Газета, 24–30 января 2000 г. - с. 4.

Критический случай легитимирует не только производство разрушений, но и потери любых ресурсов. Иными словами, легитимируются все виды производства рисков, в том числе, рисков для их производителя. Перефразируя известный принцип, можно сказать, что «критический случай все спишет» (людские потери, ресурсы, вложенные в восстановление городов, инфраструктуры и т.д.). Это старая форма легализации институционального «беспредела» является родной сестрой столь же древнего принципа «победителей не судят». Вместе с тем подобные случаи являются рациональными и морально оправданными с точки зрения защиты национальной безопасности, поскольку позволяют списывать старую технику, опробовать новые военно-технические системы, совершенствовать тактику армейских и контртеррористических операций, то есть модернизировать силовые структуры государства. В этом – еще одно проявление двойственности производства рисков.

Наконец, критический случай повсеместно порождает различные формы *теневого торга*: между носителями военной и политической целесообразности, между мирным населением и работниками, между призывниками и военкоматами (откуп от призыва в армию). Торгуются гражданские и военные, политики и депутаты о цене любой достоверной информации, касающейся возможного риска или реальной угрозы, о «цене помощи» тем, кто оказался в зоне критического случая, о праве распоряжения ресурсами и имуществом в зоне военного конфликта и т. д.

Пространство критического случая может быть условно представлено в виде ряда концентрических кругов вокруг некоторой «горячей точки». Спецификой этой структуры «центр–периферия» является тот факт, что разрушительные действия направлены одновременно от центра к периферии и от нее – к центру. Чем выше давление центра в «горячей точке», тем интенсивнее распространяется «эхо» этих действий по всей стране. В конечном счете, социальная экология критического случая представляет собой территориально расширяющуюся сеть источников и жертв риска.

Особо отметим такую форму производства разрушительных действий как «безадресный и анонимный терроризм». В отличие от «адресного» теракта (то есть целенаправленного риска), который обычно представляет собой «заявку» на диалог с противником, «безадресный и анонимный терроризм» является типичной формой *всеобщего риска*, поскольку имеет своей главной целью нагнетание атмосферы страха и неопределенности во всем обществе. Ему сопутствует другая форма всеобщего (безадресного) психологического давления на все население, безразлично мирное или воюющее, – распространение тревожных слухов, «беспокоящий огонь».

Изучаемым нами случаям обычно сопутствуют два вида бизнеса: большой, завязанный на международные финансово-промышленные группы, и малый, строящийся на разрушениях и несчастьях мирных жителей. Большой бизнес войны – тема отдельного разговора. Поэтому отметим лишь те его моменты, которые воздействуют на среду обитания рядовых граждан. Возникновение критического случая очень часто есть результат столкновения в некоторой точке между конкурирующими силовыми и финансово-промышленными группами, находящимися далеко за пределами критической зоны. Критические случаи порождают вокруг них «неопознанные военизированные формирования» и группы местных жителей. Источником наживы первых и существования вторых, является «окончательная» разборка инфраструктуры гражданских и военных поселений, зданий, брошенной техники, различных коммуникационных сетей и т. п.

Малый бизнес – это базар, на котором жители торгуют продуктами разрушений (кирпичом, деревом, металлоломом и прочими элементами строительного мусора) плюс сеть полулегальной торговли продуктами и предметами, проданными военнослужащими или кем-то украденными с еще действующих в зоне конфликта предприятий и инфраструктур (газ, конденсат, бензин, продукты питания). Как отмечается, ситуация «полувойна–полумир» является источником существования как рядовых военных, так и бедствующего населения. В общем и целом с экономической точки зрения, рассматриваемый случай есть способ и форма утилизации *продуктов разрушений и распада*, и в этом смысле он принципиально не отличается от процессов, происходящих в обществе в целом.

Однако критический случай характерен особой формой экономических отношений – торговлей живым товаром. Речь, прежде всего, идет об экономической стороне процесса задержания-освобождения людей, подозреваемых в участии в бандформированиях. Ему сопутствует рынок торговли правами человека, но рынок этот также «критический», криминальный поскольку он основан на доносительстве и стремлении поживиться за счет чужой беды. Причем у жертвы нет никаких гарантий (=максимальный риск): если ты откупился один раз, скорее всего заставят откупаться еще и еще. В подобных ситуациях формируются и сообщества людей, узурпировавших у государства функцию поддержания социального порядка и осуществляющих ее в форме частной торговли правом на жизнь.

Критический случай в терминах социологии есть также одна из фокальных точек *информационной войны*. Публичный дискурс по поводу «случая» формирует общественное мнение и детерминирует политический процесс, стимулируя возникновение (специфических) риск-размежеваний и риск-солидарностей. Подобная война затрагивает жизнь миллионов людей и организаций далеко за пределами критической зоны. Как

свидетельствует новейшая история, все критические случаи были заранее так или иначе политически сконструированы и затем тиражированы СМИ. Всякий мельчайший поворот событий в зоне критического риска просматривается и оценивается «наверху» с точки зрения его политической целесообразности.

Вместе с тем, информация как таковая и сети ее распространения – мощный ресурс производства разрушений. Поскольку критических случаев в российском обществе становится все больше (аварии, природные и рукотворные катастрофы, заказные банкротства, убийства и похищения), электронные СМИ постепенно превращаются в производителя *катастрофической атмосферы* в обществе. Так как человек не может все время адекватно реагировать на поток «черной» информации, то мы получаем обратный результат: «наркотизацию страхом» и, следовательно, невосприимчивость людей к беде, апатию (астенический синдром, по Ю. Леваде). Заметим, что критический случай есть ситуация без обратной связи. Тысячи военных, политиков, ученых комментируют подобные случаи (Афганистан, Чернобыль, Чечня, Таджикистан), десятки благотворительных и иных организаций включены в этот коммуникационный процесс, кроме самого *местного населения*. Оно не имеет прямого права голоса, его мнение систематически не изучается и не анализируется.

В мотивационном смысле критический случай представляет собой механизм трансформации производителей благ или услуг в разрушителей или спасателей. Мирные граждане превращаются в солдат или боевиков, строители – в саперов и подрывников, больницы превращаются в госпитали и т.д. Особый момент – это понуждение к разрушительной деятельности, то есть превращение в «боевиков» тех мирных граждан, которые стремятся жить мирным трудом. Частный, но важный момент: в российской культуре и политической традиции долгое время сохранялось уважительное отношение к противнику. Сегодня же, криминальная («блатная») культура господствует почти безраздельно.

Когда сообщество лишено возможности нормально производить, оно старается выжить не только за счет гуманитарной помощи, но и мобилизации внутренних ресурсов (накоплений, личного имущества), торговли с противоположной стороной. Солдаты продают ворованное горючее, местные жители – конденсат, произведенный на подпольных мини-заводах по перегонке нефти. За право продажи воды населению соперничают федералы и теневые дельцы. Максимальный риск для жизни рядовых военнослужащих, помноженный на их материальную бедность и максимальную степень (политической и военной) неопределенности ситуации, в которой они находятся, инициируют процесс деградации армии как «производителя порядка». Чем дольше сохраняется подобная

ситуация, тем интенсивнее силовые структуры деморализуются и тем меньше способны заниматься своим прямым делом. В мыслимом пределе эти силы превращаются в добытчиков пропитания, торговцев оружием и правом на жизнь.

Выше мы говорили, что одинаково рискогенными могут быть и ошибочные решения, и бездействие. В критических зонах растет число имобильного и одновременно пострадавшего населения (старики, дети, раненые, больные, в том числе психически подавленные), в отношении которого «риск бездействия» может иметь необратимые последствия, особенно когда это касается самой беспомощной части населения. Если в других случаях (лагери беженцев) помощь все же приходит, то здесь цена вопроса – сотни и тысячи человеческих жизней.

Критический случай – это уже не стагнация и даже не демодернизация, а почти полная остановка общественного производства и, соответственно, нищета. Отец семейства (хозяин) не может прокормить семью, что для дагестанца или чеченца просто невыносимо. А рядом – бурный рост «производства разрушений», то есть война, регулярная или партизанская. Поэтому, хотя критический случай экономически выгоден обеим воюющим сторонам, он разрушителен для мирного населения. Иными словами, критический случай еще и потому выгоден обеим сторонам, что создает ситуацию *максимальной неопределенности*: ни федеральные, ни местные органы власти должным образом не контролируют расходование бюджетных средств на местах. Поэтому неизвестно, на что идут выделяемые федеральным бюджетом деньги: на восстановление экономики, помощь переселенцам или же (по «черным» каналам и через подставных лиц) на закупки оружия и взрывчатки для боевиков.

Даже в ситуации перемирия («ни мира – ни войны») в недрах российской бюрократической машины невозможно отыскать фигуру или ведомство, персонально отвечающее за, скажем, социальную защиту немощных граждан, оказавшихся в зоне кризиса, за судьбу сотен одиноких граждан, затерянных на полях «критических зон».

Логика развития критического случая есть частный случай логики социальной деволюции. Любые созидательные действия (восстановление жилья, инфраструктур, социального порядка) имеют спорадический характер, поскольку, в конечном счете, детерминируются именно логикой этого нисходящего процесса. Поэтому, по моему мнению, в ситуации критического случая рациональное, то есть накопительное (расширенное), общественное производство невозможно вообще. Нормой является иррациональность: созидание – разрушение – частичное восстановление – снова разрушение... То есть порочная, но приносящая выгоду нисходящая спираль. Всякое креативное действие в данной ситуации может быть только частичным, временным, на

скорую руку сделанным и только *за счет* ресурсов, привлекаемых извне или отнятых у другого, столь же эфемерного «производства». Кстати, это – доведенный до мыслимого логического предела советский «способ производства», одним из институционализированных механизмов которого было бесконечное латание дыр. Обратной стороной этой двойной, разрушительно-восстановительной логики войны является истощение ресурсов государства, стремящегося восстановить социальный порядок на данной территории и, как следствие, истощение ее ресурсов, направляемых на контртеррористическую операцию.

Таким образом, при всей специфичности критического случая, он есть логическое продолжение ситуации, сложившейся в государстве и обществе: то же господство бюрократии, тот же теневой рынок и черный бизнес, та же хроническая нехватка средств и потому постоянные задержки с выплатой зарплат, пенсий и «боевых», использование устаревших оружия и техники и весьма сомнительного, а то и просто негодного, «человеческого материала».

6. Логика беспредела

Критический социальный порядок означает разрушение «нормального» (привычного) порядка жизни и регулирующих его фоновых практик. Вместе с тем, этот порядок есть среда, заставляющая находящегося в ней «нормального» (мирного) индивида пересматривать присущую ему систему ценностей и повседневных практик под единственным углом зрения – самосохранения и выживания. Критический социальный порядок – это также отсутствие гарантий основных гражданских прав и свобод: на жилище, труд, образование, медицинское обслуживание, права на свободное передвижение и волеизъявление, в общем – на все. Страх за собственную жизнь и голод – *основные «организаторы» социального порядка* в критических зонах. Ключевые семантические блоки, отражающие практику подобного порядка: «сами мы ничего не можем», «ничего не знаем» и «ни на что не надеемся».

Критический порядок представляет собой совокупность порядков, приватизированных риск-производителями. Формально в «критических случаях» социальный порядок устанавливается и регулируется сверху государством и его силовыми структурами – местная администрация играет подчиненную роль. Функции институтов, обеспечивающих порядок, деформируются: органы прокуратуры из надзирающих за его поддержанием превращаются в наблюдательные, армейские части периодически берут на себя функции розыска и дознания и т.д. Наконец, длительное существование критического случая порождает неподконтрольные ни той, ни другой стороне военизированные

формирования, устанавливающие в зонах своего влияния свой собственный порядок. Такая чересполосица «приватных» социальных порядков создает ситуацию высокой неопределенности, разрушающую всякий социальный порядок.

Эта неопределенность есть средство поддержания критического порядка. Государство как социальный институт реагирует на каждый критический случай, однако «управлять» его разрешением не может. Слишком разные интересы задействованы в каждом конфликте, ресурсы недостаточны, мотивация заинтересованных сторон противоположна. Кроме того, всякий подобный случай есть легитимация сохранения существующей бюрократической машины, которая, в свою очередь, постоянно поддерживает систему «коллективной безответственности».

Далее, если в стабильном обществе социальный порядок покрывает всю подконтрольную территорию, то есть действует повсеместно и постоянно, то в критическом случае социальный порядок ограничен во времени и пространстве. Например, блокпосты и иные опорные пункты силовых структур – это дневная сеть порядка, которая не покрывает всей территории критического региона. Ночью эта сеть превращается в очаги самозащиты. Но и ночная власть бандформирований тоже ограничена сетью определенных точек. В итоге за социальный порядок ночью не отвечает никто, значит, и устанавливать его на свой страх и риск может кто угодно.

Вообще, всеобщий страх и столь же всеобщее недоверие – важные детерминанты критического социального порядка. Все боятся всех. Как писала А. Политковская, характеризуя ситуацию начального этапа второй Чеченской войны, «Группировка в Чечне...живет в состоянии перманентного страха и когда ты до конца доверяешь только тем людям, которые рядом, плечом к твоему плечу»¹. Всеобщий риск в терминах социального порядка – это максимальная дисперсность страха и недоверия, фактическая невозможность определения источника опасности и ее степени. Источником опасности может быть, по отзывам как воюющих, так и мирных жителей, кто и что угодно – любой военный или гражданский, любой предмет, дорога, «зеленка», игрушка.

Поскольку вся социальная среда в ситуации критического случая выступает по отношению к силам поддержания порядка как враждебная сила; осуществляющие этот порядок не имеют ни критериев, ни реальных возможностей для различения законопослушных и криминальных акторов. Поэтому так называемые адресные зачистки имеют своей целью не столько установление порядка, сколько уничтожение источников опасности для самих силовых структур.

¹ Политковская А. Планета в составе России. - Новая Газета, 11–14 января 2001 г. - с. 7.

Напомним, что по закону, антитеррористическая операция, как и всякая силовая акция, направленная на защиту социального порядка, есть действие против конкретного преступника (индивида, группы, сообщества). Однако в критических случаях идеологической основой устанавливаемого социального порядка фактически является доктрина «коллективной ответственности», то есть коллективная ответственность акторов-источников риска и их жертв. Практики «нормального» социального порядка – обращение к прокурору, коменданту, службам социальной защиты, наконец, к любому другому «начальству» для того, чтобы легальным способом зафиксировать причиненный вред, – здесь неосуществимы, доминируют практики силовые. Вместе с тем службы социальной защиты, привыкшие работать в «нормальных» условиях и под защитой закона, оказались совершенно неготовыми к действию в условиях критического случая, то есть в рискогенной, атомизированной и силовым образом организованной социальной среде.

В зоне критического случая уже не энергией распада, а полумертвыми *продуктами распада* являются «ничейные люди». Государственная система помощи оказавшимся в беде неизвестным старикам и беспризорным детям не прошла испытания критическим случаем. Трудно сказать, что может сделать в подобных условиях и другое защитное ведомство – по гражданской обороне и чрезвычайным ситуациям, когда эти «ничейные люди» спасаются по землянкам и подвалам этой зоны, и ситуация в каждой ее точке – чрезвычайная.

Поскольку в операциях по элиминации критического случая участвуют различные силовые ведомства, имеющие разные задачи, и поскольку логика силового взаимодействия сторон вынуждает российские силовые структуры действовать изолированными группами и подразделениями (блокпосты, группы зачистки, поддержки, прикрытия, местная милиция, группы самообороны и др.), эти социальные акторы начинают формировать собственные практики установления и регулирования социального порядка. Наличие подобных практик – еще одно свидетельство приватизации социального порядка.

Логическим завершением развития критического случая является *беспредел*, представляющих собой совокупность практик, порожденных «свободной волей» при фактическом бездействии правовых ограничений или санкций со стороны общества. С точки зрения концепции «общества риска», беспредел есть максимальный риск для риск-потребителей при минимальной ответственности для риск-производителей. *Зона беспредела – это социальное пространство, где невозможно жить, но откуда невозможно и убежать*. Наконец, беспредел обозначает «черную дыру» социального порядка, то есть зону, где велик шанс исчезнуть без следа, без возможности найти погибших, опознать, похоронить как полагается (как это было в станице Куцевской).

Беспредел имеет двойственное происхождение. Его корнями является слабость государственной власти, теневой рынок, криминализация части силовых структур, дедовщина, отсутствие гражданского контроля над армией. Вместе с тем, беспредел чаще всего возникает в зонах вакуума социального порядка, то есть прежде всего в зонах правового и информационного вакуума. Там, где прокуратура, милиция, гражданская администрация, равно как и СМИ, и общественные организации, должным образом не осуществляют своих функций. Беспредел, как правило, легитимируется двумя принципами: «достижение цели любой ценой» и «война все спишет».

Как и другие риски, беспредел как среда обитания порождает двойственную реакцию. С одной стороны, *непосредственно* беспредел означает экзистенциальное молчание, бездействие, отказ от какого-либо проявления себя как личности – не говорить, не называть себя по имени, никак не обнаруживать себя. И уж тем более ничего не требовать. Потому что всякое «обнаружение» может стоить жизни себе или близким.

Беспредел как безвыходная ситуация заставляет местных жителей готовиться к смерти, страх и усталость переходят в апатию: «Не все ли равно, как умирать, если жить нельзя?» Однако в ситуации беспредела находятся практически все, находящиеся в критической зоне. Необходимость молчать, постоянные унижения, страх, невозможность кому-то пожаловаться, написать правду домой или рассказать ее журналистам, призвать на помощь представителей правозащитных организаций – таковы «пределы» этой зоны. Отсюда, желание многих из них выбраться из этой зоны любой ценой, бежать куда угодно, лишь бы там были еда и закон.

С другой стороны, у оставшихся в живых беспредел стимулирует накопление потенциала разрушения. Это желание мстить – всем, без разбора, без адреса за унижения, рабский труд, за содержание в частных тюрьмах, за попрание элементарных гражданских прав. То есть длительное воспроизводство беспредела в одном конкретном месте порождает *отложенную реакцию* смертельного риска для всего общества. Но это также и формирование «беспредельных» групп и сообществ, сбивание их в «стаи», выдвижение «своих авторитетов» для того, чтобы защититься от своих же. Наконец, из зоны беспредела есть хотя и эфемерный, но единственно возможный выход: откуп и выкуп, но опять же «беспредельный» – без всяких гарантий, контроля со стороны правозащитных организаций и в полном информационном вакууме.

7. Предварительные выводы

Мировая и российская практика показывает, что открытые и «замороженные» конфликты, внезапные и «ползучие» катастрофы становятся регулятивным элементом

трансформаций существующего социального порядка. Международные организации, национальные правительства корпорации и гражданские объединения постоянно занимаются борьбой с рисками и катастрофами. Проблема рисков и катастроф, их предсказания и ликвидации последствий перемещается в центр научного и общественного интереса. Чем дальше, тем больше трансформационные процессы идут не постепенно, не эволюционно, а скачкообразно: через войны, революции и природные и техногенные катастрофы.

В основе этих конфликтов и катастроф лежит неустранимое противоречие между двумя большими группами людей: риск-производителями и риск-потребителями. Возникает *новый тип* социальной солидарности: риск-детерминированный по источнику, трансграничный и транссоциальный по характеру, лабильный и сетевой по структуре, гуманитарно-ориентированный по характеру. Результатом названных выше структурных изменений и процессов является *накопление солидарного чувства, чувства готовности к помощи другим* и тем самым изменение качества человеческого материала. Этому типу солидарности противостоит другой тип солидарности: риск-производителей, начиная от политически ангажированных ученых и людей бизнеса и до всех видов силовых структур, их защищающих. В отличие от солидарностей первого типа, данный тип не накапливает солидарное чувство, а, напротив, производит все более изощренные инструменты для *разрушения солидарностей* первого типа, а также своих конкурентов.

Политическая борьба все меньше становится борьбой политических партий, и все больше – борьбой этих двух групп интересов. Отсюда – появление множества новых социальных движений, как альтруистического, так и эгоистического (утилитарного) типа.

Критический случай представляет собой организованный беспорядок как специфическую форму сосуществования риск-производителей и риск-потребителей. Никакого другого «нормального» порядка здесь нет. Поэтому критический случай должен структурироваться и анализироваться как форма социального порядка: его базовые ценности и нормы, субъекты, структура, ресурсы, сфера охвата, механизмы осуществления санкций, способы институционализации и повседневные практики.

Общество не может существовать на принципах беспредела. Но и воспитанные, взращенные им люди не могут вмиг измениться. Поэтому беспредел будет постепенно трансформироваться в «порядок», но скорее всего поначалу основанный на законах «зоны», потом – «черного», теневого, «серого» бизнеса и т.д. Экономическая и политическая практики повседневно демонстрируют свою двойственность, двуликость в производстве материальных благ и социальных действий. Как мы уже не раз отмечали, обратный ход гораздо более труден и долгов, нежели прямой.

