

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

## ПОНЯТИЕ «АЛЬТРУИЗМ» В СОЦИОЛОГИИ: ОТ КЛАССИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ К ПРАКТИЧЕСКОМУ ЗАБВЕНИЮ

**А.В. Быков**

Департамент социологии  
Национальный исследовательский университет —  
Высшая школа экономики  
*ул. Мясницкая, 20, Москва, Россия, 101000*

В статье представлен историко-теоретический анализ основных концепций альтруизма, характерных для классической социологической традиции. Проблематика альтруизма и морали занимала центральное место в теориях Г. Спенсера, Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля, имея ключевое значение для их социально-онтологических воззрений. Тем не менее, сегодня данная проблематика фактически обрела в социологии статус маргинальной, поскольку социологи практически перестали использовать термин «альтруизм», изобретенный «крестным отцом» социологии О. Контом, в своих теориях и объяснительных моделях, в то время как исследования альтруизма и альтруистического поведения (и — шире — морали) постепенно «перекочевали» в смежные с социологией социальные и поведенческие науки, которые достигли значительных успехов в изучении данного явления. В качестве возможной причины сложившейся ситуации автор рассматривает доминантное положение системной теории Т. Парсонса; кроме того, в статье в критическом ключе анализируется концепция «креативного альтруизма», предложенная П. Сорокиным. Противоречие между ключевым характером проблемы альтруизма в концепциях классиков социологии и практически полным отсутствием внимания к ней среди современных социологов акцентируется в статье в контексте «возрождающейся» социологии морали.

**Ключевые слова:** альтруизм; мораль; Э. Дюркгейм; Г. Спенсер; Г. Зиммель; социология морали; история социологии; социологические теории.

Термин «альтруизм» был придуман Огюстом Контом, философом, сыгравшим определяющую роль в появлении социологии и оказавшим огромное влияние на следующее поколение социологов, многих из которых сегодня принято считать классиками нашей дисциплины. Введение понятия альтруизма как обозначения действия на благо другого индивида или группы в целом, сопряженного с затратами для самого действующего, было очень важно для зарождающейся социологии, поскольку позволяло акцентировать внимание на просоциальных аспектах поведения человека, что, в свою очередь, свидетельствовало о важности новой науки.

Тем не менее, все это, конечно, не означает, что до того как Конт в своей «Системе позитивной политики» [12] впервые использовал данный неологизм в истории западной философской (и религиозной) мысли не существовало схожих идей и этических концепций — напротив, проблема поиска добродетелей всегда являлась одной из первостепенных, и отношения с ближними занимали в этом поиске особое место. Изобретение же в XIX в. слова «альтруизм» открыло дорогу научному изучению поведения, которое, пожалуй, как ничто другое характеризует человека как существо социальное.

Несмотря на то, что многие важные идеи, касающиеся такого феномена, как человеческий альтруизм, присутствуют в западной академической традиции как минимум со времен Аристотеля, с появлением социологии как самостоятельной дисциплины интерес к этому явлению значительно возрос. Сам автор неологизма Огюст Конт противопоставлял альтруизм эгоизму как тот тип поведения, который, с его точки зрения, необходимо всецело развивать и поощрять [12; 25]. Хотя в современной науке творческое наследие Конта редко воспринимается как актуальное, основоположник позитивизма оказал огромное влияние на своих последователей, многие из которых оставили в истории социологии гораздо более заметный след: один из них — Герберт Спенсер.

Спенсер известен как один — наряду с Чарльзом Дарвином — из основоположников эволюционизма в социальных науках: именно он, в частности, придумал известное выражение «выживание наиболее приспособленного».

Для концепции Спенсера характерно сочетание социально-эволюционных и прогрессистских идей (здесь наиболее очевидно влияние Конта) — это касается и его взглядов на соотношение эгоизма и альтруизма в развитии общества, которому он посвятил две главы «Оснований этики» [29].

С его точки зрения этике необходимо принять «неэтичную мысль», что эгоизм эволюционно предшествует альтруизму, поскольку каждое существо, чтобы выжить, должно в первую очередь удовлетворять свои собственные потребности, так что ни о каком изначальном альтруизме не может быть и речи. Спенсер полагал, что альтруизм всегда вторичен по отношению к эгоизму, более того, именно здоровая забота о себе позволяет сохранять достаточно сил для помощи ближним: в сообществах, состоящих из здоровых и сильных людей, общий уровень счастья будет гораздо выше, чем в сообществах, где люди пренебрегают своими интересами (что, по Спенсеру, есть верный путь к депрессии и несчастью). Чрезмерный альтруист, забывающий о собственных нуждах и удовольствии, во-первых, своим плачевным духовным и физическим состоянием создает проблемы для окружающих, а, во-вторых, становится неспособен к сколь-нибудь продуктивному альтруистическому поведению [29. P. 193].