8. Где же выход?

Подобные экономические и политические тупиковые ситуации множатся по всему миру. Современная Европа и ее «круг нестабильности» (от Греции до Латвии), цепь государств Северной Африки, Япония, Афганистан и, наконец, Россия, показывают, что либеральная рыночная модель, основанная на применении жесткой силы, себя изжила. Глобальная экологическая ситуация показывает, что следование этой модели грозит гигантскими экономическими потерями и социально-экологическими конфликтами. А, главное, становится ясным, что *жизнь в кредит* или, что то же самое – потребительская идеология, (неважно, отдельного государства или отдельного человека), эта основа либеральной модели экономики, также есть критический тупик.

Значит, *производство рисков должно быть существенным образом сокращено*. Это означает, что риск-производители и риск-потребители должны договориться о переходе на иную модель общественного устройства. Это не может произойти сразу, но это – стратегическая задача для противоборствующих сторон. Иначе: война всех против всех с глобальным разрушением среды обитания человека. Сокращение государственных расходов, «опора на собственные силы», ограничение сверхдоходов высшего менеджмента, ограничение жизни в кредит, равно как и потребления рядовых граждан, увеличение пенсионного возраста, глубокая переработка природных ресурсов, развитие альтернативной энергетики, ужесточение налоговой политики – все это знаки *уже начавшегося процесса сближения* позиций риск-производителей и риск-потребителей. Однако в этот процесс есть принципиальный недостаток – эти неотложные меры продиктованы стремлением сохранить *status quo за счет* риск-потребителей.

Итак, у уже начавшегося трансформационного периода есть две задачи: тактическая: недопущение всеобщего хаоса и стратегическая: переход к новому укладу жизни. Исходная позиция первого периода: согласие всех сторон «выложить свои карты на стол», то есть получить достоверную картину настоящего. Затем длительный *переговорный процесс*, который уже по существу начался, но процесс *публичный*, то есть с обязательным включением в него позиций риск-потребителей. Этот переговорный процесс сложен, так как страны и общественные силы в нем участвующие находятся на разных фазах исторического процесса. Значит, необходимо найти «точки взаимопонимания», что возможно лишь при условии делиберативной демократии. До сих пор все переговорные процессы основывались на принципе *взаимной выгоды*. Теперь во главу угла придется поставить принцип *согласованного самоограничения*. Если этого удастся достичь, то возникает *новый тип* социального порядка и социальной солидарности: организаций, групп

и людей, производящих и потребляющих в границах необходимого и достаточного. Креативные потребности человека ограничить невозможно, но их реализация должна идти в рамках этического «коридора»: не навреди другим и природе. Дискурс скромности, который сегодня носит преимущественно демонстративный характер, должен стать императивом реального поведения людей и организаций.

Возможно, первыми шагами на этом пути будут (широко понятая) корпоративная солидарность и существующие социальные сети, но это уже вопросы последующего исследования.

О. А. Усачева

ФОРМИРОВАНИЕ ГРАЖДАНСКИХ СЕТЕЙ СОЛИДАРНОСТИ В УСЛОВИЯХ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЫ¹

Постановка проблемы

Летом 2010 г. на территории 22 регионов РФ сильнейшие лесные пожары частично или полностью уничтожили около 150 населенных пунктов, погибло более 50 человек, был нанесен серьезный урон не менее чем 60 федеральным заповедникам и национальным паркам². Примерно с середины лета, когда ситуация начала принимать катастрофический характер, граждане, независимо от государственных структур, стали объединяться в группы для тушения лесных и торфяных пожаров, оказания помощи погорельцам, а позже - для разбора горельников и других коллективных действий. Низовая мобилизация отчасти происходила по инициативе экологических некоммерческих организаций (НКО), но во многом это было самостоятельным решением граждан, не являвшихся до того момента сторонниками или членами какой-либо НКО. Многие из этих людей вели собственные блоги в Интернете, общались на форумах и в социальных сетях, но не представляли собой реальную группу единомышленников, пока не произошла катастрофа. Именно она заставила людей объединяться в сети для осуществления солидарных действий.

Формирование множества гражданских объединений и эффективность их деятельности в период экологической катастрофы летом 2010 г. свидетельствует о возросшем гражданском потенциале российского общества. Условия и причины мобилизации гражданских сетей будут рассмотрены в данной статье.

Аналитические инструменты описания возникших гражданских сообществ

При анализе возникновения различных гражданских общностей в экстремальных условиях одним из наиболее подходящих объяснительных инструментов может служить предложенная О.Н. Яницким концепция риск-солидарностей³ в рамках теории общества

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

² Заключение Общественной комиссии по расследованию причин и последствий природных пожаров в России в 2010 году. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.yabloko.ru/mneniya_i_publicatsii/2010/09/14

³ Яницкий О.Н. Риск-солидарности: Российская версия // ИНТЕР, № 2-3. 2004. - С. 52-62.

риска¹. Теории «общества риска» и рефлексивной модернизации рассматривают производство и потребление рисков как фактор изменения социальной структуры общества и формирования общностей жертв риска, а также людей солидарных с ними, но не понесших ущерба. Формирование риск-солидарностей является одним из возможных ответов на вызовы общества риска. Ч. Тилли, а позже М.Диани определяют солидарность через плотность социальных сетей и силу коллективной идентичности². Именно в экстремальных условиях, в частности, в периоды участвовавших экологических катастроф, люди начинают объединяться в сообщества и актуализируют свой социальный капитал, накопленный ранее в социальных сетях. Проблемы идентификации в связи с возникновением общественных движений уже давно рассматривается в западной социологии³.

Риски выступают как новый фактор социальной стратификации: общество делится на производителей и потребителей рисков. Соответственно, выделяются два типа риск-солидарностей: солидарность производителей рисков и жертв этих рисков. Первый тип солидарности носит агрессивный характер и определяется как общность «людей, силовым образом «приватизирующая» в своих эгоистических интересах национальные ресурсы и воспроизводимые структуры общества, включая его социальный порядок». А второй тип, то есть «солидарность жертв риска – это общности людей, защищающих свое здоровье и безопасность»⁴. Солидарности потребителей риска создаются «снизу» и носят альтруистический характер, так как их участники озабочены не только своей личной безопасностью, но и безопасностью общества в целом. Эти общности, как и большинство гражданских объединений, имеют сетевую структуру.

В организационном отношении гражданские сети следует понимать как систему связей соучастия и взаимного членства между организациями, формально независимыми от государства, а также отдельными индивидами, действующими в пользу коллективных и

¹ Beck, U. Risk society. Toward a new modernity. - London: SAGE, 1992. Beck, U., Giddens, A., Lash, S. Reflexive modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order. - Stanford, CA: Stanford university press, 1994; Luhmann, N. Risk: A sociological theory. - N.Y.: Walter de Gruyter, Inc., 1993.

² Tilly Ch. From mobilization to revolution. - Reading, MA: Addison-Wesley, 1978. Diani, M. Analysing Social movement networks // Diani M., Eyerman R. (eds) Studying collective action, London: Sage, 1992.

³ Obershall A. Social movements: Ideologies, interests and identities. - New Brunswick: Transaction Publishers, 1993; Johnston H., Laraña E., Gusfield J. R. Identities, grievances, and new social movements // New Social Movements: from Ideology to Identity. Ed. by Laraña, E., Johnston, H. and Gusfield J.R. - Philadelphia. Temple University Press, 1994. - Pp.3-35.

⁴ Яницкий О.Н. Риск-солидарности: Российская версия // ИНТЕР, № 2-3. 2004. С.53.

общественных интересов¹. Подобные сети имеют несколько основных характеристик: независимость членов, наличие нескольких лидеров (сетевых узлов) и объединяющей цели, добровольность связей, множественность уровней взаимодействия². В свою очередь, сеть рассматривается не только как структура, но и как источник основного ресурса гражданского общества – социального капитала. Его объективированную структурную основу, по мнению П.Бурдье, и формируют сети социальных связей, которые используются для транслирования информации, экономии ресурсов, взаимного обучения правилам поведения и т.д.³. Как показывает практика, в экстремальных условиях нарабатывается новый социальный капитал и актуализируется уже наработанный. В настоящее время площадкой и инструментом для его актуализации, возникновения новых связей и координации деятельности групп солидарности зачастую выступают Интернет и другие современные средства связи, такие как мобильная телефония, тем более, что перечисленные ИКТ ослабляют зависимость от сообщений традиционных СМИ⁴ и обеспечивают горизонтальную коммуникацию гражданских акторов.

Гражданская мобилизация в условиях экологической катастрофы

Пожары 2010 г. вызвали беспрецедентную для современной России волну гражданской активности. По оценке О. Н. Яницкого, «со столь массовой, независимой от государства, добровольной, благотворительной, гуманитарной деятельностью граждан Россия ещё не сталкивалась»⁵. Сравнивая масштабы мобилизации, О.Н. Яницкий пишет, что российское общество «вернулось» в годы перестройки⁶, но теперь «поднялись» не только убежденные демократы, экоактивисты, «закоренелые общественники», но и те, кто обычно не участвует в коллективных действиях. Люди включались в спасательные

¹ Baldassarri D., Diani M. The integrative power of civic networks // American J. of sociology. - Vol. 113, № 3 (November 2007). -P. 735–80.

² Чучкевич М.М. Что такое сетевая организация? – М.: Издательство Института социологии РАН, 1999.

³ Цит. по: Радаев В.В. Понятие капитала, формы капиталов и их конвертация//Экономическая социология. Т.3 №4, сентябрь 2002. С. 26.

⁴ Van de Donk W., Loader B.D., Nixon P.G., Rucht D. Introduction: Social movements and ICTs // Cyberprotest. New media, citizens and social movements / Wim van de Donk, Brian D. Loader, Paul G. Nixon and Dieter Rucht, eds. Cyberprotest. New media, citizens and social movements. - London: Routledge, 2004.

⁵ Аверкиев И., Бедерсон В., Першакова Е. Люди на пожарах. Общественное участие в борьбе с пожарами и их последствиями летом 2010 года: гражданские смыслы и результаты // Пермская гражданская палата, декабрь 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pgpalata.ru/actual/0023>

⁶ Яницкий О.Н. Мобилизационная структура гражданского общества // Официальный сайт ИС РАН. – 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [URL:http://www.isras.ru/publ.html?id=1924](http://www.isras.ru/publ.html?id=1924)

операции и оказывали благотворительную помощь независимо от их социального статуса, места жительства, принадлежности к формальным организациям. Многие из «новичков-активистов» оказались активными пользователями Интернета – блоггерами, участниками различных виртуальных сообществ и социальных сетей. Произошло очевидное расширение традиционного состава активистов, добровольцев и благотворителей. Среди них были те, кто непосредственно участвовал в тушении пожаров и ликвидации их последствий (часть этих людей продолжила аналогичную деятельность и в 2011 г.), и те, кто распространял информацию, собирал денежные и вещевые пожертвования, проводил координацию действий. Среди последних наиболее активными оказались блоггеры, на время перепрофилировавшие свои Интернет-дневники (doctor_Liza, i_chersky, annabaskakova, [gua nyin](#) и др.), модераторы сайтов (например, форум на сайте г. Выкса в Нижегородской области «Виртуальная Выкса» и «Лесной форум» Гринпис России) и Интернет-сообществ (rozar_ru, gr_russia и др.), лидеры экоНКО (например, Гринпис, «Дронт», «Точка Роста» и Дружина охраны природы МГУ и др.). Кроме того, была выявлена большая группа людей, которых можно определить, скорее, как жертвователей, а не добровольцев. Узнав о масштабах катастрофы, жители крупных городов, непосредственно не затронутых пожарами, живо отреагировали, начав собирать гуманитарную помощь и денежные пожертвования для оказания помощи пострадавшим. Это был *«достаточно активный поток. Народ-то действительно неравнодушен»* [Из интервью с А.А. Каюмовым, лидером экологического центра «Дронт»].

Люди мобилизовались на двух площадках. Во-первых, в самих поселениях происходила координация местных сообществ для борьбы со стихией, включая помощь пострадавшим непосредственно на территориях выгоревших деревень и поселков (сюда же можно отнести информационные площадки, которые организовывали общественные организации в городах). Местные администрации не всегда оперативно реагировали на сигналы лесников и простых граждан об опасности возникновения новых очагов пожаров. Вполне объяснимо, что и многие неподготовленные местные жители, находясь в состоянии паники, не смогли отстоять свои дома и постройки.

Тушение лесных пожаров формально находится вне полномочий МЧС (*«МЧСники в лес вообще не ездили, они все стояли только у населенных пунктов. В лесу тушили только одни лесники»* [Из интервью с Андреевым А.В., охотоведом в п. Белоомут Московской области]). Поэтому вся ответственность легла на плечи небольшого количества оставшихся у дел после осуществления реформы лесного хозяйства лесников и других представителей лесных служб, которые без помощи добровольцев физически не могли бы справиться со стихией. Необходимо также учитывать, что помимо отсутствия

необходимого количества лесных работников, во многих лесничествах отсутствовала и необходимая техника. Справляться приходилось малыми силами. Так, например, вблизи поселка Белоомут тушением пожаров занимались восемь лесников, не имеющих специальной техники, охотовед, который привлек к этому охотников, мобилизовав свой, накопленный годами социальный капитал: *«У меня инициатива была чисто самостоятельная... охотники, как всегда, отзываются на мои просьбы»* [Из интервью с Андреевым А.В., охотоведом в п. Белоомут].

В период катастрофы стала проявляться интересная тенденция: добровольцы, объединившиеся для тушения пожаров в разных областях страны, почувствовали свою значимость и силу, поняли, что их действия приносят реальную пользу и от них многое зависит. Это чувство заставляло многих людей продолжать свою добровольческую деятельность и после летних событий: *«...люди, которые активно участвовали в тушении пожаров, в этих самоорганизационных процессах, по окончании, они же никуда не делись! Они продолжают рваться в бой»* [Из интервью с лидером экоНКО]. В кризисный период добровольцы, закончив тушение пожаров в одном регионе, перемещались в другой. Таким образом, по словам лидера одной из экоНКО, происходила межрегиональная координация.

Во-вторых, проявился огромный потенциал виртуальной мобилизационной платформы, где объединялись добровольцы, которых стихия непосредственно не затронула (чаще всего это были жители больших городов). Огромную роль в организации помощи пострадавшим и координации деятельности групп, тушивших пожары, сыграли виртуальные сетевые неформальные сообщества, которые за период пожаров приобрели корпоративные черты - свой кодекс, правила и нормы. В первую очередь речь идет о блогосфере, которая продемонстрировала очень высокий мобилизационный потенциал. Благодаря публичным виртуальным площадкам совокупная мобилизация оказалась более массовой; здесь находились соратники для тех людей, кто в одиночку, возможно, не собрался бы участвовать в тушении пожаров или в оказании помощи пострадавшим. На этих площадках «люди впервые за долгие годы не просто знакомились и «общались» <...>, а сорганизовались для конкретной помощи конкретным людям»¹. Кроме того, внутри виртуальных сетей информация распространялась намного быстрее, чем в традиционных СМИ и часто отличалась от той, которую выдавали официальные источники, так как это был запрос снизу, от самих пострадавших. Официальные источники

¹ [Яницкий О.Н.](http://www.isras.ru/publ.html?id=1924) Мобилизационная структура гражданского общества // Официальный сайт ИС РАН. – 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [URL:http://www.isras.ru/publ.html?id=1924](http://www.isras.ru/publ.html?id=1924)

существенно занижали масштаб катастрофы и ее последствий во многом из-за того, что статистическая информация, на основании которой принимаются решения, основывается на данных наземных наблюдений, а тех людей, кто мог бы на местах обнаруживать очаги пожаров, убрали из леса. Гражданские группы, в свою очередь, пользовались разными типами информации – данными местных жителей, а также результатами космического мониторинга пожаров. Таким образом, расхождения в данных, полученных государственными службами и гражданскими группами, могли исчисляться десятками раз.

Люди объединялись в виртуальные сообщества, обсуждая ситуацию в эпицентрах катастрофы, возможные варианты помощи пострадавшим, создание групп экстренного реагирования, а потом переносили свои виртуальные контакты в реальность, создавая другие группы для быстрой и адресной реализации согласованных в сети планов.

Интернет стал и необходимой информационной площадкой, и ресурсом гражданских сетей. Использование информационно-коммуникационных технологий ускорило информирование и коммуникацию, дало возможность оперативно, своевременно реагировать на экстренные вызовы, обеспечило массовость участия граждан в ликвидации пожаров и реабилитации пострадавших. Как сказал лидер крупной экоНКО: *«Сетевые технологии сыграли громадную роль, и это тот инструмент, который реально ... в ближайшие годы будет основным в самоорганизации <экологического> сообщества»*. Мобильная телефония сделала работу добровольцев, сотрудников государственных служб и заповедников более оперативной и эффективной. Так, например, спасая от пожара Керженский заповедник в Нижегородской области, его сотрудники использовали исключительно мобильную связь, так они постоянно перемещались от одного очага пожара к другому: *«...работали удивительно дружно. Отчеты... в некоторых заповедниках писали по 30 писем, а мы, когда начали тушить, вообще у нас никаких не было бумаг, вся связь по сотовому телефону ... днем и ночью, в любое время суток [Из интервью с управляющей Керженским заповедником в Нижегородской области, Коршуновой Е.Н.]*. Также сотрудники заповедника постоянно пользовались Интернетом для просмотра обновляемых карт пожаров.

Интернет и другие современные ИКТ оказались эффективными инструментами для координации и консолидации в отличие от традиционных СМИ – телевидения, газет, радио.

Все описанные гражданские сообщества и группы добровольцев объединялись вокруг одного или нескольких лидеров, взявших на себя ответственность за координацию деятельности сторонников и обладающих некоторыми ресурсами – например, блогом,

который читает множество пользователей Интернета, статусом модератора сайта или форума, доступной информацией, личными качествами, присущими лидеру¹, актуализированным социальным капиталом, накопленном в предыдущие годы. Значительная роль принадлежала актуализированным связям, в том числе личным, экологических лидеров, причем не только в своем сообществе, но и с представителями государственных служб и бизнеса.

Большую роль в мобилизации граждан сыграли экоНКО. В условиях катастрофы они были вынуждены отчасти переориентировать направление своей деятельности и совмещать исследовательские и другие работы с организацией помощи пострадавшим и содействием тушению пожаров в заповедниках и других природных территориях. Так, например, каждый день сотрудников нижегородской экоНКО «Дронт» начинался с проверки международной карты пожаров MODIS, открытой на период пожаров в Интернете для общего доступа (*«мы с утра начинали отслеживать динамику: где? что? Это такая фоновая вещь»*). Помимо мониторинга новых очагов пожаров, экоНКО также помогали добывать материальные ресурсы: различные средства для борьбы с пожарами – от бензопил до мотопомп. Для этого лидерам организаций приходилось мобилизовать свой, накопленный за годы работы с различными структурами (общественными организациями, бизнесом, властью), социальный капитал. Они обращались за помощью к представителям власти и бизнеса, координировали деятельность добровольцев, принимая звонки и объясняя, где и какая нужна помощь.

Интересны примеры образовательной и тренинговой деятельности экоНКО. Летом 2010 г. Гринпис России, Дружина охраны природы МГУ и некоторые другие организации проводили курсы для добровольцев по тушению пожаров², вывешивали на своих сайтах рекомендации по защите населенных пунктов от пожаров³; также Гринпис собирал пожертвования для закупки пожарного оборудования (ранцевых огнетушителей, пожарных рукавов, переносных мотопомп и т.д.) и экипировки для добровольцев. В ходе обучения проводилось патрулирование территорий заказников (*например, заказника «Журавлиная роща» в Талдомском районе Московской области*). Некоторые

¹ Davydova S. The social roles of a Russian environmental movement leader // Yanitsky O. (ed.). Modernization in Russia: Challenges to research and education (pp. 40–51). - Moscow, 2008.

² Нужны добровольцы для обучения тушению пожаров 11.08.2010 Режим доступа: http://www.greenpeace.org/russia/ru/news/4897470/?utm_source=SilverpopMailing&utm_medium=email&utm_campaign=pozhyr_12.08.10%20%281%29&utm_content=

³ [Рекомендации по защите сельских населенных пунктов и дач от пожаров на прилегающих природных территориях.](http://www.forestforum.ru/viewtopic.php?f=9&t=7581&start=0) – Режим доступа: <http://www.forestforum.ru/viewtopic.php?f=9&t=7581&start=0> .

добровольческие группы, объединившиеся для борьбы с пожарами в 2010 г. продолжили свою работу и год спустя, но уже более организовано, технически и морально подготовленными¹. Однако к этому времени государство начало регламентировать деятельность добровольных пожарных дружин: вступил в силу закон о добровольной пожарной охране (ФЗ от 06.05.2011 № 100 «О добровольной пожарной охране»), который, по мнению специалистов по охране природы, не способствует эффективной работе добровольцев, а, скорее, препятствует ей (из высказывания А.Ярошенко, руководитель лесной программы Гринпис России, на семинаре «Лес. Люди. Огонь» 21 мая 2011 г., Москва). Тем не менее созданные дружины проводили весенние и осенние противопожарные экспедиции в разных регионах России.