Кроме того, важным фактором является наследственность: человеку, который заботится о благополучии потомства, необходимо быть эгоистичным не только в смысле поддержания функционирования собственного организма, но и всячески стремясь к получению «должного количества» удовольствий от жизни. Эта способность к получению удовольствия и пребыванию в хорошем расположении духа,

по мнению Спенсера, передается по наследству (равно как и склонность к депрессии), и уже из этих соображений необходимо проявлять заботу о себе в первую очередь [29. Р. 192].

Спенсер критикует моралистов, проповедующих безграничный альтруизм, поскольку такой способ поведения в конечном итоге приводит к доминированию эгоизма: чрезмерная тенденция к самопожертвованию во благо других может привести к смерти до брака или потере привлекательности для противоположного пола, в результате чего альтруист не оставит после себя потомства, в то время как число эгоистов, которые не пренебрегают собственными интересами, неизбежно увеличится (1) [29. Р. 197].

Впрочем, Спенсер полагает, что сами проповедники безграничной любви к ближнему, как правило, не спешат следовать собственным максимам и не отдают последнее ради благополучия нуждающихся, что лишний раз доказывает справедливость тезиса, что человек изначально является существом эгоистичным. Кроме того, удовольствие от совершения альтруистического поступка (кроме которого, согласно известному изречению Адама Смита, сам альтруист ничего не получает) занимает свое место в сумме удовольствий, которые человек получает от жизни, и в этом смысле неизбежно является эгоистичным [29. Р. 214].

Тем не менее, Спенсер понимал, что альтруизм, пусть и основанный на изначальном эгоизме, является не менее характерным и «существенным» для живых организмов. Наиболее показательный пример альтруизма — забота о потомстве и «поддержании вида», причем этот альтруизм не обязательно предполагает осознанность действий — напротив, он может быть «автоматическим»: «Любое действие, осознанное или нет, включающее в себя затраты индивидуальной жизни с целью увеличения жизни в других индивидах, без сомнения является альтруистическим в известном смысле, если не в обычном смысле; и здесь необходимо это понимать именно в данном смысле, чтобы мы смогли увидеть, как осознанный альтруизм вырастает из неосознанного альтруизма» [29. Р. 201]. Спенсер рассматривает альтруизм как универсальный биологический феномен, последовательно развивающийся из «автоматической» и «неосознанной» формы у примитивных животных к «полуосознанной» и «осознанной» форме у высокоразвитых (2) и людей.

На определенном этапе развития человеческого общества универсальный «родительский альтруизм» превращается сначала в «семейный» (объектами альтруистических действий выступают члены семьи), а затем и в «социальный» (направлен на членов более широкой, не родственной социальной или политической группы).

При этом главным принципом объяснения «социального» альтруизма у Спенсера остается эволюционный принцип индивидуальной выгоды, которую человек получает от пребывания в сообществе альтруистично настроенных соплеменников: «если люди, вместо того чтобы жить по отдельности, объединяются для защиты или других целей, они должны индивидуально получать больше хорошего, чем плохого от этого союза. В среднем каждый должен получать от противоборства

с теми, с кем он объединяется, меньше, чем он получает выгоды от объединения» [29. Р. 206]. Одна из основных форм альтруизма, делающая ассоциацию людей возможной, по Спенсеру, — снижение агрессии, неиспользование насилия по отношению к соплеменникам (добровольное, а не из страха перед наказанием), от чего каждый получает выгоду в виде безопасности.

Противопоставление альтруизма и эгоизма выступает у Спенсера важным методологическим принципом в свете позитивистской идеи об общественном прогрессе. В книге «Изучение социологии», опубликованной в 1873 г., вызвавшей тогда самый живой интерес по обе стороны Атлантики, а ныне почти забытой [11], он пишет о двух «религиях» (3): «У первобытного человечества была только одна религия; у людей отдаленного будущего будет тоже одна. Эти две религии совершенно противоположны, и мы, стоя на полдороге цивилизации, принуждены веровать в обе» [9. С. 230]. Спенсер называет их «религией вражды» и «религией согласия» — первая основана на примитивном эгоизме, вторая — на безграничном альтруизме. В каждый исторический период эти «религии» находятся в определенном соотношении, которое изменяется с течением времени [9. С. 234]. Крайние случаи — ничем не сдерживаемый эгоизм и чрезмерный альтруизм — фактически и логически невозможны, и, по мнению Спенсера, общественный прогресс основан на взаимодействии и балансе этих двух сил.

Понятие альтруизма играло важную роль и в концепции другого выдающегося классика — Эмиля Дюркгейма, которому социология в значительной степени обязана своей институционализацией. Для Дюркгейма, также воспринявшего позитивистские идеи Конта, было важно показать, что социология имеет собственный предмет — общество как особую надындивидуальную реальность, несводимую к взаимодействию индивидов. С другой стороны, Дюркгейм был моралистом не в меньшей степени, чем социологом [10; 17], и анализировать роль альтруизма в его концепции необходимо в контексте его социально-онтологических и нормативистских воззрений.

Идея общества как реальности *sui generis* — центральная в концепции Дюркгейма. В своей известной работе, посвященной проблеме разделения общественного труда [3], он пишет о двух типах солидарности (по сути, для него она синоним общественного состояния как такового) — механической, основанной на сходстве между людьми и их группами и характерной для примитивных обществ, и органической, свойственной современным сложным обществам и основанной на взаимозависимости людей по причине разделения труда. Дюркгейм полагал, что в ходе истории первая постепенно уступает место второй.