На Западе, в частности в США, также «есть то, что называется «институт общественных пожарных». Но эти люди, в отличие от российских добровольцев, проходят обучение и получают деньги за эту свою деятельность. «Они в жизни занимаются, кто чем: кто продавец, кто в банке, кто фермер, - но они являются членами вот этой общественной пожарной дружины» [Из интервью с управляющей Керженским заповедником в Нижегородской области, Коришуновой Е.Н.].

Последствия катастрофы имеют и некоторые относительные плюсы, связанные с взаимодействием гражданских организаций и государственных служб. Наученные печальным прошлогодним опытом, экоНКО и государственные структуры перед летним сезоном 2011 г. решили проводить совместные учения волонтеров². Осенью 2010 г. Гринпис и другие экоНКО проводили акции по сбору желудей (например, акция «Миллион желудей»³), чтобы часть из них посадить в государственных лесных питомниках и часть – оставить до следующей весны и, таким образом, хоть как-то компенсировать огромные экологические потери. ЭкоНКО также развернули информационную кампанию по привлечению внимания к виновникам катастрофы 2010 г. По их мнению, одной из главных причин пожаров такого огромного масштаба стала реформа лесного хозяйства, фактически уничтожившая лесную охрану. ЭкоНКО призывали население поддержать требование экологического сообщества внести

¹См., например, Окский противопожарный семинар. – Режим доступа: <http://gp-russia.livejournal.com/1445272.html#cutid1>; Добровольцы передали эстафету МЧС 12.07.11
Режим доступа:

http://www.greenpeace.org/russia/ru/news/blogs/forests/blog/35693/?utm_source=SilverpopMail&utm_medium=email&utm_campaign=&utm_content=

² МЧС и Гринпис будут вместе учить волонтеров тушить лесные пожары 19.05.2011 РИА Новости. – Режим доступа: <http://eco.ria.ru/nature/20110519/376882764.html>

³ «Миллион желудей» нужно посадить!» – Режим доступа: <http://www.greenpeace.org/russia/ru/news/24-04-2011-acorns/>

изменения в лесной кодекс. Тогда их поддержали более 40 тысяч россиян, подписавших обращение к президенту РФ Д.А.Медведеву, которое было передано ему лично.

Причиной лесных и торфяных пожаров катастрофического масштаба, по мнению общественников, стало, в первую очередь, прекращение профилактической работы по их предупреждению и разрушение механизмов выявления и тушения пожаров на ранних стадиях, то есть ликвидация государственной лесной охраны. Усугублялась ситуация еще и неопределенностью статуса многих территорий и зон ответственности различных ведомств и организаций за тушение пожаров¹.

Государственные службы не всегда справлялись с тушением пожаров и оказанием помощи погорельцам. Происходило это отчасти из-за нехватки кадров, отчасти из-за несоответствия полученной информации реальной ситуации. По мнению общественной комиссии, с весны Рослесхоз, МЧС и региональные власти занижали масштабы пожаров и возможные угрозы, поэтому и адекватно отреагировать на катастрофу они не могли. Минздравсоцразвитие и региональные власти также оказались неготовыми к оказанию помощи населению: наблюдалась нехватка медицинских препаратов, масок, кислородных подушек и баллонов, в условиях задымленности в больницах из-за отсутствия кондиционеров прекращались плановые операции и т.д. Эти трудности послужили дополнительным стимулом гражданской мобилизации.

Нет сомнений, что летняя мобилизация была проявлением гражданской активности в интересах широкого круга лиц, не связанной с идеологическими установками и не направленной на коммерческую или иную выгоду. Иначе говоря, доминирующим мотивом участия был альтруизм. По мнению исследователей Пермской гражданской палаты, были и другие причины участия, например, наработка авторитета или социального капитала и даже азарт, так как для некоторых «бойцов» добровольческих команд участие в тушении пожаров было своего рода аналогом экстремального туризма². Во многом отдельных активистов стимулировали к действию неудачные попытки властей справиться со стихией и ее последствиями на местах, или даже замалчивание масштаба данной катастрофы. Работу государственной машины, не сумевшей быстро и эффективно отреагировать на катастрофу, на каком-то этапе начала выполнять другая система – эмерджентно самоорганизовавшиеся граждане, которые по отношению к этой машине

¹ Заключение Общественной комиссии по расследованию причин и последствий природных пожаров в России в 2010 году. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.yabloko.ru/mneniya_i_publicatsii/2010/09/14

² Аверкиев И., Бедерсон В., Першакова Е. Люди на пожарах. Общественное участие в борьбе с пожарами и их последствиями летом 2010 года: гражданские смыслы и результаты // Пермская гражданская палата, декабрь 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pgpalata.ru/actual/0023>

действовали совершенно самостоятельно и независимо. Роль добровольцев в тушении пожаров оказалась вполне сопоставимой с действиями государственных структур. По оценкам экспертов, только в профилактических мероприятиях, таких как вспашка противопожарных полос вокруг поселков, лесов и дорог, ночных дежурств в поселках и т.д., участвовало несколько миллионов человек¹. Гражданские активисты оказались очень изобретательными, смелыми, открытыми к новациям, и, по сути, стали лидерами противопожарной кампании и оказания гуманитарной помощи. Их методы и формы деятельности зачастую оказывались более эффективными, чем деятельность государственных структур. Тем не менее государственные и гражданские акторы в определенный момент стали объединяться для достижения общей цели. Так, например, «в ходе тушения пожаров государственные и гражданские организации действительно взаимодействовали, однако лишь в узком спектре форм помощи и только по унифицированным инструкциям»².

Пожары «преподали» серьезный урок российскому обществу: *«люди - очень большое число людей, - поняли, что... мы должны, и главное – можем организовать и налаживать свою жизнь»* [Из интервью с А.А.Каюмовым, лидером эконоНКО «Дронт»].

Проанализировав состояние сообществ, сформировавшихся летом 2010 г., можно утверждать, что эти сети гражданской солидарности, претерпели некоторую трансформацию, но остались отобюрокраченными. Часть их участников снизила свою общественную активность, но многим роль активистов пришлось впору, и они продолжили добровольческую деятельность летом 2011 г., когда требовалась помощь в тушении лесов, заповедников и других особо охраняемых природных территорий.

Виртуальные сообщества по-прежнему продолжают функционировать, расширив поле своей деятельности и став в широком смысле сообществами экстренного реагирования (например, деятельность *rozar_ru* стала еще более широкой, и сегодня участниками сообщества являются 1200 человек).

Несомненно, что деятельность «новоиспеченных» активистов продиктована как альтруистическими мотивами, так и стремлением к особому рода личной «выгоде», поскольку они получили огромный опыт, который невозможно было бы приобрести в других жизненных обстоятельствах за такой относительно короткий срок: «...спорный

¹ Заключение Общественной комиссии по расследованию причин и последствий природных пожаров в России в 2010 году. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.yabloko.ru/mneniya_i_publicatsii/2010/09/14

² Яницкий О.Н. Пожары 2010 г. в России: экосоциологический анализ // Социологические исследования. 2011.- № 3. - С. 3-12.

вопрос, чего в этой деятельности больше - пользы для себя или для окружающего. Я вот не могу однозначно ответить на этот вопрос. Столько разного для себя лично я приобрела за эти годы добровольчества...»¹.

Выводы

Исходя из сказанного, можно сделать несколько выводов о формировании солидарных групп и гражданских сетей в экстремальных условиях:

1) стало очевидным, что созданные в период экологической катастрофы в 2010 г. гражданские сети основаны на чувствах солидарности и, зачастую, альтруизма;

2) сетевая гражданская мобилизация все чаще происходит с использованием ИКТ, что, в свою очередь, влияет на структуру соответствующих сетей, ускоряет коммуникацию между их членами, вовлекает в нее большое количество людей, расширяет охват территории, на которой осуществляется мобилизация добровольцев и ресурсов, делает более успешным процесс координации действий сформированных внутри сети сообществ;

3) гражданские сети, создавая платформу для распространения информации, являются более открытыми, прозрачными и быстрее реагирующими на внешние вызовы, чем государственные службы;

4) эмерджентно мобилизовавшиеся гражданские объединения оказались совершенно самостоятельны и независимы от государственной машины, которая не была готова быстро и эффективно отреагировать на катастрофу, и выступили для нее в качестве поддерживающей стороны и равноправного партнера в этой сложной ситуации;

5) гражданские сети продуцируют социальный капитал индивидов, инициативных групп и социальных движений – необходимый ресурс гражданского общества, который в будущем сможет использоваться для более эффективной и быстрой мобилизации, повышения возможностей индивидов и их групп, облегчения доступа к необходимым ресурсам и т.д.;

6) в 2010 г. произошло расширение традиционного состава активистов, которые действовали, прежде всего, на альтруистической основе, вне зависимости от их социального статуса, места жительства и принадлежности к формальным организациям.

¹ Из комментариев в блоге одной из активисток: – Режим доступа: <http://annabaskakova.livejournal.com/390409.html>

Произошло превращение значительной части населения из «обывателей» в активистов¹; стал очевиден рост социального потенциала граждан, участвующих в сети.

¹ Клеман К., Мирясова О., Демидов А. От обывателей к активистам: зарождающиеся социальные движения в современной России. - М.: Три квадрата, 2010.

Ежегодное собрание Американской социологической ассоциации (г. Лас-Вегас, 19-23 августа 2011 г.), секция «Альтруизм, солидарность и мораль»

А.Б.Гофман

**ЛАС ВЕГАС КАК ЦЕНТР СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ.
ЗАМЕТКИ РОССИЙСКОГО УЧАСТНИКА ЕЖЕГОДНОГО СОБРАНИЯ
АМЕРИКАНСКОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ АССОЦИАЦИИ 2011 ГОДА¹**

Вы думаете, Лас-Вегас – столица азартных игр и развлечений? Ошибаетесь! Это центр социологической мысли! Во всяком случае, социологической мысли США. Во всяком случае, иногда. Точнее, 19-23 августа 2011 года. Именно в это время в этом месте состоялось ежегодное Собрание (Meeting) Американской Социологической Ассоциации.

Надо заметить, что столь экзотическое для проведения научного мероприятия место, как Лас-Вегас, было выбрано не сразу. Первоначально оно должно было состояться в Чикаго, городе, широко известном своими социологическими традициями. Однако затем оно было перенесено – из-за неурегулированного конфликта между профсоюзами и отелями Чикаго. Заседания проходили в знаменитом и поражающем, помимо прочего, своими циклопическими размерами, Дворце Цезаря (Caesars Palace).

Впрочем, не следует думать, что ранее Лас-Вегас вообще не имел никакого отношения к социологии. В нем имеется университет штата Невада, в университете – вполне солидный социологический факультет, а на факультете работает известный в США и в России профессор Дмитрий Шалин. Когда-то, на рубеже 60-70-х годов мы с Димой учились на одном курсе в аспирантуре Института социологии РАН у любимого нами, незабвенного Игоря Семеновича Кона. К сожалению, в предотъездной суете мне не удалось связаться с Димой заранее, а на самой конференции я не смог его увидеть.

В отличие от некоторых российских социологов, которые никак не могут решить, какой по счету всероссийский конгресс они хотят созвать, третий или четвертый, наши американские коллеги точно знают, в который раз они собрались в августе 2011 года – это Собрание 106-е.

Несколько слов о самой Американской Социологической Ассоциации (АСА), ежегодное Собрание которой состоялось в Лас-Вегасе. Ассоциация (первоначально она называлась «Американское Социологическое Общество») была основана в 1905 году. Ее

¹ Обзор подготовлен 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 11-06-00347а).

первым Президентом стал один из пионеров американской социологии Лестер Уорд. В дальнейшем эту должность в разное время занимали такие известные социологи, как Уильям Самнер, Чарльз Кули, Роберт Парк, Уильям Томас, Эмори Богардус, Джордж Ландберг, Толкотт Парсонс, Герберт Блумер, Роберт Мертон, Пол Лазарсфельд, Питирим Сорокин, Льюис Козер, Эрвин Гоффман и др. Ассоциация представляет собой некоммерческую (non-profit) организацию, штаб которой находится в Вашингтоне. Ее главной задачей является развитие и популяризация социологии как научной дисциплины и профессии для достижения общественного блага. Эта организация насчитывает более 21000 членов и является самой большой профессиональной социологической ассоциацией в мире. Ее членами являются социологические факультеты университетов и колледжей, исследователи, студенты и практики. Примерно 20% из них работают в правительственных учреждениях, в бизнесе и некоммерческих организациях. Ассоциация издает, в частности, десять профессиональных журналов и других периодических изданий, среди которых «American Sociological Review», «Contemporary Sociology», «Journal of Health and Social Behavior», «Teaching Sociology».

В ежегодных собраниях Ассоциации последних лет принимают участие примерно 6 000 человек, в том числе иностранные гости. Структура и деятельность АСА вполне отражают особенности общества США и специфику его демократических институтов. Я имею в виду, среди прочего, подчинение работы Ассоциации определенным формальным правилам, эффективно работающий штат, значимую роль репутации руководства, его реальную выборность и регулярную (ежегодную) сменяемость, делегирование ему полномочий и контроль «снизу вверх» и т.п.

Руководство Ассоциацией и, в частности, должность Президента, рассматриваются как почетная обязанность, основанная на признанном научном авторитете, на безупречной научной и этической репутации. Пост президента - это хотя и важная, но временная функция, а не бессрочная синекура или способ реализации определенных личных и групповых (экономических, властных и т.п.) целей. Последнее, к сожалению, слишком хорошо знакомо российским социологам.

С августа 2011 по август 2012 года пост 103-го Президента АСА будет занимать ранее избранный на этот пост профессор Эрик Олин Райт (Wright) из Висконсинского Университета в Мэдисоне, представитель «аналитического марксизма», специалист в области социальной стратификации; а с августа 2012 по август 2013 года функции президента будет исполнять избранная на последнем Собрании профессор Стэнфордского университета, специалист в области гендера и гендерной стратификации Сесилия Риджуэй (Ridgeway).

В качестве темы собрания 2011 года, предложенной Программным комитетом, был выбран «Социальный конфликт: Множественные измерения и арены». Обосновывая этот выбор, Программный комитет подчеркнул, что социальный конфликт постоянно присутствует не только в заголовках последних новостей, не только на поверхности, но и в глубинах социальной жизни. Он есть везде, где имеет место изменение, борьба или господство. Это явление имеет множество измерений, изучаемых различными научными дисциплинами. Но именно для социологии конфликт всегда был и остается основным предметом изучения, будь то классы, межрасовые отношения, этничность, гендер или сексуальность. Это подчеркнул в своем приветственном обращении к участникам Собрания 102-ой (теперь уже бывший) Президент АСА и руководитель Программного комитета, профессор Пеннсильванского университета Рэндалл Коллинз, социолог, широко известный в мире, в том числе в России (удостоенный, кстати, в Лас-Вегасе одной из премий за монографию «Насилие: Микросоциологическая теория»).

Для Собрания АСА 2011 г. Программный комитет предложил сосредоточить внимание на следующих сюжетах:

- Экономическое классовое неравенство, его причины и динамика в связи с такими явлениями, как капитализм, собственность, труд, здравоохранение, их сравнительные и международные аспекты.
- Революция, распад государств, война, терроризм и антитерроризм, а также ненасильственные формы конфликта.
- Социальные движения и их роль во всякого рода конфликтах.
- Этнические и расовые конфликты; религиозные конфликты различного масштаба; конфликты, связанные с изменениями и использованием окружающей среды.
- Политика в области сексуальности, сексуальные движения, работники секс-индустрии; гендерные конфликты, включая гендерный компонент насилия, объектом которого в котором объектом часто являются женщины (серийные и массовые убийства, изнасилования, домашний терроризм).
- Банды и преступные организации, включая международные.
- Дети в конфликтах; детское хулиганство; конфликт и насилие в школах и учебных помещениях.
- Новые технологии видеонаблюдения и социального контроля; конфликт в киберпространстве.
- Политические и организационные конфликты; скандалы.
- Конфликт между институциональными аренами, такими как работа и семья.
- Микро-интеракционный конфликт.

- Теории конфликта, включая обращение к социологам-классикам.
- Конфликт внутри социологии; интеллектуальный и идеологический конфликт; конфликт в культуре и различных областях культурной индустрии.
- Процессы и способы разрешения или какого-либо иного завершения конфликтов различного рода и уровня.

Важное место в Программе 106-го Собрания АСА заняли три пленарных заседания, проходивших под названиями: 1) Прогуливаясь на прогулке и разговаривая разговоры: Работа в социологических традициях (Walking the Walk and Talking the Talk: Working in Sociological Traditions); 2) Изменяющийся ландшафт политики в области сексуальности; 3) Пятьдесят лет развития исследований социальных движений. Кроме того, состоялись специальные заседания, инициированные Президентом (special presidential panels), посвященные крушению Советского Союза, сравнительному изучению мафий и будущему капитализма. Первое из перечисленных заседаний организовал и вел Президент Международной Социологической Ассоциации, профессор университета Беркли (Калифорния) Майкл Буравой. На этом заседании выступили известные специалисты в области истории и социологии России: Стивен Коткин (Принстонский университет) с докладом «Кто убил коммунизм (дворецкий, подсвечником?)» [«Who Killed Communism (the Butler, with the Candlestick?)»]; Георгий Дерлугьян (Северо-Западный университет, Чикаго), получивший в прошлом году в России премию «Общественная мысль», ежегодно присуждаемую Институтом общественного проектирования) с докладом «Кто сделал это? Классовый анализ»; Нэнси Рис (Университет Колгейт) – «Авторитарный капитализм и условия жизни при постсоциализме»; Теодор Гербер (Висконсинский университет в Мэдисоне) – «Изменения и преемственность там, где мы меньше всего ожидали: Стратификация и формирование семьи в постсоветской России».

Программа включала в себя сотни сессий (550 регулярных плюс 90 тематических и специальных), секционных заседаний, круглых столов, приемов, церемоний, посвященных вручению многочисленных премий и наград и т.д. У меня сложилось впечатление, что в отличие от аналогичных мероприятий подобного рода в России, Собрание АСА представляло собой, хотя и тщательно подготовленное и организованное, но вполне децентрализованное действо. Здесь не было хорошо знакомых нам докладов (мудрого) руководства о небывалых достижениях социологов страны за отчетный период. А были многочисленные формальные и неформальные встречи, дискуссии и общение коллег, друзей и единомышленников. Впрочем, последнее как раз имеет место и на наших конференциях и конгрессах, несмотря на все бюрократические извращения и ухищрения.

Лично я участвовал главным образом в работе секции «Альтруизм, мораль и социальная солидарность». Это совсем новая секция, она была создана и получила официальный статус в АСА непосредственно на Собрании в Лас-Вегасе, прежде всего благодаря усилиям ее организатора и вдохновителя, профессора Университета штата Калифорния (Нортридж) Винсента Джеффриса. Подготовка к этому событию заняла более двух лет. Для официального признания и регистрации этой секции необходимо было участие в ней не менее 300 членов, что потребовало, конечно, значительных организационных и пропагандистских усилий. Еще до начала ежегодного собрания было выпущено несколько выпусков бюллетеня «Newsletter of the Altruism, Morality, and Social Solidarity» (переименован в «Altruism, Morality, and Social Solidarity Forum»).

Именно профессор Джеффрис пригласил для участия в работе этой секции и Собрания АСА в целом российских социологов, включая заведующего кафедрой общей социологии НИУ Высшей школы экономики Никиту Покровского, заведующего отделом социологии и социальной психологии ИНИОН РАН Дмитрия Ефременко, аспирантку НИУ ВШЭ Ксению Лазебную и автора этих строк. К сожалению, профессора Покровский и Ефременко по объективным причинам не смогли принять непосредственного участия в работе Собрания АСА. Тем не менее, они активно занимались предварительной подготовкой деятельности секции.

Необходимо отметить также участие в работе секции Исполнительного директора Фонда Питирима Сорокина, базирующегося в Винчестере (Массачусетс) Павла Кротова. Его участие, так же как и российских социологов вообще, было совсем не случайно. Дело в том, что создание данной секции явилось в определенной мере реализацией идей Питирима Сорокина, организовавшего полвека назад Гарвардский центр по изучению созидательного альтруизма. Вообще идеи Сорокина лежат в основе деятельности новой секции, что постоянно подчеркивает в своих статьях и выступлениях Винсент Джеффрис. Естественно также участие в ней ученика Сорокина, одного из патриархов американской теоретической социологии Эдварда Тирьякьяна (Дьюкский университет), выступавшего на заседании секции в качестве дискуссионного.