В примитивных обществах люди в известном смысле не отличаются друг от друга, и индивидуальное сознание растворяется в сознании коллективном, чему есть масса примеров. Дюркгейм критикует позицию (в первую очередь Спенсера), согласно которой «эгоизм — отправная точка человечества, а альтруизм, наоборот, недавнее завоевание» [3. С. 204], как игнорирующую ту роль, что общество играет для подавления и нейтрализации «борьбы за существование».

Спенсер, по мнению Дюркгейма, неверно воспринимает примитивные общества как основанные на жесткой централизации под властью вождя и подавлении

личности, поскольку интерпретирует «факты глубокой древности, исходя из современных понятий» [3. С. 202]. На самом деле, полагает Дюркгейм, в примитивных обществах таких понятий, как личность или индивидуальность, просто не существовало, а единственной силой, которой индивид мог подчинить свою волю, была группа как целостное надындивидуальное образование. Именно группа — объект альтруистического поведения, которое в экстремальных случаях доходило до самопожертвования в виде «альтруистического» самоубийства [4].

В то же время очевидный рост индивидуализации в современном обществе представлялся Дюркгейму серьезной моральной проблемой, и, обосновывая взаимозависимость людей в современных обществах, он пытался совместить индивидуальную свободу с внешним принуждением: с его точки зрения, современный индивидуализм возможен лишь постольку, поскольку для этого существуют определенные внешние по отношению к индивиду условия, выраженные в специфической морали. «Морально, можно сказать, все то, что служит источником солидарности, все, что заставляет человека считаться с другими, регулировать свои движения не только эгоистическими побуждениями. И нравственность тем прочнее, чем сильнее и многочисленнее эти узы» [3. С. 406]. Альтруизм как действия на благо не отдельного человека, а группы в целом служит выражением солидарности, какую бы форму она ни имела: «Везде, где существует общество, есть альтруизм, потому что существует солидарность» [15. Р. 145].

Как и Спенсер, Дюркгейм придает большое значение семье, этому «политическому обществу в миниатюре» [14. Р. 26], в процессе усвоения моральных норм альтруистического поведения. Однако, в отличие от эволюционистской позиции Спенсера, считавшего «родительский» или «семейный» альтруизм одним из наиболее ранних и фундаментальных, Дюркгейм расставляет акценты так, что кровное родство перестает выглядеть определяющим фактором семейного альтруизма: в современных обществах «естественное» родство все чаще уступает место «искусственному», т.е. не биологическому, а социальному.

Для Дюркгейма семья — в первую очередь группа, порожденная физической близостью и общностью («солидарностью») интересов, а кровное родство лишь способствует этому объединению. Именно семья является той первичной моральной общностью, «школой альтруизма и самоотречения» [15. Р. xlv], в которой индивид усваивает регулирующие его поведение моральные нормы.

Помимо семьи в условиях современного разделения труда ключевыми моральными общностями становятся корпорации и профессиональные группы.

В серии лекций, опубликованных под названием «Профессиональные этики и гражданская мораль» [14], Дюркгейм проводит ряд важных различий в природе моральных норм или «правил поведения». Во-первых, моральные нормы можно разделить на две большие категории: происходящие из внутренней человеческой природы и основанные на принадлежности индивида к конкретной группе. В первый тип входят нормы универсальные, относящиеся к человечеству вообще (все, что способствует уважению и прогрессу людей); они, в свою очередь, подразделяются на нормы, характеризующие отношение человека к самому себе («индивидуальные моральные принципы»), и нормы, касающиеся отношения к другим

людям как таковым — без привязки к конкретной группе. Нормы второго типа, «которые определяют обязанности людей к своим собратьям просто как к другим людям, формируют вершину этики» [14. Р. 3]. Между этими двумя крайними случаями находятся моральные нормы, регулирующие отношения между людьми, поскольку они принадлежат к конкретным социальным группам, например, профессиональным.

Фактически, по Дюркгейму, в обществе существует столько профессиональных этик, сколько существует профессий: «Этот моральный партикуляризм — если можно так его назвать — которого не существует в индивидуальной этике, появляется в домашней семейной морали, развивается и достигает наивысшей точки в профессиональной этике, начинает угасать в гражданской морали, чтобы окончательно исчезнуть в морали, которая управляет отношениями людей как человеческих существ» [14. Р. 5].

Несмотря на центральное место, которое в концепции Дюркгейма занимает общество как особая реальность, он уделяет внимание и индивиду, поскольку невозможно изучать целое без анализа элементов, из которых оно состоит.

В своей поздней работе Дюркгейм обращает внимание на то, что в самых разных культурах люди, как правило, воспринимают себя как состоящих из двух различных сущностей — тела и души. Поскольку подобные верования распространены практически повсеместно, они не могут быть полностью ошибочными, и «психологический анализ фактически подтвердил существование этой двойственности: он находит ее в самом сердце нашей внутренней жизни» [16. Р. 151].

Разум и деятельность человека, который предстает *homo duplex*, состоят из двух форм — «чувств и чувственных тенденций» и «абстрактного мышления и моральной деятельности». Чувства для Дюркгейма неизбежно эгоистичны, поскольку удовлетворение, например голода или жажды, имеет отношение только к самому индивиду. Напротив, «моральная деятельность» направлена на нечто трансцендентное по отношению к индивиду, нечто «другое», чем он сам не является: «мораль начинается с незаинтересованности, с привязанности к чему-то, отличному от нас». Эта необходимая человеку привязанность к чему-то внешнему побуждает его к альтруистическим поступкам, и «ошибочно полагать, что эгоисту живется легко» [16. Р. 153]. Для Дюркгейма квазирелигиозным источником альтруистических действий выступает общество как реальность *sui generis*.

Третьим представителем классической социологической традиции, предложившим свою концепцию альтруизма, стал Георг Зиммель.

Как и в случае с Дюркгеймом, анализировать использование понятия альтруизма в концепции Зиммеля следует в контексте его общих социально-онтологических взглядов. С его точки зрения [26] существование социологии как самостоятельной дисциплины проблематично в том смысле, что изучением общества занимаются самые разные науки, например экономическая теория. Кроме того, одним из аргументов против научного статуса социологии может служить утверждение, согласно которому общества как особой реальности не существует. Однако, пишет Зиммель, даже если признать верность последнего утверждения, его сто-

ронники забывают, что людям в принципе свойственно абстрактное мышление, а любой синтетический познавательный процесс неизбежно привносит нечто новое в тот объект, на который он направлен. Социология в этом смысле не исключение — это абстрактная наука, занимающаяся изучением «форм» социации, т.е. процессов организации индивидов в новые целостные образования.

«Общество» (Зиммель часто использует это слово в кавычках) состоит из повторяющихся взаимодействий индивидов, и в качестве такого абстрактного образования является предметом изучения специфической науки [26. Р. 11]. Социология должна заниматься изучением абстрактных форм социальных взаимодействий, безотносительно к их конкретному содержанию.

Таким образом, для Зиммеля социология имеет собственную перспективу, подчеркивающую фундаментальный характер формирования целостных социальных образований из формальных взаимодействий.

Следуя за Иммануилом Кантом, который ставил вопрос об условиях существования природы, Зиммель ставит вопрос о том, как возможно общество [5]. Ответ на него сходен с теорией познания Канта, который полагал, что мир формируется при помощи априорных категорий мышления: люди в «эпистемологической теории общества» Зиммеля, взаимодействуя, априори видят друг друга принадлежащими к неким социальным категориям, воспринимая другого как «чиновника», «купца», «офицера» и т.п., т.е. неизбежно проводя некоторую социальную генерализацию. С другой стороны, каждый «элемент группы» является не только ее частью, но и чем-то еще: «Это экстра-социальное бытие, его темперамент и осадок от опыта, его интересы и ценность его личности, как бы мало все это ни меняло суть бюрократической, торговой, военной деятельности, все же дает индивиду в каждом случае, для всякого, с кем он находится в контакте, определенный оттенок и глубоко проникает в его социальную картину при помощи внесоциальных штрихов» [5. С. 516]. Индивид для Зиммеля, как и для Дюркгейма, — *homo duplex*, частично принадлежащий к группе как целостному единству, а частично сохраняющий свою внесоциальную природу.

Это различие двух сторон жизни индивида важно для понимания смысла, который Зиммель вкладывает в понятие альтруизма. С его точки зрения индивид и общество находятся в постоянном конфликте: общество, результат объединения индивидов в новый феномен, «развивает собственные орудия и органы, с чьими требованиями и приказами индивид сталкивается как с чуждой стороной» [26. Р. 58].

Индивид ощущает этот конфликт внутри себя, поскольку одна его часть желает принадлежать обществу, а другая — быть вне общества и следовать собственным интересам. Общество борется за свое единство и целостность, требуя от индивида затрачивать все свои силы для того, чтобы выполнять свои функции как элемента целого; индивид же, со своей стороны, тоже борется за свою целостность, т.е. за возможность развивать свои способности без учета нужд общества.

Зиммель использует дихотомию «альтруизм—эгоизм» для характеристики этих отношений: стремление индивида к реализации собственных интересов во-

преки воле общества выгядит как эгоизм, в то время как общество требует от индивида альтруистических действий, полного отречения от своих интересов в пользу интересов общества. С другой стороны, это требование общества является ни чем иным, как эгоизмом, который в предельном случае приводит к полному самоотречению индивида, и, как следствие, к его «чрезвычайно односторонней специализации и даже атрофии» [26. Р. 59]. Противостояние двух «эгоизмов» — индивида и общества (здесь эгоизм скрывается под маской альтруизма) — для Зиммеля принципиально неразрешимо.