Важно и то, что понятие социальной солидарности традиционно занимает центральное место в российской социальной мысли и социологии. Достаточно упомянуть в этой связи труды Петра Лаврова, Михаила Бакунина, Николая Ножина, Николая Михайловского, Льва Мечникова, Петра Кропоткина, Максима Ковалевского, труды русских «солидаристов» XX века (Сергей Левицкий, Роман Редлих и др.). Использование и развитие идей этих и других российских мыслителей в той теоретической тенденции,

которую обосновывают и намерены разрабатывать участники новой секции, представляются в высшей степени интересными и плодотворными.

Существует еще один фактор активного участия российских социологов в деятельности только что созданной секции АСА. Дело в том, что с нынешнего года коллектив исследователей, представляющих главным образом Сообщество профессиональных социологов (СопСо), кафедру общей социологии НИУ ВШЭ и отдел социологии и социальной психологии ИНИОНа РАН, приступил к реализации научно-исследовательского проекта (поддержанного грантом Российского Фонда Фундаментальных исследований), который посвящен изучению различных аспектов социальной солидарности (руководитель проекта – Дмитрий Ефременко). Очевидно, что взаимодействие и сотрудничество данного коллектива и новой секции АСА может оказаться чрезвычайно плодотворным для осуществления научных целей обеих исследовательских команд, тем более что они объединены одновременным участием некоторых социологов в них обеих и рядом общих теоретико-социологических и историко-социологических позиций.

В целом секция «Альтруизм, мораль и социальная солидарность» провела в Лас-Вегасе три официальных заседания.

Одно из них было посвящено организационным вопросам создания секции и как раз перспективам отмеченного сотрудничества между ней и участниками проекта СопСо, а также Фондом Питирима Сорокина. Обсуждались различные аспекты совместного российско-американского проекта сотрудничества в данной области. Ранее этому была посвящена специальная заметка в августовском номере бюллетеня новой секции. (Altruism, Morality & Social Solidarity Forum. A Forum for Scholarship and Newsletter of the AMSS Section of ASA. Vol. 3, Issue 1. August 2011). В частности, речь шла о том, чтобы провести два тематических рабочих совещания в США и России, затем издать сборник статей в России и, наконец, учебное пособие или (что показалось мне более реальным) коллективную монографию в США, посвященные теме альтруизма, морали и социальной солидарности.

На втором заседании (434-ой «специальной сессии» Программы) «Нынешние перспективы в области альтруизма, морали и социальной солидарности» с докладами выступили некоторые участники новой секции. После вступительного слова Винсента Джеффриса доклад сделал видный американский социолог-теоретик, хорошо известный и высоко ценимый не только в США, но и в России, Джеффри Александер. Тема его доклада, с большим вниманием и интересом воспринятого многочисленными

слушателями, - «Об альтруизме, морали и гражданских и негражданских солидарностях: Мораль как культурная система». Другой доклад, «Культурные модели и альтруизм», представил профессор Университета Беркли (Калифорния) Стивен Вэйси (Vaisey), удостоенный, кстати, премии АСА за лучшую статью в области социологической теории, опубликованную в последнее время. Автор этих строк сделал доклад на тему «Традиция, мораль и солидарность в теории Дюркгейма». Наконец, как уже отмечалось, в качестве дискуссионта выступил видный американский теоретик, ученик Питирима Сорокина Эдвард Тирьякян (Дьюкский университет).

Третье, завершающее заседание секции, состоялось в последний день конференции, 23-го августа. Частично оно носило организационный характер и касалось официального оформления и статуса секции в рамках АСА. Кроме того, на нем выступили с докладами четверо молодых участников секции, в том числе сотрудница и аспирантка кафедры общей социологии НИУ Высшей школы экономики Ксения Лазебная, которая представила доклад на тему «Роль символических медиаторов в современных социальных конфликтах: Новый взгляд на теорию социального символа Питирима Сорокина».

На мой взгляд, создание секции АСА, посвященной изучению альтруизма, морали и социальной солидарности, и начало ее деятельности следует оценить как существенный вклад в исследование важной проблемной области социологии. Несмотря на свою актуальность и наличие в ней серьезных теоретических традиций, эта проблемная область разработана совсем недостаточно. К настоящему времени массив исследований эгоистических аспектов социального поведения и социальных конфликтов в социологии весьма значителен, о чем, собственно, свидетельствует и тема 106-го Собрания АСА. И это вполне естественно, так как конфликты в настоящее время, как и в прошлом, – одна из главных социальных проблем. Однако большой удельный вес исследований по этой тематике в сравнении с исследованиями солидарности и альтруизма чреват серьезной абберацией и в массовом, и в профессиональном сознании: в нем может сформироваться представление о том, что конфликт и эгоизм – это норма социальной жизни, тогда как солидарность и альтруизм – своего рода патология.

Такое представление, несомненно, ошибочно. Нет никаких оснований полагать, что конфликт более «нормален», чем солидарность, согласие и альтруизм. Кстати, последние также могут представлять собой социальную проблему, и далеко не всегда их следует отождествлять с общественным благом. Конфликт и солидарность составляют две неразрывно связанные между собой стороны социального взаимодействия, а потому они не могут быть поняты изолированно друг от друга. В общем, здесь есть что исследовать,

данная проблемная область имеет важное научное и практическое значение и ее следует разрабатывать самым энергичным образом.

Следующее, 107-е Собрание Американской Социологической Ассоциации состоится в августе 2012 года в гор. Денвере.

Джеффри Ч. Александер

МОРАЛЬ КАК КУЛЬТУРНАЯ СИСТЕМА:

О СОЛИДАРНОСТИ ГРАЖДАНСКОЙ И НЕГРАЖДАНСКОЙ

Jeffrey C. Alexander

MORALITY AS A CULTURAL SYSTEM: ON SOLIDARITY CIVIL AND UNCIVIL¹

Solidarity is a central dimension of social order and social conflict, yet it has largely been absent from influential theories of modern society. Most of the big thinkers, classical, modern, and contemporary, have conceived prototypically modern relationships as either vertical or atomised. Modernization is thought to have smashed affectual and moral fellow-feeling: Because of commodification and capitalist hierarchy (Marx), because of bureaucracy and individualistic asceticism (Weber), because of the growing abstraction and impersonality of the collective consciousness that allows egoism and anomie (Durkheim). Postmodernity is typically seen as liquefying social ties and intensifying narcissistic individualism (Bauman); or as creating new forms of verticality, for example the disciplinary cage (Foucault).

It might be objected that none of these influential modern and postmodern thinkers actually wanted to dispense with solidarity, and that each saw it as something that some future order might be able to restore, or at least should try. But their sociological contributions, the concepts they created and the empirical picture of modernity they painted, pointed towards and explained the dissolution of solidarity, not its maintenance and creation.

It would, of course, be foolish to deny the modern forces that dissolve solidarities. Classical, modern, and postmodern theorists have identified destructive tendencies. Any effort to theorize contemporary social systems must give them their dangerous due.

It would be equally wrong-headed, however, to accept the idea that solidarity has disappeared as a fundamental dimension of social life. As such Pragmatist theorists as Cooley demonstrated, “primary” groups continue to provide intimate associations inside modernity. The Face-to-face associations are the bread and butter of the ethnographic sociological tradition that emerged from the Chicago school, which demonstrates the continuing vitality of centrality of solidarity, without, however, usually evoking that term.

This American ethnographic tradition, however, is almost entirely micro-sociological. Neither the phenomenon of solidarity nor the intellectual idea of it can be found in the macrosociological traditions that, for better and often for worse, have withstood the test of time.

¹ Presented at the ASA meetings in Las Vegas, 23 August 2011, at a Special Session inaugurating the new section on “Altruism, Morality, and Social Solidarity.” The session and the section were organized by Vincent Jeffries.

This is not to say that there are not conceptual strands of it floating around, like an intellectual version of junk DNA. As Durkheim began to appreciate primitive religion, as he struggled to break free from the constraining yoke of modern rationalism, he spoke about “*le plaisir d’associer*” (see J-C Filloux, *Durkheim et le socialisme*¹), and even in his earliest work of macro sociology, *The Division of Social Labor*, he famously evoked the term. Parsons actually tried to make solidarity into one of his four boxes, but he identified too closely with social integration and rule following, suggesting the I-subsystem created not values but norms.

I have discussed the dearth of solidarity in our theoretical legacy from a critical point of view, implying that solidarity’s presence in contemporary social life can hardly be doubted. My 2006 book, *The Civil Sphere*², makes the case that solidarity remains a central dimension of cultural, institutional, and interactional life in contemporary societies. The book is a systematic theory of civil solidarity, but it is also a polemic against how so much of contemporary social theory has tried to make solidarity disappear.

Solidarity should indeed be given new attention as a sociological concept, along with the morality and the possibilities for altruism the idea of solidarity implies. But my warning is this: We cannot make solidarity into an easy idea. We must “think the hell out of it.” We must explore the weaknesses that are betrayed in traditional ways of thinking about solidarity, and face the real moral dangers that solidarity often poses in the world today.

We might begin by recognizing the “psychologizing” that discussions of altruism and morality often imply. From ancient times until today, altruism and morality have typically been understood as individual qualities, as issues of virtue and character (see Vincent Jeffries’s scholarly piece on the virtue tradition in the first section newsletter). The idea is that people need to feel and think in an altruistic and moral manner. The implication is that moral individuals make moral societies.

But it seems to me that the very essence of sociology is to challenge such a suggestion. There is a micro-reductionism at work here, a failure to recognize the emergent properties of collective social organization. How far into the collective and with what social organizational strength does moral “motivation” extend? Individuals can be altruistic to their friends and family, and immoral to members of other, less intimate and immediate circles. To what others among the innumerable others whom the scope of our actions effect do we extend the umbrella of our personal moral principles?

This is a critical philosophical issue. The communitarian tradition doesn’t see extending micro, or local, morality as a major problem. But it is the very heart of Rawls’ moral philosophy.

¹ Filloux J.-C. *Durkheim et le socialisme*.- Genève: Droz, 1977. - 388 p.

² Alexander J. C. *The civil sphere*. – Oxford: Oxford university press, 2006. – 816 p.

In his famous thought experiment, the test of morality is not whether you are kind and generous to your friends, but what you would do once you wrap the “veil of ignorance” around your eyes, such that you enter into the “original position” where you know nothing about who you are, what your identity is, or what your interest is. What is moral is what is just: What demonstrates respect for the autonomy of every single individual in society, no matter what their position, virtue, or character.

Durkheim became the founding father of moral solidarity theory because he clearly understood this micro-macro distinction. Rather than being the communitarian *avant la lettre* that so many have tried to make of him, Durkheim sociologized Kant’s analytical argument for universalism, speaking not of moral principles, virtues, or character but of *social* morality.

If there is a single take away message from Durkheim on morality, it is that morality is society writ large. If religion is a mirror in which the social is reflected, so is morality. Morality expresses social solidarity. It is composed of social values, organized around totemic symbolic figures like teachers and leaders, and energized by periodic social rituals.

The problem is that, while Durkheim follows Kant in his identification of moral principles with autonomy and rationality, he provides no way of distinguishing the kind of social morality organized around these principles from others. We can be moral and altruistic to one another when we share the same totem and participate in the same rituals, but these sociological processes can create horrific particularism, an insiders’ morality that allows people, even compels them, to act *immorally* to those outside the restricted circle of the we.

We are back to our earlier problem. To emphasize the centrality of morality, altruism, and solidarity is either not enough or too much. We need a macro-theory that differentiates between different kinds of morality and solidarity. Sociologists know all about how societies are stratified and fragmented along every conceivable line. Each of these fragments sees itself as moral and others as not. This is provincial morality. What we are looking for is cosmopolitanism.

I have two propositions here: (1) A more universalizing and cosmopolitan morality depends on significance. The wider range of “others” that a society can make significant, the more stretched, universal, and inclusive our morality. (2) Significance is a function of signification: What is the nature of the symbolic discourse that circulates in society? How are moral signifiers extended to different classes of social signifieds?

All sorts of powerful symbolic discourses are primordially restrictive, inspiring rituals that simultaneously inflate solidarity while narrowing its scope. Think of racial and gender discourses, and civilizational and religious chauvinism. Think Samuel Huntington, but also some celebrations of difference politics on the liberal side.

What makes this ritualistic narrowing of solidarity particularly difficult to understand is that it is almost always intermixed with more expansive moral forms.

- Think about the ante-bellum Southern states, whose elites practiced respectful democracy among themselves, and often included white yeomen, while bestializing and excluding non-whites.
- Think of Apartheid South Africa, where whites treated one another in quite a universalistic way that exhibited democratic morality, even as they criminally subordinate blacks and Asians.
- Or supposedly modern Germans, whether conservative or socialist, and their horrendous treatment of their Jews. Or the very democratic and modern Swiss who pass laws against building mosques.
- Or the socialist French and British who propose laws to prevent Muslims from wearing religious clothing. Think of the racial othering in which liberal Americans engage, despite their best moral principles, in their streetwise life of the everyday.
- Think of the wars against one another that enlightened Western nations have waged and their colonization of non-Western peoples. The rationale has been: We are moral, they aren't. It is our moral duty to dominate the other so that we can make them moral, which often involves killing them as a result.

The idea of morality equating with solidarity and altruism is not correct. It must be complicated so that the stigmatized “other” can be brought back in, so that othering can be understood as intrinsic to morality as a cultural system.

We need to be able to see, and to study, how acting badly is morally compulsive, how people can, in everyday language, be moral and immoral at the same time. In order to do this, we must make the semiotic shift. Morality cannot be essentialized. From the sociological point of view, it is only not a normative order but a cultural system. Cultural systems are semiotic languages. Like every other meaningful sign system, moral principles are defined relationally. Moral meanings are binary: the good is defined by the bad, and vice-versa. Evil is part of morality every bit as much as the good. Yes, morality and solidarity are symbiotically connected. Understanding that morality is a binary, however, allows us to see that social rituals gain energy by polluting others as profane, not only by identifying ‘us’ with the sacred.

This is why in my own work I have spoken about civil and uncivil solidarities. Since the beginning of the early modern nation-state, the history of the civil sphere has been a long and winding road. From religion, from the Enlightenment, from socialist and democratic movements,

even from the idea of the nation itself there emerged the utopian idea that everybody, no matter who or what they were, could be members of a broad, encompassing, and universalizing “civil” sphere. The hope was that a sphere of solidarity could be sustained that would be relatively independent of the restrictive solidarities and moralities that flourished alongside it, such as class arrogance, religious restriction, ethnic prejudice, regional antagonism.

Yet, while the civil spheres of modernizing Western nations did have significant democratic effects, they also supported incredibly inhumane restrictions and exclusions. The moral discourse of civil society is binary. It is just as concerned with defining anti-civil evil as civil good. It defines the virtues required for civil participation and the qualities that disqualify groups from civil membership. It excludes the latter on the moral grounds of protecting civil society itself.

- For centuries, it was inconceivable -- on moral grounds -- that putatively intemperate, uneducated workers could become active citizens. The same held true for supposedly irrational and diffident women and of course, even more harshly, for non-whites, who were thought to border on the animalistic. If you were not Christian, you were also out of luck.
- It's important to understand that these suppressions were carried out in the name of morality and solidarity.
- Read Kant's remarks on the moral and emotional incapacities (and that is putting it mildly) of Blacks and “Orientals” in his essay on *The Origins of the Beautiful and Sublime*. It is depressing to see the thinker who represented the highest values of Enlightenment moral philosophy feeling he has to draw the line between civilization and barbarism. At the same time, one must acknowledge that Kant's essay on cosmopolitanism represented the first great challenge to the idea that civil morality could be restricted to the boundaries of the nation state.

Let me conclude by noting that the expansive reach of civil morality not only marks democratic boundaries of institutions but inspires radical social movements. In a democratic uprising, civil solidarity moves from abstract discourse to concrete enactment. I document exactly this kind of civil performance in my new book, *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power* (Bloomsbury Academic 2011). The winter uprising overthrew Mubarak not because of material resources as the result of its cultural power. It gained this power by drawing into its ranks the widest possible gender, ethnic, religious, political, and religious representation. Civil solidarity became a reality for the first time, and the pulsating performances in Tahrir Square presented a democratic utopia in microcosm.

Exactly the same can be said for the “protest camps” that have been set up throughout Israel during the later weeks of summer, 2011. Young and old, women and men, settlers and peacenicks, secular and religious, and people from every social class – they have gathered together in the hundreds of thousands, organizing themselves democratically, to protest against the destruction inequality that is undermining civil solidarity in Israel. This movement is not more moral or more altruistic than other movements. The settlers and the religious right are deeply moral, and altruistic to their own kind. What distinguishes the protest camps is the civil nature of their morality and their utopian hopes for expanding solidarity.

There is, however, another, more ominous moral element shared by these radical social movements in Egypt and Israel. While calling for more altruism and civil solidarity inside of their nations, each has had much more ambiguous orientations to other national solidarities outside. Democratizing Egypt has already given clear signs of pushing its foreign policy in a decidedly anti-Israel direction. For its part, Israel’s protest camp movement has conspicuously failed to cite slogans from the peace movement. To maximize internal solidarity, it has included groups who support settlements and oppose trading land for Palestinian peace. Even the most expansive efforts to establish a more civil solidarity cannot escape from the binaries that define morality as a cultural system.

Vincent Jeffries

California State University, Northridge

THE SOCIOLOGY OF THE GOOD AND THE CONCEPT OF VIRTUE

In his 1965 Presidential Address to the American Sociological Association Pitirim A. Sorokin evaluated the state of the discipline. In so doing, he advocated an important vision of how sociology could progress as a science. This vision of future growth included the prediction that sociology would replace an emphasis on the study of social pathologies with a more balanced approach. Equal attention would be given to positive sociocultural phenomena, such as creativity and altruism (Sorokin 1965:834-835,838).

This focus of scientific activity on the positive, or good, was previously elaborated by Sorokin (2002:473-480). A number of specific topical areas were suggested: increasing social harmony by discovering new resources for satisfying vital mental, moral and sociocultural needs, thereby alleviating the struggle for subsistence as a source of conflict; gathering and disseminating scientific evidence demonstrating the negative effects of crime and war as a means of reducing their occurrence; logically and empirically elaborating and substantiating the characteristics of a system of culture that would provide for the solidarity and unity of all human beings; investigating the nature of altruistic love and the techniques of altruistic transformation of individuals, institutions, and culture; developing deeper and more extensive knowledge of human nature, institutions, and culture that can serve as a basis for more effectively meeting basic human needs; providing scientific knowledge of which specific techniques of altruistic transformation are most effective for given individuals and situations; and increasing knowledge of how the adequacy of love, in terms of the effectiveness of actions intended to benefit others, can be improved. This reorientation of sociology toward the study of the positive would enable the discipline to generate knowledge and understanding that could contribute significantly to the general social welfare.

This change in emphasis toward studying the positive, or good, has already taken place in psychology. After World War II the science of psychology focused on pathologies and ways of healing them. However, in recent years an intellectual movement espousing the study of human strengths, goodness, and flourishing has established a viable tradition referred to as "positive

psychology" (Snyder and Lopez 2005). The aim of the positive psychology movement has been to correct the previous imbalance by studying positive human traits, and how they may function as preventives against pathologies. This "refocusing of scientific energy" has led to the study of phenomena such as love, forgiveness, the virtues, and human competency (Seligman 2005:8).

THE NATURE OF GOOD

At the highest level of value generalization Sorokin identifies goodness, along with truth and beauty, as the "supreme" values. In his view "the main historical mission of mankind consists in an unbounded creation, accumulation, refinement, and actualization" of these values (Sorokin 1957:184). Wendell Bell (2009:95-96) has characterized a "Sociology of the Good" as one focused on the investigation of values that appear to be universal, and an assessment of their beneficial effects.

Formulating a conception of the nature of the good, and the variety of its particular manifestations, requires a dialogue that would take place continuously within the discipline of sociology. This exploration of the nature of goodness is an important task of critical sociology in Burawoy's (2005) holistic model of the discipline.

A general orientation adequate for this article is that "good" means the perfection of those beneficial properties that are proper to the essential nature of a given entity. The highest range of good is thus the fullest possible actualization of all positive potentials (Aquinas 1981:663; 1993:4,41). The specific qualities of goodness thus differ according to the nature and potentials of the particular entity under consideration.

THE TRIADIC MATRIX AND THE STUDY OF THE GOOD

The substantive concerns of the scientific study of the good are inevitably shaped by the disciplinary context in which they are formulated. In sociology, the basic conceptual frame of reference of culture, society and personality provides the most general context for formulating ideas regarding the nature of the good and its particular manifestations. Thus the nature of the good in the human person is of necessity different than it is in society or culture, since each are distinct entities with different properties and processes.

Sorokin explicitly designated the concepts of culture, society, and personality as the basic frame of reference of sociology (1947:63-64,1966:636-637). Parsons later located them in an

interdisciplinary framework (1961; Parsons and Shils 1951). These foundational ideas were developed in the writings of the classical theorists (Parsons 1968).

Essential and universal components of the reality that is the subject matter of sociological analysis are identified by these concepts. Indeed, no single component can exist without the others. Therefore, to achieve the most complete and comprehensive sociological analysis, each component of the "triadic matrix" must be referred to the others (Sorokin 1947:64).

Each of these general concepts designates aspects of reality that include numerous, varied, and distinct phenomena. Accordingly, different concepts are necessary to identify and analyze specific phenomena within the abstract domain of each of these three general concepts. Similarly, different conceptions of the good are necessary depending on the particular focus of study.

THE SOCIOLOGY OF THE GOOD: ALTERNATIVE FORMULATIONS

The idea of the sociology of the good thus entails different sociological phenomena at different levels of analysis. Recent examples of phenomena viewed as positive or good include: generosity (Science of Generosity 2010); unlimited love (Post 2003); virtue (Jeffries 1999; Levine 1995; Smith 2010); human rights (Blau and Moncada 2005; Howard-Hassmann 2009); individual and intergroup forgiveness (Oliner 2009); global altruism (Tiryakian 2009); and universalizing solidarity (Alexander 2006).

Ideas of the good can be placed within a broad and integrated theoretical and research framework. In this systemic context, multiple conceptions of the good serve as fundamental organizing ideas at different levels of analysis. The works of Pitirim Sorokin and Eric Olin Wright provide examples of such systemic sociologies of the good.

Pitirim Sorokin specifies the nature of goodness at both the personality and sociocultural levels of analysis (Jeffries 2005: 72-76). His foundational premise is the beneficial nature of altruistic love. At the level of personality, this form of love is a curative, life-giving, integrative, and creative power in the lives of individuals. This love entails unselfishness, sacrifice, cooperation, and giving of self for the welfare of others. It is inseparably linked with the idea of the goodness of individuals (Sorokin 2002:47-79).

At the level of interaction, altruistic love is manifested in some, but not all, instances of solidary interaction (Sorokin, 2002:13). In this form of interaction the intentions and behavior of

the interacting parties concur and facilitate the realization of their objectives (Sorokin 1947:93-99). Solidarity can vary in intensity and extensity. The characteristics of altruistic love are usually manifested only in instances of solidary interaction that involve higher levels of intensity and extensity.

At the more complex and sociocultural level of social relationships, the ideal type of familistic social relationships most closely parallels the characteristics of altruistic love as they are manifested in interactional patterns and normative and value systems (Sorokin 1947:99-102,109-110). Familistic social relationships are characterized by a strong sense of unity, a willingness to sacrifice self to benefit others, and a normative system stipulating an unlimited ethical motivation toward providing for the needs of the group and each of its individual members. In purest form, these social relationships are most often found found in harmonious families, although they can also predominate in various other groups, such as close friends, religious organizations, or military units. Conversely, many families seldom or rarely manifest familistic social relationships in their culture or interaction.

Altruism, solidarity interactions, and familistic social relationships are sustained by a culture in which the ethical and normative systems emphasize cooperation, helping, and mutual aid (Sorokin 1947:119-144). When these norms are universal, they are generally effective in controlling behavior (Sorokin 1998:284-285).

The study of the good in Sorokin thus focuses on creative and unselfish love. As a sociological variable it is identified as altruistic love at the level of individual personality and as solidarity and familistic relations at the sociocultural level. The normative system of culture is universal, effective, and supportive. This conception of the good is the foundation of a detailed program of altruistic transformation (Sorokin 2002), sociocultural reconstruction (Sorokin 1941,1948), and the reorientation and restructuring of the exercise of power in societies (Sorokin and Lunden 1959).

Another perspective on the sociology of the good is provided by Erik Olin Wright's (2010) model of emancipatory social science. The fundamental premise of this model is that the search for scientific knowledge has a moral purpose: eliminating oppression and creating conditions for human flourishing (Wright 2010:10). The good to be sought is identified as justice, entailing two forms, social and political. In social justice, access is available for the

means necessary for human flourishing, viewed as the development of the various and different talents and capacities of individuals. In political justice, people have access to the means to participate in decisions that affect their lives, both as separate persons and collectively.

This idea of good in terms of the lives of individuals provides the basis for evaluating and potentially changing structures and institutions. Changes at this sociocultural level are necessary to achieve greater justice (Wright 2010:10). Foremost in these is the transition to an economic structure based on democratic socialism. In this form of economic structure power is derived primarily from voluntary associations located in a developed civil society. Democratic socialism is posed as an alternative to capitalistic economic systems, in which private ownership of the means of production is the primary source of power, and statism, in which the state is the primary source of power (Wright 2010:110-128).

The realization of the normative purpose of sociology is achieved through a model of practice entailing three basic tasks. The first task, diagnosis and critique, assesses the degree to which existing structures and institutions harm individuals, and seeks to identify the relevant causal mechanisms. The second task of sociological analysis is the proposal of alternative structures and institutions that would more adequately provide for the conditions necessary for the stipulated good of the forms of justice. The final task is the exploration of the problematics of transformation and formulation of strategies and tactics to achieve movement toward sociocultural conditions conducive to greater social and political justice (Wright 2010:11-29).

Each of these theorists formulates multiple conceptions of the good that are located at different levels of analysis. Each also provides a program for reaching the stipulated goods. Yet the two systems of sociology and their focus are distinctive and different. The sociology of the good thus transcends any particular theoretical approach or particular conception of the good. What is common is a clearly articulated vision of the good and a theoretical and research agenda that can facilitate the participation of sociology in providing vital knowledge and understanding to the general society.

ON THE CONCEPT OF VIRTUE

In exploring the nature of the sociology of the good this article focuses on the concept of virtue. In contemporary writings, the virtues are typically defined as personality traits that provide impetus to judgments, choices, and behavior. The virtues are regarded as entailing

dispositions and behaviors that are manifestations of human excellence and flourishing of various types (Peterson and Seligman 2004:87).

The idea of virtue represents one of the oldest and most persistent ideas in the history of speculative thinking (MacIntyre 1984; Pieper 1966). From a historical perspective, analysis of the nature and effects of the virtues dates to Classical Greek and Roman philosophy, and to early Judaism and Christianity. The identity and nature of the virtues was explored further during the Middle Ages. Foundational schemes of the virtues such as those of Aristotle (1941:928-1112) and Aquinas (1981:817-894,1263-1879) focus attention on fundamental and continually recurring aspects of human motivation and behavior. The latter part of the twentieth century was characterized by a widespread and pronounced revitalization of interest in virtue ethics, which persists to this time (Smith 2010:385). Studies of the virtues have become an ongoing research topic in psychology in recent years (Peterson and Seligman 2004).

Traditionally, virtues have been viewed as representing human goodness and as the criteria of greater perfection (MacIntyre 1984; Pieper 1966). Since virtue is a disposition that is directed toward the good, it is consistent with the true nature of human beings (Aquinas 1981:897). As acts, virtues are choices that can become operative habits with repetition. As such, they increase the goodness of the individual and contribute to the perfection of various positive potentialities of human nature (Aquinas 1981:819-827).

The writings of Aquinas (1981:817-894,1263-1879) present a comprehensive and logically systematic scheme of the virtues. In this scheme a distinction is made between "primary", or basic, virtues and "secondary" virtues. A secondary virtue is a "part" of a given primary virtue. This is the case because secondary virtues represent a more specific application of the essential characteristic of the primary virtue of which they are a part. Based on Aquinas' writings, five primary virtues are: temperance, fortitude, justice, charity, and prudence (Jeffries 1998, 2000). This scheme identifies a full spectrum of attitudes and behaviors that are inherent to human beings and to social interaction. The five primary virtues are defined, along with some of their attendant secondary virtues.

Temperance. The essence of temperance is restraint, moderation, and discipline with respect to the appetites, passions, and the desire for pleasure (Aquinas 1981:1757-1879). This foundational characteristic can be manifested in a number of more specific orientations. The

secondary virtue of meekness is the exercise of restraint and discipline in the moderation, control, and positive use of the passion of anger. Another secondary virtue, humility, is an objective recognition of one's own limitations and failings, and a complementary recognition and deference to the good qualities of others. Sobriety and chastity are also parts of temperance.

Fortitude. The criterion of fortitude is steadfastness in pursuing the good in spite of difficulty, adversity, opposition, or danger (Aquinas 1981:1699-1755). Patience and perseverance are parts of fortitude. Patience involves persistence in seeking the good despite sorrows, especially the sorrows brought about by the actions of others. Perseverance pertains to the bearing of difficulties in pursuit of the good over a long period of time.

Justice. Rendering to others their basic rights, or dues, is the fundamental characteristic of justice (Aquinas 1981:1423-1698). This virtue includes both fairness, according to some kind of equality, and the effort to fulfill responsibilities to others. In this general sense, justice gives recognition to the rights of others. Friendliness, gratitude, and truthfulness are secondary parts of justice.

Charity. The essence of the virtue of charity is the love of benevolence, in which good is wished to another (Aquinas 1981: 1263-1305). This virtue includes a variety of acts intended to do good to another. Appropriately meeting the needs of others, correcting them when necessary, forgiving them, and tolerating their faults and imperfections, are all manifestations of charity. Charity goes beyond the obligation of justice in that it entails benefitting others irrespective of their merit (Kohlberg 1981:311-372).

Prudence. Prudence is an intellectual virtue (Aquinas 1981:817-894,1263-1879. See also Pieper 1966:3-40; Selznick: 60-61). The other primary and secondary virtues define what is good. Prudence entails the use of reason and objectivity to choose the most suitable means to realize the good. The exercise of prudence thus perfects the ability to make right choices. Secondary parts of this virtue are docility, an openness to the viewpoints of others, and solicitude, a watchfulness and alertness in seeking to realize the good.

The virtues are attributes of the personality and behavior of individuals, yet they are inevitably implicated in varying degrees in the countless sequences of interaction that constitute group life. They are both independent and dependent variables: they influence the quality and direction of interaction, and are also formed partly through that interaction. Two substantive

areas in which the concept of virtue has great analytical potential are the study of love and the study of morality.

Benevolent Love and the Concept of Virtue

Love is multidimensional. On the basis of his comprehensive study of the history of ideas about the nature of love, Singer (1984:33-38; 1987:157-158) characterizes two basic forms of love, "appraisal" and "bestowal." Despite differences in terminology and emphasis, conceptions of the nature of love, ranging from Plato to contemporary writings, identify one or both of these ideal types. Though analytically distinct, both forms of love are present in varying degrees in the psyche of individuals and in social interaction (Jeffries 2002; Rubin 1973:214; Singer 1987:389-406).

Appraisal is a love based on self-gratification. The utility of the other for the satisfaction of one's desires, appetites, and needs is of primary concern (Singer 1987:390-396). In contrast, bestowal is a love in which the general well being of the other is of primary concern. The other is accepted as he or she is, with faults and failings. Benevolence is a necessary condition for bestowal, and is manifested in caring for the interests and welfare of the other, respect of individuality, protection of the other, and self-sacrifice (Singer 1984:5-11; 1987:392-396). This same basic distinction between receiving and giving love is evident in both contemporary theories of love and in empirical research (Jeffries 1993).

Bestowal has traditionally been identified as benevolent love. This form of love is the focus of this article. Benevolence is the love considered by Aristotle (1941:1058-1102) in his analysis of true friendship, and by Aquinas (1981:1263-1335) in his analysis of charity. The concept of benevolent love is also generally comparable to various definitions of altruism in the interdisciplinary field of prosocial and altruistic behavior (Jeffries 1998).

The essential nature of benevolent love is that good is wished to the other, and appropriately manifested in behavior intended to benefit the other in some manner. Such a general idea obviously has many different and more specific manifestations, both psychological and behavioral. What is beneficial to the other can vary widely in content, and also according to both time and situational context (Jeffries 1998,2000). A deeper understanding of the nature of benevolent love and its empirical referents thus requires an enumeration of its component parts.

One perspective through which this problem can be approached is to consider that the foundational components of benevolent love are the virtues. In personality theory, the virtues can be viewed as schemas. As such they are psychic structures that involve particular ways of thinking and acting, and are a basis for understanding and evaluating. They are stored in memory, exist at both unconscious and conscious levels, and can be activated by psychic or social sources (Brewer and Nakamura 1984).

Because of its content as an idea, each virtue provides for a particular way of benefitting the other, and thus loving them. Each virtue can be regarded as both initiating and maintaining behaviors in response to the particular nature of the need of the other and the situational context.

Temperance, along with its various manifestations of self-control in related secondary virtues, limits behavior that is often contradictory to love. It further provides the discipline and stability necessary for giving to another in a consistent manner. Without temperance, it is difficult for the other virtues to develop and be established as consistent habits that express the different manifestations of benevolent love (Pieper 1966: 145-206).

Fortitude is relevant to a love in which the good of the other is sought because benefitting another is by its very nature a sustained activity that inevitably involves some degree of difficulty, hardship, and occasionally danger. Fortitude enables benevolent love to remain viable under such circumstances.

Justice provides for fulfilling basic responsibilities that are frequently an integral part of loving another. Justice requires a fundamental good will and fairness that is particularly important in situations of dealing with individual and group differences, and in relation to out-groups.

Manifestations of charity such as meeting needs, forgiving, giving counsel, and correction are necessary to do good to others under given circumstances. Such actions are often considered as representing the essence of love.

Prudence is the rational element necessary to make the best decisions about how to manifest the intent to love another, or to give love in a particular instance (Pieper 1966:3-40). Making the right choices of how best to benefit others is the foundation of an adequate practice of love (Sorokin 2002:17-19).

In summary, the love of benevolence is the attempt to benefit other persons through caring, giving, and in some instances sacrificing of self. Each virtue makes a particular contribution to the ability of the individual to consistently practice benevolent love in his or her relations with others. The relevance of particular virtues varies according to the situation. For example, at one time this love will call for the practice of justice; another time it will call for the exercise of fortitude, and so forth. The full and consistent expression of the love of benevolence requires the manifestation of all the virtues (Jeffries 1998,2000).

The idea of benevolent love as virtue has the potential to make important contributions to understanding sociological phenomena. It specifies different dispositions and manifestations of seeking to do good to the other. In so doing, it opens new perspectives for the study of the structure and dynamics of interaction and intergroup relations in a variety of contexts. Except for the framework provided by the analysis of altruism and prosocial behavior, sociologists have failed to develop and apply a generalized concept of love that entails seeking the welfare of the other. For example, Bahr and Bahr (2001) note that self sacrifice as a giving of self for the benefit of others is a basic part of both family life and social life generally. Yet a concept of sacrificial love is virtually absent from family theory, an area where it is obviously relevant.

Morality and the Concept of Virtue

The ideas of Emile Durkheim are foundational in the sociological study of morality. There are interesting parallels between Durkheim's (1953,1961) concept of morality and its components and the virtues.

In the most general sense, Durkheim (1961:24) maintains that morality is a system of rules that directs and determines conduct in a variety of situations. Two aspects of these rules are essential. First, morality entails the idea of duty. Second, morality is also "a morality of the good, since it assigns to human activity an end that is good"(Durkheim 1961:122). Understanding the elements of morality does not involve "a complete listing of all the virtues, or even the most important" (Durkheim 1961:21), but rather a consideration of the fundamental mental dispositions that are the foundations of moral life. There are three: discipline, attachment to social groups, and autonomy, or self-determination (Durkheim 1961).

Discipline is the foundational element of morality (Durkheim 1961:17-63). It promotes regularity in conduct by limiting and constraining. It entails restricting inclinations, suppressing

appetites, moderating tendencies, and exercising self-control. Discipline thus involves subjecting passions, desires, and habits "to law" and developing "self-mastery" (Durkheim 1961:46). Discipline "gives the unity and continuity" that are the "essential preconditions of personality" (Durkheim 1961:46). The practice of discipline teaches the individual that conduct should follow enduring principles that are ordered to determinate goals.

Attachment to groups is the second component of morality (Durkheim 1961:55-94). Morality involves goals that go beyond individual interests to the pursuit of impersonal ends. Their object is society, in terms of the collective interest. These "general interests of humanity" include "an access to justice," a correspondence between merit and conditions of life, and "preventing individual suffering"(Durkheim 1961:77). Charity is an interest in the welfare of others on a "person to person" basis (Durkheim 1961:82). Charity at this level has only "a secondary and subordinate place in the system of moral behavior"(Durkheim 1961:83). However it "has moral value . . . because it points to a moral propensity to sacrifice, to go beyond one's self, to go beyond the circle of self-interest" (Durkheim 1961:83). Collective action that is concentrated and organized is necessary to affect society and remedy social evils. Therefore, "genuinely moral ends" are collective and involve attachment to groups, which are the "truly moral force" (Durkheim 1961:82). Morality involves identification with all groups, but the nation has "pre-eminence" (Durkheim 1961:80). Collective action in groups "takes on a higher moral character precisely because it serves more impersonal, more general ends" (Durkheim 1961:84).

The third element of morality is autonomy, or self-determination. It is constituted especially by the application of reason as a part of morality. Autonomy involves individuals deliberating and choosing in the application of moral principles. Morality thus entails "an enlightened assent" to a moral code because "we deem it good" (Durkheim 1961:120,115). Adherence to a moral order is ideally based on knowledge of the "nature of things" (Durkheim 1961:116-117). Assessing the extent to which the existing moral order conforms to this reality, rather than being pathological, is an aspect of the exercise of autonomy. Morality involves a reasoned and free choice in view of this knowledge. These aspects of autonomy are also exercised in the necessity of individual initiative in applying moral rules in particular situations (Durkheim 1961:21).

There are clear parallels between the five virtues emphasized in this article and Durkheim's three elements of morality. The primary virtue of temperance is essentially similar to the concept of discipline. The virtue of fortitude appears to be implied in Durkheim's mention of attributes of discipline such as effort, enduring goals, and self-mastery as ongoing dispositions of the moral life. Firmness in facing difficulties and hardships, the essence of fortitude, seems an inevitable requirement in developing and maintaining these dispositions over time.

Justice and charity are both explicitly mentioned by Durkheim as aspects of the second element of morality, attachment to groups. His ambivalence toward charity is focused on levels of analysis. Higher moral value is given to group activity. Yet, it appears the spirit of self-sacrifice and concern for the welfare of others characteristic of charity are still motivational forces giving impetus to individuals' involvement in collective action at meso or macro levels.

The emphasis Durkheim places on rational deliberation and individual choice in morality is similar to the essence of the virtue of prudence. Prudence is the operation of reason in making the best choices consistent with morality. Traditional ideas of this virtue emphasize reason, deliberation, objectivity, and openness to the ideas of others in making moral choices. In this sense prudence orders and commands the other virtues (Pieper 1966:3-40). The capacity to choose is a fundamental aspect of human nature that is inherently involved in moral development (Selznick 1992:148-182). Traditional ideas of the virtue of prudence thus closely parallel Durkheim's analysis of autonomy/self determination and its functions in the moral life.

Durkheim's analysis of morality is focused at the level of "fundamental" and "general dispositions" that are "at the root of the moral life" and "adapt themselves readily to the particular circumstances of human life" (Durkheim 1961:21). These dispositions are contrasted to the virtues, which are regarded by Durkheim (1961:21) as more specific and numerous. How the virtues fit into this more general scheme indicates the correspondence of the traditional virtues of temperance, fortitude, justice, charity, and prudence with Durkheim's formulation. The correspondence is high, ranging from similarity in the case of temperance and prudence, to recognition as components in the case of justice and charity, to implied presence in the case of fortitude. The idea that duty and good are foundational aspects of morality is common to both Durkheim's analysis and to conceptions of virtue.

Wallwork's (1972:130-150) account of Durkheim's historical analysis of pedagogical ideals in various periods of Western civilization, first presented in lectures at the Sorbonne in 1904-1905, reinforces a view of parallels between virtue theory and Durkheim's formulation of morality. The aims and content of pedagogy in the early and late Middle Ages were regarded by Durkheim as a genuine and unique synthesis of religious and secular ideas. The Christian education of these periods emphasized formation of the total person. The goal was to direct individuals toward the pursuit of a life of duty. The development of the spiritual self in its totality was central to this formation. The Scholasticism of the late Middle Ages incorporated the ideas of Aristotle into the synthesis. Durkheim's familiarity and appreciation of the ideas of this period provide further indication that he was conversant with the theory of virtues developed by Aristotle, and reformulated by Aquinas in the late Middle Ages.

In summary, it appears reasonable to assume that traditional schemes of the virtues influenced Durkheim's views of the nature and components of morality, probably to a considerable degree. On this basis, the sociological study of the virtues as a moral code can be viewed as a continuation and elaboration of Durkheim's foundational work. This historical viability of conceptions of virtue also indicates their status as moral universals.