В то же время Зиммель подчеркивает, что противопоставление эгоизму альтруизма не всегда правомерно, потому что не может учесть все возможные мотивации человеческих действий. Существование определенных вещей может представлять собой «объективную ценность», не имеющую прямого отношения к чьим-либо интересам (в некоторых случаях случайным образом с этими интересами совпадающую): «Мы чувствуем себя обязанными в следовании объективным интересам сотрудничать, не спрашивая, доставляет ли нам это удовольствие или ведет ли к выгоде кого-либо, т.е. соответствует ли это нашим собственным интересам или интересам другого» [27. Р. 240]. Возможно, пишет Зиммель, ссылаясь на Гете и Ницше, всестороннее развитие и совершенствование человека — такая объективная ценность, поэтому не может считаться проявлением эгоизма. Более того, совершенствование человека может не иметь никакого отношения к его собственному счастью и даже ему противоречить [26. Р. 60]. «Третья альтернатива» эгоизму и альтруизму не имеет отношения к взаимодействию людей и представляет собой независимое следование объективным идеалам.

Несомненно, проблемы морали и альтруизма занимали центральное место в концепциях крупнейших социологов конца XIX — начала XX столетия, но в середине XX в. ситуация кардинально изменилась. Стивен Хитлин и Стивен Вэйси, редакторы «Настольной книги по социологии морали», определенно правы, утверждая, что классики социологии пришли бы в замешательство, обнаружив, что данная исследовательская область в настоящее время пребывает не в лучшем состоянии [20]. Действительно, трудно себе вообразить реакцию, к примеру Дюркгейма, которому бы на глаза попала книга по социологии, изданная в 2014 г. под названием «Настольная книга по альтруизму, морали и социальной солидарности: обозначение области исследования» [30]: вероятно, один из отцов-основателей социологии, который считал все три понятия центральными для нашей науки, впал бы в глубокое уныние. Тем не менее, к сожалению для Дюркгейма, авторы книги не грешат против истины — проблемы альтруизма и морали в определенный момент стали в социологии настолько маргинальными (4), что сегодня требуются большие усилия по их «воскрешению».

Социологи практически перестали использовать понятие «альтруизм» в своих теориях и объяснительных моделях, хотя нельзя сказать, что сама проблематика не присутствовала в социологических концепциях в имплицитной форме. Так, например, теория социального действия Макса Вебера [1], который редко употреблял сам термин «альтруизм» [32], предоставляет возможности для интерпретации

альтруистических действий. Проблема в том, что альтруизм может представлять и как ценностно-рациональное действие (мотивированное желанием помочь нуждающемуся), и как целерациональное (ориентированное на выгоду от помощи); альтруистическое поведение матери, с риском для жизни спасающей попавшего в опасность ребенка, может выглядеть и как аффективное действие; проблематику альтруизма можно отыскать и в анализе Вебером героизма и самопожертвования как характеристик воинской этики древних обществ и т.д.

Пожалуй, определяющей для судьбы морали и альтруизма в социологии стала теория действия Толкотта Парсонса [24; 31]. Его целью было создание системной модели действия, одной из ключевых характеристик которого является нормативная ориентация, представленная в ряде типовых переменных, каждая из которых в принципе может иметь отношение к альтруистическому действию. Этими типовыми переменными являются: 1) аффективность — аффективная нейтральность, 2) ориентация на себя — ориентация на коллектив, 3) универсализм — партикуляризм, 4) приписывание — достижение, и 5) специфичность — диффузность.

По Парсонсу, в каждом действии осуществляется выбор из этих альтернатив как возможных нормативных ориентаций, поэтому эти категории могут «в равной степени быть использованы для описания как актуального поведения, так и нормативных ожиданий, и являются достаточно точными для первого приближения в сравнительном анализе» [31. Р. 79].

Развивая свою системную теорию общества, Парсонс придавал большое значение моральным ценностям как определенным институциональным ограничениям допустимости действий (5): «Его [актора] ориентация, т.е. выбор, который он осуществляет из альтернатив, с неизбежностью сталкивается с “личными” интересами других акторов, с которыми он взаимодействует, а также коллективов, членом которых он является, коль скоро эти интересы не могут быть отделены друг от друга. В той степени, в которой оценивается его “ответственность” за интересы других и коллективные интересы, актер имеет дело с “моральной” проблемой» [23. Р. 32].

Продолжая классическую дюркгеймианскую традицию, Парсонс выделяет, с одной стороны, «личную мораль», имеющую отношение к «эго-интегративной» функции, с другой — определяет моральное действие в терминах следования интересам коллектива [23. Р. 99]. Эта «альтруистическая» ценностная ориентация на коллектив принимает форму нормативных ожиданий, которые в каждом конкретном случае соотносятся с той или иной социально-ролевой позицией.

В качестве эмпирической иллюстрации своей системы действия Парсонс приводит профессию врача как наиболее очевидный пример «альтруистической» нормативной ориентации — необходимости ставить благо пациента выше собственной выгоды и т.п. Парсонс, впрочем, оговаривается, что, несмотря на «альтруистичность» нормативной ориентации в данном случае, мотивация следования врачебной этике может быть основана на личных интересах, поскольку врач, не соответствующий нормативным ожиданиям своей профессии, рискует остаться без работы или подвергнуться более жестким санкциям [23. Р. 317]. Тем не менее, в фокусе внимания Парсонса находятся не эгоистические или альтруистические

психологические мотивы действия, а его «внешняя» нормативная ориентация и комплекс ролевых ожиданий.