Moral universals. The existence of "moral universals" in the form of general values or principles is supported by the analysis of cultures (Bell 1997:171-227; Selznick 1992:96-98). Though they may be expressed in specific rules and practices which differ in different societies, the "universals show that human societies are everywhere much the same in their appreciation of basic morality" (Selznick, 1992:96). This basic morality emerges from three sources: human nature, requirements of group life, and limited alternatives (Selznick 1992:97-98).

The idea of morality depends on some theory of the good (Selznick 1992:98). For example, Selznick (1992:33) proposes a "certain kind of well being" that involves "the enhancement of fellowship" as the general criteria of the good. Both the integrity of the individual, and the interests of others deriving from the social nature of human existence, are encompassed in this conception of the good. It is manifested through the virtues. In this fundamental sense the virtues entail what is good in the character of human beings (Selznick 1992:32-35,148-151; Smith 2010:384-433).

A similar dual emphasis on social and individual good can be observed in the moral codes of the world religions. Starting at the most abstract level, all major world religions emphasize "the moral ideal of generous goodwill, love, compassion epitomized in the Golden Rule"(Hick 1989:316; see also Catoir 1992; Hunt, Crotty, and Crotty 1991). This doing good to others is accompanied in major religious traditions by the norm of effort toward personal transformation toward greater goodness (Hick 1989:36-55). The virtues can be regarded as enumerating a comprehensive scheme of this positive form of the Golden Rule (Jeffries 1999). The virtues also express and enumerate classical philosophical conceptions of morality (Levine 1995:105-120).

Research by Peterson and Seligman (2004:3-52) provides evidence of moral universals in beliefs about the identity of human strengths and virtues. A historical and cross-cultural literature search in the realms of philosophy, religion, politics, and education was conducted. The focus was to look for uniformities regarding notions of an exemplary life or person. Traditions of three areas were examined: China, including Confucian and Taoist virtues; South Asia, including Buddhist and Hindu virtues; and the West, including Athenian, Judeo-Christian, and Islamic virtues.

On the basis of this survey of influential religious and philosophical traditions, six "core virtues" that are universally valued by moral philosophers and thinkers in different historical periods and cultures are identified: courage, justice, humanity, temperance, transcendence, and wisdom (Peterson and Seligman 2004:33-52). Though there are some differences in terminology, these virtues are basically similar to the virtues of Aquinas presented in this article (Peterson and Seligman 2004:47-48).

Normative culture, individual morality, and the virtues. The normative culture of a group defines the appropriate modes of conduct for its members. It specifies rights and duties, and the relations of group members to each other, in a variety of situations. It also specifies relations toward those outside the group. Two types of norms are most important, law-norms and moral norms. The former are considered obligatory, the latter are urged or recommended, but not required. For the individual, group norms are the primary guide to conduct. They can, and often do, become convictions that provide normative and emotional motivation. Particular norms may vary, being

obligatory in some groups, or to some individuals, and recommended in other cases (Sorokin 1947:70-85).

The virtues can serve to specify the content of the good, and of obligation, and thus of morality (Jeffries 1999). In fact, there is a long history of this usage, both with respect to cultural moral codes and individual morality (MacIntyre 1984; Peterson and Seligman 2004). In most instances, the virtues have been regarded as moral norms, and thus recommended but not required. In others, however, one or more of the virtues have been considered obligatory.

The study of morality is far more comprehensive than that of the virtues. Other moral codes of the good have been important in the traditions of philosophy and of the world religions. In some instances, behavior that directly contradicts traditional conceptions of the good, such as the virtues, has been defined as desirable and good (Alexander 2001:170-172). In other instances the virtues have been embedded in more basic codes and assumptions that severely limit their application or contradict their basic meaning (Ferrara 2001). All of these variations are basic topics in the study of morality. The universe of moral codes needs to be described, its content needs to be categorized, and the causes and effects of different moralities need to be investigated. The study of the traditional virtues is an important part of this broader framework.

CONCLUSION

The concept of virtue has potentially great importance for sociology for a number of reasons. First, the virtues are a basic potential of all human beings. In this sense they are a universal attribute of personality, though actualization can vary over a wide range in the degree and configuration of its development (Krebs and Van Hesteren 1992; Sorokin 2002). Second, the virtues entail a multidimensional manner of relating to others, as enumerated in a general sense in the primary virtues. They are thus inherently involved in a considerable amount of the basic process of social interaction as it takes place through space and time and in different social situations. Third, the broad range of behaviors included in the virtues is potentially relevant to interaction in many different kinds of groups, ranging from families, to formal organizations, to global society. Fourth, the degree and configuration of the virtues manifested in interaction can be regarded as both cause and effect of some of the characteristics of groups and institutions. Fifth, the virtues can be linked to historical and worldwide traditions of the good, providing

additional relevance to both policy and public sociologies based on knowledge and understanding of the virtues.

The study of the virtues can be placed in a broader approach to sociological research and theoretical development in which the virtues serve as a normative standard of good. In his description and analysis of the "Hellenic Tradition" Donald Levine (1995:120) maintains there is something "deeply attractive in Aristotle's vision of the good society and the kind of social science needed to promote it." This vision rests on the assumption that human nature is goal-directed toward perfection, which is reached through acquiring the habits of virtue. This is accomplished through the mechanism of human choice, directed by the use of reason, and by social environments that encourage the development of the virtues. The envisioned social sciences would study the general properties of human action, and those specific to various domains. In these different investigative contexts the "object would be one and the same: to arrive at prescriptive suggestions for ways to socialize . . . into optimal moral habits and reflective competences" (Levine 1995:120). The social sciences would also be focused on how to structure the relations between the parts of society to "achieve survival, justice, and the optimal achievement of its purposes"(Levine 1995:120).

A recent work by Christian Smith (2010:384-433) also examines the virtues as subject and as normative standard of evaluation. A normative understanding of both individuals and society can be formed in reference to the virtues. The good for human persons is to flourish by "achieving the essential nature of their true human personhood as fully as possible" (Smith 2010:400). The dispositions and habits that exemplify the good in human nature are the virtues (Smith 2010:402). Concern for the flourishing of others and "selflessness" are an integral part of the morality of the virtues (Smith 2010:406-408). The social good of societies is to "facilitate and foster through its institutions and structures" this good of human nature (Smith 2010:386). Societies that do this can be considered as good, those that do not as bad.

In summary, the idea of virtue can make an important contribution to sociological analysis. It can be incorporated into sociological traditions both as subject of study, and as normative standard of the good. As a subject of study, the virtues can be used as an enumeration of the components of benevolent love, in which the object is the welfare of the other. Viewed as a moral code, the study of the virtues parallels the Durkheimian tradition of the components of

morality, and includes philosophical and religious traditions that can be regarded as universal. As a normative standard for sociological analysis, the virtues exemplify centuries of worldwide traditions regarding the greater perfection and good of human nature and of individuals. The concept of virtue can thus contribute to the moral purpose of the practice of sociology.

The principal theme of this article is a consideration of the nature and potentials of a sociology of the good. The study of the virtues is only one focus, centered primarily at the level of individual personality, within this more inclusive, diverse, and comprehensive perspective. The full scope of the sociology of the good includes the study of phenomena at the micro, meso, and macro levels. The study of the good transcends particular theoretical and research traditions. It also transcends particular conceptions of the good. Variations in underlying theoretical traditions, and in the identification of the good at different levels of analysis, are illustrated by the previously considered systems of sociology of Pitirim A. Sorokin and of Erik Olin Wright.

A systematic consideration of the nature and variable forms of the good, their locations in the sociological universe, and their causes and effects would add greatly to the theoretical and research scope of sociology as a science. It would supplement the analysis of problems with the analysis of the positive, desirable, and good. This study of the good would produce knowledge and understandings directly relevant to the betterment of the general society. This article can be viewed as an invitation to further explore the characteristics, functions, and potential contributions of a comprehensive and developed sociological study of the good.

ACKNOWLEDGEMENTS

Thanks are due to Wendell Bell, Cecelia Jeffries, and Matthew Lee for their comments on an earlier draft of this article.

REFERENCES

- Alexander, Jeffrey C. 2001. "Toward a Sociology of Evil: Getting Beyond Modernist Common Sense about the Alternative to 'the Good.'" Pp.152-172 in Rethinking Evil, edited by Maria Pia Lara. Berkeley: University of California Press.
- 2006. The Civil Sphere. New York: Oxford.
- Aquinas, Thomas. 1981. Summa Theologica. Volume

- 1-5. Westminster, Maryland: Christian Classics.
- 1993. Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books,
- Aristotle. 1941. The Basic Works of Aristotle. New York: Random House.
- Bahr, Howard M. and Kathleen S. Bahr. 2001. "Families and Self-Sacrifice: Alternative Models and Meanings for Family Theory." Social Forces 79(4):1231-1258.
- Bell, Wendell. 1997. Foundations of Future Studies. Volume 2. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- 2009. "Public Sociology and the Future: The Possible, the Probable, and the Preferable." Pp. 89-105 in Handbook of Public Sociology, edited by Vincent Jeffries. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Blau, Judith and Alberto Moncada. 2005. Human Rights. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Brewer, W. F. and G. V. Nakamura. 1984. "The Nature and Functions of Schemas." Pp. 119-160 in Handbook of Social Cognition, edited by R. S. Wyer and T. K. Srull. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Burawoy, Michael. 2005. "For Public Sociology." American Sociological Review 70:4-28.
- Catoir, John T. 1992. World Religions. New York: Alba House.
- Durkheim, Emile. 1953. Sociology and Philosophy. Glencoe, Illinois: Free Press.
- 1961. Moral Education. New York: Free Press.
- Ferrera, Alessandro. 2001. "The Evil That Men Do: A Meditation on Radical Evil from a Postmetaphysical Point of View." Pp. 173-188 in Rethinking Evil, edited by Maria Pia Lara. Berkeley: University of California Press.
- Hick, John. 1989. An Interpretation of Religion. New Haven: Yale University Press.
- Howard-Hassmann, Rhoda E. 2009. "Public Sociology and Universal

- Human Rights." Pp. 357-373 in Handbook of Public Sociology, edited by Vincent Jeffries. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hunt, Arnold B., Marie E. Crotty and Robert B. Crotty.
1991. Ethics of the World Religions. San Diego, California: Greenhaven Press.
- Jeffries, Vincent. 1993. "Virtue and Attraction: Validation of a Measure of Love." Journal of Social and Personal Relationships 10:99-112.
- 1998. "Virtue and the Altruistic Personality." Sociological Perspectives 41(1):151-166.
- 1999. "The Integral Paradigm: The Truth of Faith and the Social Sciences." The American Sociologist 29(3):36-55.
- 2000. "Virtue and Marital Conflict: A Theoretical Formulation and Research Agenda" Sociological Perspectives 43(2):231-246.
- 2002. "The Structure and Dynamics of Love: Towards a Theory of Marital Quality and Stability." Humboldt Journal of Social Relations 27:42-72.
- 2005. "Pitirim A. Sorokin's Integralism and Public Sociology." The American Sociologist 36(3-4):66-87.
- Kohlberg, Lawrence. 1981. The Philosophy of Moral Development. San Francisco: Harper and Row.
- Krebs, Dennis L. and Frank Van Hesteren. 1992. "The Development of Altruistic Personality." Pp. 142-169 in Embracing the Other, edited by Pearl M. Oliner, Samuel P. Oliner, Lawrence Baron, Lawrence A. Blum, Dennis L. Krebs, and M. Zuzanna Smolenska. New York: New York University Press.
- Levine, Donald N. 1995. Visions of the Sociological Tradition. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. After Virtue. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Oliner, Samuel P. 2009. "Altruism, Apology, Forgiveness, and

- Reconciliation as Public Sociology." Pp. 375-390 in Handbook of Public Sociology, edited by Vincent Jeffries. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Parsons, Talcott. 1961. "An Outline of the Social System." Pp. 30-79 in Theories of Society, Volume 1, edited by Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegele, and Jesse R. Pitts. New York: Free Press.
- 1968. The Structure of Social Action, New York: Free Press.
- Parsons, Talcott and Edward A. Shils. Editors. 1951. Toward A General Theory of Action. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Peterson, Christopher and Martin E. P. Seligman. 2004. Character Strengths and Virtues. American Psychological Association: Oxford University Press.
- Pieper, Josef. 1966. The Four Cardinal Virtues. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Post, Stephen G. 2003. Unlimited Love. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Rubin, Zick. 1973. Liking and Loving. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Science of Generosity. 2011. <http://www.generosityresearch.nd.edu>
- Selznick, Philip. 1992. The Moral Commonwealth. Berkeley: University of California.
- Seligman, Martin E. P. 2005. "Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy." Pp. 3-9 in Handbook of Positive Psychology, edited by C. R. Snyder and Shane J. Lopez. New York: Oxford.
- Singer, Irving. 1984. The Nature of Love: Plato to Luther. Volume 1. Chicago: University of Chicago Press.
- 1987. The Nature of Love: The Modern World. Volume 3. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Christain. 2010. What Is a Person? Chicago: University of Chicago Press.

- Snyder, C. R. and Shane J. Lopez. 2005. Handbook of Positive Psychology. New York: Oxford.
- Sorokin, Pitirim A. The Crisis of Our Age. 1941. New York: E. P. Dutton.
- 1947. Society, Culture, and Personality. New York: Harper & Brothers.
- 1948. The Reconstruction of Humanity. Boston: Beacon Press.
- 1957. "Integralism is My Philosophy." Pp. 179-189 in This is My Philosophy, edited by Whit Burnrtt. New York: Harper and Brothers.
- 1965. "Sociology of Yesterday, Today, and Tomorrow." American Sociological Review 30:833-843.
- 1966. Sociological Theories of Today. New York: Harper & Row.
- 1998. "The Conditions and Prospects for a World Without War." Pp. Pp. 279-291 in On the Practice of Sociology, edited by Barry V. Johnston. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2002. The Ways and Power of Love. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Sorokin, Pitirim A. and Walter Lunden. 1959. Power and Morality. Boston: Extending Horizons.
- Tiryakian, Edward A. 2009. "Global Altruism: Some Considerations." Pp. 409-427 in Handbook of Public Sociology, edited by Vincent Jeffries. Lanham, Maryland.
- Wallwork, Ernest. 1972. Durkheim: Morality and Milieu. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wright, Erik Olin. 2010. Envisioning Real Utopias. New York: Verso.

П. А. СОРОКИН

**РОЛИ СХОДСТВА И НЕСХОДСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ И
АНТАГОНИЗМЕ**

**(ГЛАВА 7 КНИГИ «ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ: ИХ
СТРУКТУРА И ДИНАМИКА. СИСТЕМА ОБЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ»)**

Перевод¹.

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 a. bros, 1947. – Ch. 7. – P. 132–144.

I. 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 «счастливым, 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

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 11-06-00347а).

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, основанные 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.

II. 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 естественнонаучные, 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 является 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

¹ Aristotle. *The Nicomachean ethics* / Tr. by Racknar. – N.Y., 1926. – Book VIII, 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., 2. – *Прим. пер.*.)

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.

III. 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 несходства, 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 сравнивало 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?

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 неизвестной. Более того, даже во вроде бы гомогамных браках остается неизвестно, вызвана ли кажущаяся моногамия этим мистическим притяжением или просто фактом ограниченной сферы

¹ См. обзоры таких исследований: Burgess E., Wallin P. Homogamy in social characteristics // *American j. of sociology.* – Chicago, 1943. – Vol. 49, N 1. – P. 109–124; Anderson C.A. Our present knowledge of assortative mating // *Rural sociology.* – Bellingham, 1938. – Vol. 3. – P. 296–302; Jones H.E. Homogamy in intellectual abilities // *American j. of sociology.* – Chicago, 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.

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, женившихся 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 5000 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 9 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 5 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

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, 1943. – Vol. 48, N 5. – P. 580–584.

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 из исследований в этой особой области не дало нам такого результата.

Объективный фактор неравных возможностей вхождения в контакт и взаимодействия во многом объясняет преобладание браков 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.

¹ Nelson L. Intermarriage among nationality groups // American j. of sociology. – Chicago, 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, 1936. – Vol. 42, N 3. – P. 376.

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

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 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 г.), 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

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

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

³ Ibid. – P. 19.

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 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 сходства.

(4) Еще один набор противоречивых данных представлен широко распространенными феноменами экзогамии, сопровождаемыми запретом на браки между близкими кровными родственниками. Если бы сходство и тяга подобного к подобному были решающим фактором выбора брачного партнера и сплоченного и счастливого брака, то такие нравы, полностью противоречащие принципу сходства, 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 сходства 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 сходстве, 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 сходства и гомогамии как специфического притяжения подобного к подобному является недоказанной и в высокой степени спорной.

Отказ от теории гомогамии и сходства 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 сторонниками гомогамии в

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

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.

IV. 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. – 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 friendships 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. – P. 472–477; Williams P.E. A study of

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, проистекающих 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–Котрелла 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 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 схождения 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 схождения и различия и какое их сочетание

adolescent friendship // *Pedagogical seminary*. – Wash., 1923. – Vol. 30. – 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. 48ff; Terman L.M. Op. cit. – P. 26ff.

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 действительны, а какие нейтральны и не оказывают никакого влияния. Только влиятельные черты и их действительные 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 большую 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,

¹ О доминирующем отношении к расовому сходству–различию у русских см.: Sorokin P.A. *Russia and the United States*. – N.Y.: Dutton, 1944. – P. 31ff. 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: Yale univ. press, 1937. – Ch. 1, *passim*.

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 действительна 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.*

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, считающиеся взаимодействующими сторонами неважными, малоценными или вообще не имеющими ценности, нейтральны и недейственны, 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 А 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 несущественен 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 сходства и несходства играет в разных профессиональных группах, исследованных Терманом. В других исследованиях обнаруживается исключительно важная роль религиозного сходства 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%).

¹ См.: Burgess E., Wallin P. Op. cit. – P. 124; Burgess E., Cottrell L. Op. cit. – P. 50–51; Terman L.M. Op. cit. – P. 96ff, 230ff.

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)¹.

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 действительное влияние. А для тех сторон, в системе ценностей которых оно незначимо, оно становится нейтральным и недействительным.

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

¹ 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.

коэффициенты 0.32 и 0.17, в исследованиях Горинга¹ – 0.01 и 0.16, в исследовании Элдертона – 0.30; 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» (третье место в ранговом порядке различных черт), то коста-риканские студенты ценили его гораздо ниже (13 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% юношей². 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.

V. 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 сторонами как схожие или несхожие, определяется не только и не столько объективными биосоциальными характеристиками

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).

² См. цитированные выше работы МакКормика и Макрори, Бизанца и Бейбера.

*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, биофизических 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

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.

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. Оно рождает солидарность, (а) 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. (б) 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.

(в) 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. (а) 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.

(б) 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.

(в) 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 сталкиваются 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 межличудидуальных 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, которые 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.

VI. 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 выше². Поскольку общества с общественным разделением труда не координируют различия своих членов посредством общего фонда основных ценностей и норм, то такое несходство неизменно порождало антагонизм вместо солидарности. Самому Дюркгейму пришлось признать это в своих поздних работах.

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

² См. обоснование этого и некоторые критические суждения в книге: Gurvitch G. *Essais de sociologie*. – P.: Sirey, 1938. – P. 68ff.

(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.

(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 прилегающими 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

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. 593ff. Эта критика в равной мере относится и к переформулировке Дюркгеймом его раннего обобщения в: Durkheim E. *Deux lois de l'évolution pénale // L'année sociologique*. – P., 1899–1900. – Vol. 4. – P. 65ff.

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 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

РЕФЕРАТЫ

ЮЛ С. СОЛИДАРНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОЕ СПЛОЧЕНИЕ В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА: К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОМ ПРИЗНАНИИ, СПРАВЕДЛИВОСТИ И КОНТЕКСТУАЛЬНОМ СУЖДЕНИИ¹

JUUL S. Solidarity and social cohesion in late modernity: a question of recognition, justice and judgement in situation// Europ. Journ. of social theory. – 2010. - Vol.13. N 2. – P.253-269.

Сёрен Юл (Университет Роскильде, Дания) обращается к анализу понятия «не допускающей исключений солидарности» (non-excluding solidarity) применительно к эпохе позднего модерна, характеризующейся высоким уровнем индивидуализации и культурной дифференциации общества. По мнению автора, социокультурные обстоятельства позднего модерна требуют новой формы солидарности, способной к генерированию социального сплочения перед лицом растущего ценностного и этнического плюрализма. Обновленное представление о солидарности должно положить конец противостоянию двух основных типов концептуального осмысления социальной справедливости в современной социологии и социальной философии – деонтологического, постулирующего справедливость в качестве высшей (абсолютной, универсальной) моральной ценности, и коммунитаристского, настаивающего на укорененности любой моральной философии в конкретных представлениях членов того или иного сообщества о том, что значит жить правильно. «Главный тезис настоящей статьи, — пишет автор, — состоит в том, что сегодня мы нуждаемся в теории, более конкретной, чем деонтологическая концепция справедливости, и вместе с тем более абстрактной, нежели коммунитаристские перспективы благой жизни» (с.254). Отправным пунктом для решения поставленной задачи датский социолог избирает концепцию социального признания Ансельма Хоннета. На базе критического сопоставления существующих сегодня вариантов теории признания и альтернативной им либерально-деонтологической позиции автор выдвигает ряд аргументов в защиту солидарности как «термина, покрывающего собой признание и справедливость» (там же).

Анализ специфики социальной солидарности, принадлежащей позднему модерну, предполагает реконструкцию ее исторических форм. Вслед за американкой Дж. Дин², Юл различает три эволюционных типа солидарности: аффективный, конвенциональный и

¹ Реферат подготовлен 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 11-06-00347а).

² См.: J. Dean. Solidarity of strangers. - Berkeley: Univ. of California press, 1996.

рефлексивный. По мнению Дин, «современное общество неуклонно движется в сторону последней формы солидарности, постепенно оставляя в прошлом две первые» (Цит. по: с. 255). В соответствии с предложенной классификацией, *аффективная* солидарность возникает в контексте тесных – семейных, родственных, соседских – отношений; в этих случаях моральная ответственность ограничивается кругом конкретных других, с которыми индивид вступает в эмоционально окрашенный контакт. Иными словами, поясняет мысль Дин С. Юл, аффективная солидарность – это совокупность чувств, которые не могут получить абстрактной формы выражения. «Поскольку социальные связи, объединяющие индивидов, в конкретное “мы“, имеют сугубо эмоциональное содержание, данный тип солидарности не распространяется на “чужаков”, в отношении которых мы не испытываем сильных чувств» (с.255). Таким образом, аффективная форма солидарности носит непосредственный и исключительно личностный характер.

Конвенциональная солидарность базируется на близости интересов, произрастая на почве общих традиций и ценностей, которые сплачивают группу либо сообщество; ее фундаментом нередко служат совместная борьба и общность устремлений. Этот тип солидарности находит выражение в общезначимых целях и тождественных убеждениях, объединяющих индивидов в качестве членов группы. В то же время конвенциональная солидарность группы налагает ограничения на свободу самовыражения своих членов: принадлежать к группе — значит подчиняться ее внутренним нормам и правилам. Таким образом, конвенциональная солидарность – это внутренняя взаимная моральная ответственность членов относительно сплоченной группы, которая объединяет «наших» и отвергает «тех, кто снаружи».

Рефлексивную форму солидарности Дж. Дин определяет как взаимное ожидание моральной ответственности применительно к самому контексту социальных отношений. Этот тип солидарности, развивающийся в условиях глобализации и нарастания этнического и культурного плюрализма в обществах позднего модерна, преодолевает ограниченность двух предшествующих форм общественного сплочения. По словам Дин, он является «универсальным идеалом единения людей вообще: “мы” здесь тождественно понятию “все мы“ — в том смысле, что солидарность означает целостность идеального коммуникативного сообщества. Это предполагает признание нашей взаимной зависимости и общей уязвимости, констатацию нашей связанности друг с другом. В период нарастания процессов глобализации, (им)миграции и индивидуализации у нас есть и возможность, и потребность видеть отличие других как один из аспектов и факторов развития объединяющего нас сообщества» (Цит. по: с. 255).

С. Юл разделяет сомнения своей американской коллеги в том, что традиционная солидарность может сохранять свою эффективность в качестве механизма общественного единения в современную эпоху. Очевидно, что сегодня назрела необходимость в «инклюзивной трактовке солидарности, которая не исключала бы и тех, кто отличен от большинства» (там же). Однако, автор статьи категорически не согласен с итоговым заключением Дин, постулирующим рефлексивную солидарность в качестве универсального нормативного идеала. Более того, сам процесс конституирования солидарности позднего модерна в том виде, в каком его рисует Дин, представляется датскому исследователю весьма проблематичным или, по крайней мере, «туманным». Дж. Дин, следуя Ю. Хабермасу, считает, что потенциал сплочения, базирующегося на взаимной ответственности в контексте социальных отношений, заключен в коммуникативной практике социальных сообществ. Однако возникает вопрос, в какой мере абстрактный идеал коммуникативного сообщества может служить руководством в решении конкретных моральных проблем, сталкивающих общественные, групповые и индивидуальные интересы? Следует ли всегда и везде отдавать безоговорочное предпочтение моральному нормативу абстрактного сообщества в ущерб групповым интересам и ограниченным формам солидарности здесь и сейчас? По мнению Юла, идеал рефлексивной солидарности «отдает на откуп индивидуальному суждению решение вопроса о том, когда и с кем следует искать общий смысл и моральный принцип взаимодействия» (с.256). Тем самым индивид постмодерна освобождается от оков конвенциональной солидарности, но одновременно лишается каких бы то ни было моральных ориентиров, кроме расплывчатого идеала коммуникативного сплочения. С этой точки зрения, деонтологическую концепцию Дин следует квалифицировать как «попытку смягчить саму идею солидарности и сделать последнюю предметом индивидуального выбора», замечает Юл (там же).

Если приверженцы либеральной деонтологии отстаивают принцип коммуникативного генезиса солидарности как укорененной в дискурсивной практике и сфокусированной на индивиде, то их оппоненты-коммунитаристы выступают за восстановление морального авторитета сообщества в эпоху индивидуализации социальной жизни. Именно в этом они усматривают главную задачу своего интеллектуального движения, утверждая, что «моральная ответственность укоренена в сообществе... и именно сообщество как эхо моральных голосов сограждан определяет и предписывает нормативные стандарты моральных ожиданий»¹. По мнению автора статьи,

¹ Etzioni A. The spirit of community: the reinvention of American society. Carmichad: Touchstone books, 1994. - P.267.

недостаток коммунитаристских концепций связан с отсутствием в них каких-либо оснований для критики самого сообщества как генератора ценностей и высшего морального арбитра. Опосредующим звеном между крайностями либеральной деонтологии и социально-философского коммунитаризма он считает концепцию социального признания А. Хоннета¹.

Являясь учеником Хабермаса, Хоннет расходится с ним в вопросе о природе нормативной теории. С его точки зрения, люди воспринимают моральные проблемы не как посягательство на абстрактные коммуникативные идеалы, а как дефицит своего признания в качестве самодостаточных и успешных социальных акторов, в полной мере осязаемый в конкретных жизненных ситуациях. Социальное признание выступает для Хоннета элементарной предпосылкой и необходимым условием формирования эффективной социальной идентичности индивида и, соответственно, его способности к самореализации, социальному участию и общественной интеграции. В рамках его теории, замечает Юл, «солидарность предстает как аспект организационной структуры общества, предоставляющей каждому индивиду равные шансы на полноценное социальное признание» (с.256). При этом нормативный идеал признания не является чисто теоретической конструкцией, он подлежит постоянному тестированию в повседневной социальной практике членов общества – прежде всего тех, кто этим признанием обделен или борется за свое право на такое признание в тех или иных сферах общественной жизни. Понятие признания, по Хоннету, дает ключ к пониманию моральных мотивов, руководящих социальными устремлениями людей; оно также служит основанием для дифференциации разных форм социальной организации в зависимости от степени их соответствия усилиям самореализации и требованиям социальной справедливости.

Представляя теорию А. Хоннета, С. Юл подчеркивает, что она опирается на солидный интеллектуальный фундамент, включая диалектику индивидуального и социального в работах раннего Гегеля, эмпирическую социальную психологию Дж. Г. Мида и психоаналитические исследования Д. Уинникота. Наполняя эмпирическим содержанием философские построения Гегеля, Хоннет различает три сферы и три формы признания, детерминирующие разные способы социальной интеграции и самореализации индивида: любовь, право, солидарность. Признание в форме *любви* выступает условием формирования позитивного отношения к самому себе благодаря устойчивым и определенным аффективным связям. Его следствием становится уверенность в собственных силах и ощущение личностной ценности, что позволяет индивиду совершать

¹ См.: Honneth A. The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts. Cambridge: Polity press, 1996.

поступки, вступать в коммуникацию и участвовать в непосредственных сообществах. *Правовое* признание означает квалификацию индивида в качестве равноправного (равного с другими) члена сообщества и служит предпосылкой самоуважения. Обращение с индивидом в терминах равенства всех перед законом обуславливает его соучастие в социальной жизни. *Солидарность*, или общественное признание – это предпосылка развития у индивида адекватной самооценки, чувства собственного достоинства и своей значимости как члена сообщества. Если правовое признание постулирует равенство перед законом всех граждан, независимо от их моральных принципов, то солидарность означает социальное признание ценности конкретного морального субъекта как носителя специфических нравственных убеждений.

Три сферы признания сопряжены с соответствующими областями и формами его дефицита, угрожающего личной идентичности индивида, его самореализации и полноценному равноправному участию в общественной жизни (в терминах Хоннета это выглядит как посягательство на телесность, права и формы жизни). Таким образом, резюмирует идеи Хоннета С. Юл, признание следует считать «неотъемлемым правом человека», поэтому «не допускающее исключений понятие солидарности» в первую очередь касается признания. «Мы все находимся под бременем *морального обязательства* (курсив С. Юла) признавать любого, кто встретится на нашем пути, даже если это будет чужак, не разделяющий наших представлений о благой жизни» (с.258).

Этика признания А. Хоннета представляется автору статьи более содержательной, нежели идеал рефлексивной солидарности Дж. Дин. В качестве нравственного ориентира, способствующего социальной интеграции в условиях плюрализма, Хоннет предлагает образ абстрактного этического горизонта. Абстрактность в данном случае подразумевает максимальную открытость, способность охватить самые разные культурные и нравственные ценности, составляющие полифонию сообществ позднего модерна. Открытый этический горизонт конкретизирует и одновременно усложняет задачу социального признания, считает Хоннет. Солидарность становится не просто вопросом пассивной толерантности, но задачей эмоционального участия в этико-культурном партикуляризме «другого», готовности признать самоё отличие «другого» в качестве условия реализации целей всего сообщества.

Недостатком теории Хоннета Юл считает «размытость суждений о фундаментальных предпосылках благой жизни», где будет реализован идеал социального признания (с.261). Автор статьи согласен с критиками Хоннета, в частности, с Н.

Фрейзер¹, в том, что модель социального признания оставляет за скобками понятие социальной справедливости, которое является оборотной стороной солидарности. «Нормативное представление о солидарности нового формата, — пишет Юл, — подразумевает осмысление этого феномена в терминах справедливого распределения шансов на признание» (с.262). Полемизируя с Хоннетом, Фрейзер отдает пальму первенства нормам социальной справедливости, отодвигая задачу самореализации на второй план. «Рассуждения Хоннета об универсальных предпосылках индивидуальной самореализации, — утверждает Фрейзер, — завершаются некорректным выводом о том, что все без исключения притязания на общественное признание должны удовлетворяться безоговорочно» (Цит. по: с. 261). В этой связи она предлагает заменить нормативное требование признания принципом «паритета участия», гарантирующим всем членам сообщества равные права в контексте социальной интеракции и «дебатов, касающихся признания». Справедливость в трактовке Н. Фрейзер имеет два измерения: первое связано с «перераспределением», обусловленным материальным неравенством; второе касается восполнения дефицита культурного признания, описанного Хоннетом. Не вдаваясь в детальный анализ аргументов Фрейзер, Юл обращает внимание на то, что нормативная теория солидарности в любом случае требует более конкретной, чем у Хоннета, классификации «притязаний на признание», причем такой, которая отвечала бы принципу социальной справедливости.

Существенным дополнением к теории А. Хоннета Юл считает идеи Р. Форста², полагая, что «им, возможно, суждено стать ядром обновленной концепции солидарности» (с. 264). Р. Форст согласен с Н. Фрейзер в том, в теории Хоннета слишком мало внимания уделяется принципам социальной правомерности и процедурам восстановления социальной справедливости. Отправным пунктом его собственных рассуждений выступает дифференциация нормативных контекстов социальной жизни, в которых член сообщества предстает как этический индивид; субъект права; политический субъект или гражданин; моральная личность. «Связь блага и справедливости осуществляется здесь как сопряжение нескольких видов признания — этической идентичности, индивидуального права, демократических процедур и моральных принципов» - замечает Юл (с. 262).

а) *Этические* нормы, по Форсту, конституируют личностную идентичность индивида, задавая нормы надлежащего отношения к себе и к другим в пределах непосредственного этического сообщества. Они создают образ «моего мира», который одновременно

¹ См.: Fraser N., Honneth A. Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange. L.: Verso, 2003.

² См.: Forst R. Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism. — Berkeley: Univ.of California press, 2002.

является миром «значимых для меня других». Эти нормы и связанные с ними ценности не универсальны и не могут быть навязаны участником других сообществ, которые вправе иметь собственное представление о благой жизни.

б) *Правовые* нормы объединяют членов легального сообщества и функционируют в качестве внешнего регулятора и ограничителя свободы и самореализации, включая способы самовыражения. Они базируются на взаимном уважении граждан, придерживающихся разных этических убеждений, и являются предпосылкой социальной кооперации в тех или иных обусловленных обстоятельствах. Поэтому правовые нормы этически нейтральны по отношению к любой наличной интерпретации благой жизни.

в) *Политические* демократические нормы выступают в виде политической солидарности, или гражданства. Они подразумевают культурную толерантность и уважение принципа этического плюрализма. Демократический этос обеспечивает всем членам политического сообщества возможность самоутверждения в любой из сфер социальной жизни – в пределах некоторых общепризнанных процедур. Не ограничивая функции индивида только правовым его статусом, гражданство подразумевает также его добровольное участие в избранном историко-политическом проекте. Таким образом, подчеркивает Юл, гражданство у Форста – это «сообщество взаимной ответственности этически различных индивидов, признающих друг друга в качестве равных субъектов права и соучастников единого социального проекта» (с. 263). Опираясь на идею делиберативной демократии Хабермаса, Форст подчеркивает, что гражданская солидарность включает толерантность и уважение этико-культурного плюрализма; правовое равенство (равноправие); признание за всеми права голоса в публичных дискурсах; инклюзивность участия в общественной жизни вне зависимости от этических, социальных либо политических характеристик субъектов.

г) *Моральные* нормы вступают в действие тогда, когда прочие нормативные регуляторы неэффективны. Они не заменяют собой прочих норм, но состязаются с ними в случае, если этические, правовые или политические аргументы становятся уязвимыми с моральной точки зрения (например, посягают на принцип моральной автономии личности). «Моральные соображения не касаются того, что хорошо для “нас”, или правильно с точки зрения закона, или отвечает интересам общества, — подчеркивает Форст, — они предписывают нам способы обращения с другими как с братьями»¹.

Абстрактные контексты справедливости Форста – это одновременно арена социальных столкновений и конфликтов разного типа, которые хотя бы отчасти представляют собой «борьбу за признание», замечает Юл. В тех случаях, когда нормы

¹ Forst R. Op.cit. P.268.

контекстуального признания приходят в столкновение (например, этические ценности социального меньшинства противоречат нормам права или гражданства), ответ следует искать в дискурсивной практике, т.е. в обмене мнениями между всеми членами сообщества. Опираясь на дискурсивную этику Хабермаса, Форст раздвигает горизонты его представления о социальном признании, ограничивающемся классификацией «другого» как равного дискурсивного партнера, замечает автор статьи. Аналитическое разделение социальных контекстов справедливости в теории Форста демонстрирует многомерность и многоаспектность процессов признания, осуществляющегося применительно к субъектам сообществ разного типа. Дифференциация нормативных сообществ, в свою очередь, ведет к дифференциации самого понятия солидарности как выходящего далеко за рамки своей укорененности в этической общности людей. Солидарность в интерпретации Форста «основывается на способности индивида войти в мир другого и продемонстрировать терпимость и открытость в отношении тех, кто не принадлежит к числу “наших”» (с.264).

В заключение датский социолог обсуждает проблему практического применения нормативных теорий А. Хоннета и Р. Форста. Причисляя себя к адептам критической герменевтики и последователям Гадамера и Рикёра, Юл настаивает на трансформации абстрактных идеалов солидарности и справедливости в критические контекстуальные суждения, наполненные практическим смыслом. Под суждениями здесь имеется в виду не индивидуальная способность рационального осмысления мира, а «нечто, отражающее культурные коды современности... наподобие габитуса Бурдьё». При этом суждение «не фиксировано, оно представляет собой поле битвы за ценности, дефиниции и восприятие реальности» (с. 265).

Применительно к теориям Хоннета и Форста, продолжает Юл, задача состоит в том, чтобы показать, как описанные ими нормативные идеалы могут быть переведены на язык практики, т.е. привнесены в повседневную жизнь общества позднего модерна, чтобы стать аргументом контекстуальных критических суждений. Для этого следует вспомнить, что в социальной практике применение любого универсального правила опосредуется конкретными убеждениями субъектов и наличной ситуацией, будь то приговор суда (руководствующегося, помимо закона, обстоятельствами правонарушения и его прецедентами) или моральный приговор (опосредованный нарративами, опирающимися на практическую мудрость). Трансформируя теоретические рассуждения Хоннета и Форста в практические контекстуальные суждения, Юл предлагает следующую кумулятивную концепцию солидарности в формате позднего модерна:

1. Описание солидарности в терминах межчеловеческих (интерсубъективных) отношений означает признание индивида, о котором идет речь, в качестве равного и достойного партнера интеракции.

2. Общество, которое может быть описано в терминах солидарности, базируется на справедливом распределении шансов своих субъектов на признание.

3. Справедливый порядок признания является предпосылкой социального сплочения и солидарности.

Е. В. Якимова

ЧЭН Ч., МА С.К. ВЗАИМОСВЯЗЬ СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ И СОЦИАЛЬНОЙ ГАРМОНИИ В ГОНКОНГЕ

CHEUNG CH., MA S.K. Coupling social solidarity and social harmony in Hong Kong// Social Indicators Research.- 2011.- Vol. 103. – P. 145-167.

В статье исследователей из Городского университета Гонконга Чау Чэн и Стивена Кан Ма на основании теории обмена ресурсами (*resource exchange theory*) анализируются различные формы социальной солидарности и их связь с социальной гармонией. Под социальной солидарностью обычно понимается социальное взаимодействие людей во имя общей цели, в то время как социальная гармония – это здоровое состояние межличностных отношений в обществе. Высокая степень социальной солидарности и социальной гармонии в обществе способствует улучшению качества жизни населения¹. Как отмечают авторы статьи, содействие социальной гармонии и согласию является официальным идеалом развития Китая².

Исследование посвящено отношениям между пятью формами социальной солидарности и социальной гармонии как в рамках всего гонконгского общества, так и на уровне индивидов. Отношения изучались с позиции влияния: (1) социальной солидарности на социальную гармонию, (2) социальной гармонии на социальную солидарность, (3) индивидуальной социальной гармонии на социальную гармонию общества, (4) социальной гармонии общества на индивидуальную социальную гармонию, (5) социального класса на социальную гармонию и социальную солидарность.

¹ Phillips D. Quality of life: Concept, policy and practice.- London: Routledge, 2006; Sturm D. Solidarity and suffering: Toward a politics of relationality.- Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

² Ho S. S. M., Chan R. S. Y. Social harmony in Hong Kong: Level, determinants and policy implications// Social Indicators Research.- 2009.- Vol. 91.- P. 37–58; Pramod C. R. The spectacle of the Beijing Olympics and the dynamics of state-society relationship in PRC// China Report.- 2008.- Vol. 44, N 2.- P. 111–137.

О необходимости поддержания в обществе социальной солидарности и гармонии говорится, преимущественно, в коммунитаристских теориях социального развития. Коммунитаризм предполагает, что люди способны добровольно вступать в социальные взаимодействия, связи, общение, чувствуя свою ответственность за общее дело¹. Коммунитарные практики не являются игрой с нулевой суммой (*zero-sum game*), поскольку несут определенную пользу вовлеченным в них людям².

Чэн и Кан Ма подчеркивают, что противоположные социальной солидарности и гармонии явления, в т.ч. аномия и отчуждение, являются для общества нежелательными и дисфункциональными, т.к. чужды человеческой природе³. Коммунитарные же тенденции, напротив, благотворно влияют на нравственное здоровье общества и обеспечение социального порядка (с. 146)⁴. О позитивном потенциале коммунитаризма говорит и гуманистическая теория, согласно которой социальная солидарность и гармония являются неотъемлемой частью человеческой природы⁵.

Интерес к социальной солидарности и гармонии актуален также в связи с ориентацией государственной политики Китая и западных стран⁶, направленной на решение проблем социально-экономического неравенства, социальной разобщенности и падения нравственности⁷. Так, по данным некоторых исследований, для

¹ Sturm D. *Solidarity and suffering: Toward a politics of relationality*.- Albany, NY: State University of New York Press, 1998; Woolcock M., Narayan D. *Social capital: Implications for development theory, research, and policy* // *World Bank Research Observer*. – 2000.- Vol. 15, N 2. - P. 225–249.