Несмотря на то, что альтруистическое действие может в принципе быть рассмотрено как некая констелляция из предложенных Парсонсом типовых переменных (например, аффективное, ориентированное на коллектив, универсальное и т.д.) и имеет ряд (весьма редких) эмпирических иллюстраций, теория Парсонса слишком абстрактна, чтобы можно было увязать ее с поведением конкретных людей. Кроме того, его громоздкая теоретическая система, по сути, служит не столько средством объяснения тех или иных действий, сколько специфическим языком описания социальной реальности, а потому и по целому ряду других причин системная теория Парсонса во второй половине XX в. утратила свое доминирующее положение в социологии [2]. И если Парсонс в свое время задавался вопросом, кто убил Спенсера [24. Р. 3], то Хитлин и Вэйси полагают, что он сам оказался главным подозреваемым в деле об убийстве (или причинении тяжкого вреда) социологии морали [19]. Теория Парсонса была чрезмерно ориентирована на «моральный консенсус» и следование внешним нормам, а человек в ней выглядел, по выражению одного из главных критиков Парсонса Гарольда Гарфинкеля, «культурным придурком» [18]. Функционалистские и холистские теории, рассматривающие общество как целостную систему, потеряли свою актуальность, а с ними с социологической повестки дня практически исчезла проблематика морали и альтруизма.

Впрочем, «позднеконтовский» позитивистский проект социологии как источника социальных преобразований не до конца утратил свое значение: пожалуй, единственным из крупных социологов XX в., кто активно использовал понятие альтруизма, стал Питирим Сорокин. Он создал своеобразную теорию «креативного альтруизма» или «любви» как основополагающих принципов поведения [28].

Этой теме Сорокин посвятил целый ряд работ, которые базируются на моралистической и квазирелигиозной риторике: «в своем поколении Питирим Сорокин уделял альтруизму наибольшее внимание, хотя, как и многие другие его работы, его изучение альтруизма привлекло впоследствии мало внимания, возможно, по причине того что было интерпретировано как производное в большей степени от его философских и религиозных убеждений, нежели систематического научного исследования» [32. Р. 345].

Инна Пономарева анализирует историю развития взглядов Сорокина от неопозитивизма (в российский и ранний американский периоды) до фокуса на социальной и культурной динамике и «интегрализме», а также «креативном альтруизме» (в поздний американский период) — с ее точки зрения, русская философская и религиозная мысль, традиционно подчеркивающая важность принципов «деятельной любви» и «непротивления злу насилеием», оказала определяющее влияние и на поздние труды Сорокина [22]. Барри Джонстон также полагает, что ключевым этапом в творчестве Сорокина стал переход от позитивизма и утверждений, что эмпирическая социология является единственной удовлетворительной парадигмой для дисциплины, к более абстрактным и нормативно-нагруженным концепциям

[21], что связано с изменением соотношения сил на социологическом факультете Гарварда в 1940-е гг. (стремительно набирал влияние Парсонс), а также с тем, что Сорокин остро воспринимал кризис и «деморализацию» современного общества, считая мейнстримовую социологию «бесплодной».

Тем не менее, альтруистическую проблематику можно обнаружить и в очень ранних, «позитивистских» работах Сорокина. Так, в статье 1913 г. он ставит вопрос о том, может ли этика быть нормативной наукой или, в более общем виде, существует ли такая вещь как «нормативная наука» [8]?

Анализируя характер нормативных суждений, Сорокин занимает некогнитивистскую позицию, согласно которой по отношению к подобным суждениям вопрос об истинности или ложности в строгом смысле неприемлем, и о научном характере этических концепций говорить нельзя.

«Теоретическая наука» для Сорокина представляет собой совокупность логических суждений об истинном и ложном, поэтому «этика, как и всякая наука, не может быть нормативной, ибо нормативная наука — не наука, а может быть только теоретической, изучающей сущее как оно есть» [8. С. 15—16]. Как и Дюркгейм, Сорокин считает, что прежде чем давать какие-то рекомендации в области этики, необходимо изучить реальные причинно-следственные отношения между явлениями нравственной жизни.

Именно отсутствием внимания к реальным фактам Сорокин объясняет практическую несостоятельность большинства этических систем, основанных на постулатах, которые не могут быть названы общепризнанными («постулировать каждому вольно все, что Бог на душу положит... но это отношения к науке не имеет» [8. С. 21]).

Тем не менее, Сорокин признает возможность и даже необходимость «практической» этической науки, которая будет исходить не из необоснованных постулатов, а из тех принципов, которые де-факто признаются общезначимыми. С одной стороны, «теоретически одинаково обоснован или необоснован и идеал действенной любви и действенной ненависти. Нет никаких логических оснований, которые бы заставили принять первый и отвергнуть последний или наоборот» [8. С. 26]. С другой стороны, на практике общезначимым, безусловно, признается идеал любви, поскольку даже «самые “отчаянные” теоретики эгоизма, ненависти и индивидуализма фактически сплошь и рядом были великими альтруистами, коллективистами и людьми, помогавшими и любившими других» [8. С. 27]. Практическая общезначимость идеи альтруизма вполне может служить основанием для развития прикладной науки, которая, развивая «моральные технологии», способствовала бы общественному прогрессу. Уже в этой ранней статье Сорокина присутствует тема «кризиса» социальной жизни, а также необходимости следования этическим идеалам «действенной любви», выраженным в том числе в религиозных учениях.

К моменту формирования Гарвардского исследовательского центра креативного альтруизма фокус работ Сорокина окончательно сместился из «теоретической» в «прикладную» область. Получение значительной финансовой поддержки

позволило Сорокину начать исследования, направленные на «создание лучших людей» [21. Р. 233]: на этой базе он выдвинул ряд практических рекомендаций для усиления альтруизма, т.е. подчинения поведения идеалам «действенной любви» [28]. Однако они «не получили широкой поддержки со стороны его коллег в США и исследовательских институтов» [7. С. 150]; в результате своих не слишком свойственных академической традиции исследований «Сорокин превратился в маргинализованную фигуру и был отодвинут на задворки дисциплины» [21. Р. 235].

Известно замечание Льюиса Козера, что исследования альтруизма Сорокина недостойны даже обсуждения в качестве потенциального вклада в социологическую теорию [13. Р. 491].

Несмотря на избрание Сорокина президентом Американской социологической ассоциации и растущий интерес к его творчеству среди современных социологов [6], следует признать, что его исследования альтруизма мало способствовали продвижению в научном объяснении этого явления.

Таким образом, с одной стороны, альтруизм стал одним из ключевых понятий в ряде классических социологических концепций, позволив акцентировать внимание на социальных характеристиках человека и, как следствие, легитимизировать существование новой для конца XIX в. науки. С другой стороны, в XX в. социологи стали отказываться от использования данного термина и попыток объяснения поведения, которое он характеризует: хотя альтруистическое поведение можно пытаться понять в контексте общих социологических теорий действия, проблематика альтруизма и морали в социологии в значительной степени отошла на второй план. Впрочем, проблематика альтруизма, несмотря на практически полное забвение в социологии, активно разрабатывалась в других социальных и поведенческих науках, которые достигли в этой области значительных успехов. Поэтому перед «новой» социологией морали стоит непростая задача — предложить собственный подход к изучению альтруизма и тем самым внести свой вклад в междисциплинарный синтез знания о поведении человека.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) По сути, Спенсер обращает внимание на одну из главных проблем эволюционной биологии. Однако разработанные позднее теории родственного и группового отбора позволяют понять, почему альтруистическое самопожертвование при отсутствии прямых потомков не всегда бывает эволюционно бессмысленным.
- (2) Аргумент об «осознанности» или «полуосознанности» альтруизма у животных у Спенсера основан, в частности, на том, что некоторые из них демонстрируют возбуждение в ситуации опасности для потомства и «горе» в случае его гибели, т.е. внешние проявления эмоций для Спенсера указывают на эту «осознанность».
- (3) Спенсер оговаривается, что использует это слово не в буквальном смысле (в отличие от Конта, воспринимавшего религию Человечества, проповедующую альтруизм, буквально), а скорее говорит о двух экстремальных типах нормативных представлений.
- (4) Частота употребления терминов «мораль» и «моральный» в двух ведущих американских социологических журналах с середины XX в. сократилась более чем в два раза [19].
- (5) В одном месте Парсонс определяет мораль как «необходимое условие минимума стабильности» [23. Р. 136].