² Sturm D. *Solidarity and suffering: Toward a politics of relationality*.- Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

³ Devine F., Roberts J. M. *Alternative approaches to researching social capital: A comment on van Deth's measuring social capital*// *International Journal of Social Research Methodology*.- 2003.- Vol. 6, N 1.- P. 93–100; Stewart M. J. *Social support: Diverse theoretical perspectives*// *Social Science and Medicine*.- 1989.- Vol. 28, N 12.- P. 1275–1282; Sturm D. *Solidarity and suffering: Toward a politics of relationality*.- Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

⁴ Etzioni A. *A moderate communitarian proposal*// *Political Theory*.- 1996.- Vol. 24, N 2.- P. 155–171; Frazer E. *The problems of communitarian politics: Unity and conflict*.- Oxford, UK: Oxford University Press, 1999; Lee S.-h. *Liberal rights or/and Confucian virtues?*// *Philosophy East & West*.- 1996.- Vol. 46, N 3.- P. 367–379.

⁵ Sheldon K. M., Kasser, T. *Goals, congruence, and positive well-being: New empirical support for humanistic theories*// *Journal of Humanistic Psychology*.- 2001.- Vol. 41, N 1.- P. 30–50.

⁶ Chan J., Chan E. *Charting the state of social cohesion in Hong Kong*// *China Quarterly*.- 2006.- P. 635–658; Ho S. S. M., Chan R. S. Y. *Social harmony in Hong Kong: Level, determinants and policy implications*// *Social Indicators Research*.- 2009.- Vol. 91.- P. 37–58; Kearns A., Forrest R. *Social cohesion and multilevel urban governance*// *Urban Studies*.- 2000.- Vol. 37, N 5/6.- P. 995–1017; White D. *Social policy and solidarity, orphans of the new model of social cohesion*// *Canadian Journal of Sociology*.-2003.- Vol. 28, N 1.- P. 51–76.

⁷ Duhaime G., Searles E., Usher P. J., Myers H., Frechetti P. *Social cohesion and living conditions in the Canadian Arctic: From theory to measurement*// *Social Indicators Research*.-

малообеспеченных слоев населения характерен низкий уровень социальной гармонии и солидарности¹.

Формы социальной солидарности. Тему социальной солидарности смело можно отнести к хорошо изученным в общественных науках. Чэн и Кан Ма, ссылаясь на результаты работ современных исследователей, выделяют пять форм социальной солидарности: механическую, органическую, распределительную, диалогическую и солидарность участия (*inclusive solidarity*; см. табл.)². Как можно заметить, эта типология существенно расширяет ставший уже классическим функционалистский подход, который предполагает лишь две формы социальной солидарности – механическую и органическую (с. 147)³.

Характерная для традиционных обществ механическая солидарность основывается на сплоченности членов группы вокруг общих идей, убеждений, верований, ценностей, норм. Обществам с механической солидарностью свойственно критическое отношение к инакомыслию и разногласиям.

Таблица 1

Концептуализация понятия «социальная солидарность» (с. 147)

Компоне нт	Формы социальной солидарности				
	Механическа я	Органическая	Распределитель ная	Солидарность участия	Диалогичес кая

2004.- Vol. 66.- P. 295–317; Forrest R., Kearns A. Social cohesion, social capital and the neighborhood// Urban Studies.- 2001.- Vol. 38, N 12.- P. 2125–2143; Maloutas T., Maloutas M. P. The glass menagerie of urban governance and social cohesion: Concepts and stakes/concepts as stakes// International Journal of Urban and Regional Research.- 2004.- Vol. 28, N 2.- P. 449–465.

¹ Ho S. S. M., Chan R. S. Y. Social harmony in Hong Kong: Level, determinants and policy implications// Social Indicators Research.- 2009.- Vol. 91.- P. 37–58; Letki N. Does diversity erode social cohesion? Social capital and race in British neighbourhoods// Political Studies.- 2008.- Vol. 56.- P. 99–126.

² Calhoun C. Imagining solidarity: Cosmopolitanism, constitutional patriotism, and the public sphere// Public Culture.- 2002.- Vol. 14, N 1.- P. 147–171; Crow G. Social solidarities: Theories. Identities and social change.- Buckingham, UK: Open University Press, 2002; Duhaime G., Searles E., Usher P. J., Myers H., Frechetti P. Social cohesion and living conditions in the Canadian Arctic: From theory to measurement// Social Indicators Research.- 2004.- Vol. 66.- P. 295–317; Houtman D. The working class and the welfare state support for economic redistribution, tolerance for nonconformity and the conditionality of solidarity with the unemployed// Netherlands. Journal of Social Sciences. 2000.- Vol. 36, N 1.- P. 37–55; Sturm D. Solidarity and suffering: Toward a politics of relationality.- Albany, NY: State University of New York Press, 1998; Wilson L. Developing a model for the measurement of social inclusion and social capital in regional Australia// Social Indicators Research.- 2006.- Vol. 75.- P. 335–360.

³ Durkheim E. The division of labor in society (G. Simpson, Trans.).- Glencoe, IL: Free Press, [1893] 1933.

Объект	Идея	Работа	Ресурс	Симпатия	Идея
Действие	Соглашение	Производство	Потребление	Социальное общение (socializing)	Разговор
Теория	Функционализм	Функционализм	Материализм	Интеракционизм	Критическая
Система	Культура	Экономика	Политическое устройство общества	Сообщество	Сообщество
Политика	Образование	Торговля	Благосостояние	Гражданская	СМИ
Принцип	Консенсус	Дополнительность	Равенство	Общность	Разнообразие
Ресурс	Соглашение	Сотрудничество	Материал	Коллективное признание	Понимание

Более современная органическая форма солидарности базируется на принципе разделения труда и составляет суть капиталистического производства. Экономика, бизнес и сектор занятости – основные сферы функционирования этой формы солидарности, которая подразумевает автоматическое регулирование работы частей социального организма. Представления о механической и органической солидарности отвечают основным принципам теории функционализма.

Распределительная форма солидарности предполагает обеспечение равного доступа к социальным ресурсам. Этот тип солидарности опирается на идеи материалистической концепции, подчеркивающей примат материального производства по отношению ко всем другим сферам деятельности.

Инклюзивная солидарность, или солидарность участия, основанная на теории символического интеракционизма, предполагает участие людей в различных сообществах и гражданских инициативах¹. Такой тип солидарности содействует достижению общей идентичности граждан и помогает бороться с предрассудками и дискриминацией².

¹ Turner R. N., Hewstone M., Voci A. Reducing explicit and implicit outgroup prejudice via direct and extended contact: The mediating role of self-disclosure and intergroup anxiety// Journal of Personality and Social Psychology.- 2007.- Vol. 93, N 3.- P. 369–388.

² Esses V. M., Dovidio J. F., Armstrong, T. L. The immigration dilemma: The role of perceived group competition, ethnic prejudice, and national identity// Journal of Social Issues.- 2001.- Vol. 57, N 3.- P. 389–412; Turner R. N., Hewstone M., Voci A., Vonofakou C. A test of the extended

Что касается диалогической формы солидарности, то ее главной целью является достижение взаимопонимания через общение¹. Эта форма солидарности базируется на критической теории, в частности, теории коммуникативного действия². Данная концепция утверждает, что коммуникативное действие, направленное на достижение взаимопонимания, обеспечивает социальный порядок и прогресс. Диалогическая солидарность принципиально ориентирована не на единство, а на разнообразие мнений и установок, т.е. подразумевает признание ценности каждого мнения (с. 148)³.

Влияние социальной солидарности на социальную гармонию. Согласно теории обмена ресурсами, существует шесть видов социальных ресурсов, которыми можно обмениваться: любовь, услуги, товары, деньги, информация и статус. Авторы статьи предположили, что каждой форме солидарности свойственны «свои» ресурсы. Достижение соглашения друг с другом необходимо для механической солидарности, сотрудничество ожидается в обществах с органической солидарностью, обмен продуктами материального производства происходит в системе распределительной солидарности, солидарность участия требует коллективного признания, а диалогическая солидарность - понимания. Используя терминологию теории обмена ресурсами, можно сказать, что соглашение и понимание представляют собой информацию, сотрудничество имеет отношение к сфере услуг, материалы - это товары и деньги, а через признание, включенность в «мы-отношения» выражается чувство любви. В свете вышесказанного близким социальной солидарности становится понятие социальной гармонии, которое означает позитивные социальные отношения, основанные на чувстве терпимости и любви⁴. Таким образом, социальная гармония может быть ответом на солидарность. Авторы выдвигают гипотезу о том, что *социальная солидарность способствует социальной гармонии. В большей степени это касается солидарности участия.*

Влияние социальной гармонии на социальную солидарность. В свою очередь социальная гармония влияет на обеспечение солидарности в обществе. Например, ряд

intergroup contact hypothesis: The mediating role of intergroup activity, perceived ingroup and outgroup norms, and inclusion of the outgroup in the self// Journal of Personality and Social Psychology.- 2008.- Vol. 95, N 4.- P. 843–860.

¹ Ellis R. D., Fischer N., Sauer J. B. Foundations of civic engagement: Rethinking social and political philosophy.- Lanham, MD: University Press of America, 2006.

² Braaten J. Habermas's critical theory of society.- New York: State University of New York Press, 1991; Habermas J. The theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason (T. McCarthy, Trans.).- Cambridge: Polity Press, [1981] 1987.

³ Sturm D. Solidarity and suffering: Toward a politics of relationality.- Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

⁴ Hwang K.-k. Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations// Journal for the Theory of Social Behavior.- 2000.- Vol. 30, N 2.- P. 155–176.

исследований демонстрирует, что толерантность, общительность, дружба, социальное участие людей способствуют социальной солидарности в целом (с. 149)¹. Другим примером подобного «эффекта обмена» может стать решение о дружбе или даже о браке, которое складывается в результате позитивных социальных контактов². Отсюда логически вытекает вторая гипотеза: *социальная гармония - индивидуальная или социетальная - способствует социальной солидарности.*

Взаимодействие индивидуальной и социетальной социальной гармонии. В рамках теории обмена ресурсами также можно проанализировать взаимовлияния, происходящие между социетальными и индивидуальными практиками социальной гармонии. Авторы статьи предлагают трактовать понятие социальной гармонии как обмен между индивидами собственными «гармониями». Тем не менее, социетальная социальная гармония, возможно, не так легко восприимчива к проявлениям социальной гармонии одного человека из-за влияния множества других людей. Поэтому можно предположить, что в основном социальная гармония общества влияет на социальную гармонию отдельных людей, а не наоборот. Таким образом, третья гипотеза гласит: *социетальная социальная гармония влияет на индивидуальную социальную гармонию.*

Влияние социостатусных и демографических характеристик. Авторы статьи обращают внимание на то, что существует ряд факторов, влияющих на уровень социальной солидарности и гармонии в обществе, как то: принадлежность к определенному социальному слою, возраст, уровень образования, семейное положение, гражданство, степень религиозности³. Примечательно, что распространение таких практик может меняться со временем – идти на спад или увеличиваться (с. 150)⁴.

¹ Houtman D. The working class and the welfare state support for economic redistribution, tolerance for nonconformity and the conditionality of solidarity with the unemployed// Netherlands. Journal of Social Sciences. 2000.- Vol. 36, N 1.- P. 37–55; Letki N. Does diversity erode social cohesion? Social capital and race in British neighbourhoods// Political Studies.- 2008.- Vol. 56.- P. 99–126.

² Rosenfield M. J. A critique of exchange theory in mate selection// American Journal of Sociology.- 2005.- Vol. 110, N 5.- P. 1284–1325; SunWolf Peer groups: Expanding our study of small group communication. Los Angeles, CA: Sage, 2008.

³ Erickson B. The distribution of gendered social capital in Canada. In: Flap H., Volker B. (Eds.) Creation and returns of social capital: A new research program.- London: Routledge, 2004.- P. 27-50; Healy K., Hayne M., Hampshire A. Gender, social capital and location: Understanding the interactions// International Journal of Social Welfare.- 2007.- Vol. 16.- P. 110–118; Letki N. Does diversity erode social cohesion? Social capital and race in British neighbourhoods// Political Studies.- 2008.- Vol. 56.- P. 99–126; Shapiro A., Keyes C. L. M. Marital status and social well-being: Are the married always better off// Social Indicators Research.- 2008.- Vol. 88.- P. 329–346.

⁴ Hawdon J., Ryan J., Mobley C. An evaluation of community antiviolence programs: Implications of some preliminary findings// Research in Community Sociology.- 2000.- Vol. 10.-

Исследование в Гонконге: актуальность, методы и результаты. Чэн и Кан Ма отмечают уникальность данного исследования. С одной стороны, Гонконг схож с другими мегаполисами экономическим развитием, западной формой социально-политической системы, вовлеченностью в процессы глобализации. С другой стороны, Гонконг отличается от других мегаполисов своими культурными традициями и географическими чертами¹. Авторы статьи подчеркивают, что Гонконг имеет некоторые особенности, которые могут сдерживать проявления социальной гармонии и солидарности. Прежде всего, речь идет о неравенстве доходов, расовой однородности и чрезвычайной плотности населения².

В 2008 - 2009 гг. был проведен телефонный опрос, основанный на случайной выборке и охвативший 1093 гонконгских китайца в возрасте 18 лет и старше. Опрос проводился будними вечерами. Средний возраст респондентов составил 40,8 лет, 57,2% опрошенных женщины, 56,1% замужем/ женаты, 39,2% никогда не состояли в браке, 64% относят себя к неверующим, 74,4% являются уроженцами Гонконга. Подавляющее большинство респондентов нанятые работники (59,2%), в то же время среди них есть безработные, работающие на контрактной основе фрилансеры, работодатели и лица, совмещающие должности работодателя и наемного сотрудника. В среднем продовольственные расходы опрошенных составляют около четверти (24,4%) семейного бюджета (с. 151).

Один раздел анкеты включил суждения о практиках социальной солидарности за последние полгода. Другой раздел составили вопросы о проявлении индивидуальной и социетальной социальной гармонии в прошлом месяце. Третий раздел посвящен практикам социальной гармонии в прошлом году. Ответы ранжировались по пятибалльной шкале - от «очень мало» до «очень много» (с. 152).

Две шкалы индивидуальной социальной гармонии (в прошлом месяце и году) включили шесть показателей, из которых три признавались позитивными и три – негативными. К позитивно окрашенным индикаторам были отнесены: «Дружелюбная беседа с незнакомыми людьми», «Прощать другим промахи в общении», «Дружелюбное

P. 165–187; McPherson M., Smith-Lovin L., Brashears M. E. Social isolation in America: Changes in core discussion networks over two decades// *American Sociological Review.*- 2006.- Vol. 71, N 3.- P. 353–375.

¹ Kuan H.-c., Lau S.-k. Between liberal autocracy and democracy: Democratic legitimacy in Hong Kong// *Democratization.*- 2002.- Vol. 9, N 4.- P. 58–76.

² Green A., Preston J., Sabutes R. Education, equity and social cohesion: A distributional Approach// *Compare.*- 2003.- Vol. 33, N 4.- P. 453–470; Letki N. Does diversity erode social cohesion? Social capital and race in British neighbourhoods// *Political Studies.*- 2008.- Vol. 56.- P. 99–126; Schulenberg J. L. The social context of police discretion with young offenders: An ecological analysis// *Canadian Journal of Criminology & Criminal Justice.*- 2003.- P.127–157.

общение с людьми разного происхождения». Негативными признаками стали следующие: «Отказ в помощи незнакомцам», «Оскорбление незнакомых людей», «Быть в дисгармонии с окружающими». Коэффициенты надежности (*reliability coefficients*) двух шкал составили .618 и .595¹.

Шкалу социальной гармонии гонконгского общества в прошлом месяце и году (коэффициенты надежности = .663 и .740) также составили позитивно и негативно выраженные признаки. К первым были отнесены следующие: «Люди, помогающие друг другу», «Люди, проявляющие толерантность по отношению друг к другу», «Гармония в обществе». Отрицательными считались показатели: «Люди, ссорящиеся друг с другом», «Наличие разобщенности в обществе», «Конфликт в обществе».

Шкала механической солидарности состоит из комбинации шести позитивно («Общие взгляды с соседями», «Общие взгляды с правительством», «Общие взгляды с молодежью») и негативно выраженных показателей («Конфликты со старшим поколением в связи с несовпадением взглядов», «Конфликты, вызванные несогласием со СМИ», «Конфликты, вызванные несогласием с общественными взглядами»). Коэффициент надежности равен .597.

Также шесть пунктов составляют шкалу органической солидарности (коэффициент надежности = .632): «Сотрудничество с другими для завершения какого-либо дела», «Практическая помощь друг другу», «Взаимодополняемость в делах» (позитивные), «Конкуренция с другими людьми», «Использование практик, вызывающих контрдействия со стороны других», «Конфликты с окружающими» (негативные).

Распределительная солидарность (коэффициент надежности = .714) измерялась с помощью следующих индикаторов: «Использование общественных мест (например, парков, бассейнов) совместно с другими», «Наслаждение жизнью вместе с другими», «Иметь то же самое, что и большинство окружающих» (позитивные), «Завидовать имуществу других», «Жизнь сложнее, чем у других», «Жизнь ниже среднего уровня» (негативные).

Солидарность участия (коэффициент надежности = .664) измерялась в зависимости от отношения респондентов к следующим признакам: «Общение с людьми высокого социального статуса», «Общение с людьми разных социальных слоев», «Общение с людьми разного происхождения» (позитивные) и «Быть отвергнутым обществом», «Быть изолированным от общества» (негативные; с. 153).

¹ Напомним, что коэффициент надежности определяет меру точности, с которой проводится тестирование некоторого признака. Высокое значение данного показателя говорит о надежности шкалы (*пояснение мое.* - М.Я.).

Позитивно выраженными показателями диалогической солидарности (коэффициент надежности - .558) стали: «Общение с теми, кто выше по статусу», «Общение с теми, кто ниже по статусу», «Общение с масс-медиа». Два признака были отнесены к негативным: «Иметь взгляды, игнорируемые другими», «Наличие трудностей в общении».

Для проверки указанных выше гипотез применялся метод структурного моделирования (*structural equation modeling*). В основу анализа была положена базовая модель, в которой представлены формы социальной гармонии и социальной солидарности (эндогенные переменные) и социально-демографические характеристики в виде возраста, половой принадлежности, уровня образования, семейного положения, типа занятости и пр. (экзогенные факторы, с. 154).

В результате обнаружилось положительное влияние четырех - участия, органической, распределительной и диалогической - из пяти форм социальной солидарности (в течение последних 6 мес.) на состояние индивидуальной социальной гармонии в прошлом месяце, что подтверждает первую гипотезу. Из всех указанных форм социальной солидарности наиболее сильным оказалось влияние солидарности участия, что также совпадает с первой гипотезой.

Социальная гармония общества в значительной степени определяет индивидуальную социальную гармонию. И, напротив, индивидуальная гармония не имеет значимого влияния на проявление социальной гармонии общества. Это подтверждает третью гипотезу (с. 156). Влияние же возраста, пола, уровня образования и др. экзогенных факторов на проявление индивидуальной и социетальной социальной гармонии в целом невелико.

Все пять форм социальной солидарности, демонстрируемые в последние полгода, оказались зависимыми от прошлогодних практик индивидуальной социальной гармонии. Более того, социальная гармония общества (за прошлый год) повлияла на четыре из пяти форм социальной солидарности, это влияние не коснулось лишь распределительной формы солидарности. Таким образом, вторая гипотеза также получила подтверждение. Из социостатусных и демографических показателей наиболее заметно воздействие образования, влияющего на солидарность участия, а также на распределительную и диалогическую формы солидарности (с. 158).

Выводы. Подтверждение всех гипотез говорит о приемлемости теории обмена ресурсами для изучения социальной гармонии и солидарности. Согласно этой концепции, социальная гармония и солидарность «обмениваются» друг с другом ресурсами в соответствии с принципами взаимности и справедливости. Подобные ресурсы обычно

выражаются в форме социальной поддержки, коллективного признания и симпатии. Так, ответом на проявленную «солидарность», как правило, бывает «гармоничное» поведение. В свою очередь, распространение социальной гармонии в обществе, скорее всего, повлечет за собой адекватные ответные практики, а участники подобного обмена вступят в «круговую поруку добра» (*virtuous circle*). Также исследование показало, что с гармонией в обществе наиболее связана солидарность участия, тогда как механическая солидарность не способствует распространению социальной гармонии и неуместна в современном индустриальном, индивидуализированном и секулярном мире (с. 160).

Авторы отмечают, что проведенное исследование является поисковым, дает сведения о возможных причинно-следственных связях между изучаемыми явлениями и не претендует на широкомасштабные выводы. К тому же на результаты мог повлиять «культурный контекст» исследования, ограниченного выборкой уроженцев Гонконга. По мнению авторов, представляются важными дальнейшие исследования, призванные проверить релевантность теории обмена ресурсами для объяснения связи социальной гармонии и солидарности.

М.А. Ядова