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- [2] Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003.
- [3] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М., 1996.
- [4] Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. М., 1994.
- [5] Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996.
- [6] Кротов П.П., Долгов А.Ю. От войны к миру: у истоков теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина. Сыктывкар, 2011.
- [7] Сапов В.В. Интегральная социология П. Сорокина // История теоретической социологии: в 4 т. / Сост. Ю.Н. Давыдов. М., 2002. Т. 3. С. 140—150.
- [8] Сорокин П.А. Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть? // Вестник психологии, криминальной антропологии и педологии. 1913. № 4. С. 1—28.
- [9] Спенсер Г. Изучение социологии. Воспитание умственное, нравственное и физическое. Минск, 2006.
- [10] Alexander J. Rethinking Durkheim's intellectual development I: On 'Marxism' and anxiety of being misunderstood // International Sociology. 1986. № 1. P. 91—107.
- [11] Carneiro R.L. Herbert Spencer's "The Study of Sociology" and the rise of social science in America // Proceedings of the American Philosophical Society. 1974. № 6. P. 540—554.
- [12] Comte A. System of Positive Polity. L., 1875.
- [13] Coser L. Masters of Sociological Thought. N.Y., 1977.
- [14] Durkheim E. Professional Ethics and Civic Morals. L., 2003.
- [15] Durkheim E. The Division of Labour in Society. L., 1984.
- [16] Durkheim E. On Morality and Society. Selected Writings. Chicago, 1973.
- [17] Emile Durkheim. Sociologist and Moralist / Ed. by S.P. Turner. N.Y., 2005.
- [18] Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J., 1967.
- [19] Hitlin S., Vaisey S. The new sociology of morality // Annual Review of Sociology. 2013. № 39. P. 51—68.
- [20] Hitlin S., Vaisey S. Back to the future. Reviving the sociology of morality // Handbook of the Sociology of Morality / Ed. by S. Hitlin, S. Vaisey. N.Y., 2010. P. 3—14.
- [21] Johnston B. Pitirim A. Sorokin (1889—1968): Pioneer and Pariah // International Sociology. 1996. № 11. P. 229—238.
- [22] Ponomareva I. Pitirim A. Sorokin: The interconnection between his life and scientific work // International Sociology. 2011. № 26. P. 878—904.
- [23] Parsons T. The social System. L., 1991.
- [24] Parsons T. The Structure of Social Action. L., 1966.
- [25] Pickering M. Auguste Comte. An Intellectual Biography. Vol. III. N.Y., 2009.
- [26] Simmel G. The Sociology of Georg Simmel / Ed. by K.H. Wolf. Glencoe, Illinois, 1950.
- [27] Simmel G. The Philosophy of Money. L., 2004.
- [28] Sorokin P. The Ways and Power of Love. Chicago, 1967.
- [29] Spencer H. The Principles of Ethics. Vol. 1. N.Y., 1896.
- [30] The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity. Formulating a Field of Study / Ed. by V. Jeffries. N.Y., 2014.
- [31] Toward a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons, E.A. Shields. Cambridge, 1962.
- [32] Wuthnow R. Altruism and sociological theory // Social Science Review. 1993. № 67. P. 344—357.

## THE CONCEPT OF “ALTRUISM” IN SOCIOLOGY: FROM CLASSICAL THEORIES TO PRACTICAL OBLIVION

A.V. Bykov

Department of Sociology  
National Research University — Higher School of Economics  
*Myasnitckaya str., 20, Moscow, Russia, 10100*

The article presents a historical and theoretical analysis of the main conceptions of altruism in the classical sociological tradition. The author states that the idea of altruism and morality was crucial for theories of society developed by H. Spencer, E. Durkheim, and G. Simmel, and formed the basis of their social and ontological views. However, today the problem of altruistic behavior is quite marginal for sociologists have practically stopped using the term “altruism” (coined by the sociology’s “godfather” A. Comte) in theories and explanatory models, and the studies of altruism and altruistic behavior (more broadly — morality) have gradually “migrated” to other social and behavioral sciences that made, significant progress in explaining this phenomenon. The author argues that the dominant position of T. Parsons’s social system theory in sociology is one of the reasons for such a situation; he also critically analyzes the concept of “creative altruism” proposed by P. Sorokin. The contradiction between the crucial character of the idea of altruism in classical sociological theories and its almost total oblivion in today’s sociology is emphasized in the context of the “revival” of sociology of morality.

**Key words:** altruism; morality; E. Durkheim; H. Spencer; G. Simmel; sociology of morality; history of sociology; sociological theories.

### REFERENCES

- [1] *Weber M.* Izbrannije proizvedenija [Selected Writings]. M., 1990.
- [2] *Gouldner A.* Nastupajushij krizis zapasnoj sociologii [The Coming Crisis of Western Sociology]. SPb.: Nauka, 2003.
- [3] *Durkheim E.* O razdelenii obschestvennogo truda [The Division of Labor in Society] / Per. s fr. A.B. Gofmana. M., 1996.
- [4] *Durkheim E.* Samoubijstvo. Sociologicheskij etud [Suicide. A Study in Sociology]. M., 1994.
- [5] *Simmel G.* Izbrannoe. T. 2. Sozercanije jizni [Selected Writings. Vol. 2. Contemplation of Life]. M., 1996.
- [6] *Krotov P.P., Dolgov A.J.* Ot vojny k miru: u istokov teorii sozidatel'nogo altruizma Pitirima Sorokina [From War to Peace: Sources of Pitirim Sorokin’s Theory of Creative Altruism]. Syktivkar, 2011.
- [7] *Sapov V.V.* Integral'naja sociologija P. Sorokina [Integrative sociology of P. Sorokin] // Istorija teoreticheskoy sociologii: v 4 t. / Sost. J.N. Davydov. M., 2002. T. 3. S. 140—150.
- [8] *Sorokin P.A.* Normativnaja li nauka etika i mozhet li ona ei byt'? [Is ethics a normative science or could it be one?] // Vestnik psihologii, kriminal'noi antropologii i pedologii. 1913. № 4. S. 1—28.
- [9] *Spenser H.* Izuchenije sociologii. Vospitanie umstvennoje, nrvstvennoje i fizicheskoje [The Study of Sociology. Intellectual, Moral, and Physical Upbringing]. Minsk, 2006.