

К истокам культурно-исторического понимания человеческой мотивации: французская социологическая школа

Е. Ю. Патяева

старший преподаватель кафедры психологии личности факультета психологии
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Статья посвящена анализу мотивации человеческого поведения в одном из первых детально развернутых подходов культурно-исторического направления мировой психологии — во французской социологической школе. В определенном смысле ее представители — Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, М. Хальбвакс, М. Мосс и другие — существенно опередили «основной поток» мотивационных исследований своего времени, разработав в первые десятилетия прошлого века представления об обществе как совершенно особом источнике человеческих побуждений, способном, в частности, создавать «священное» путем обожествления тех или иных объектов, вождей, государства как целого, а также разного рода идей-символов, увлекающих людей на подвиги и преступления. Некоторые идеи Дюркгейма и его коллег — например, о «коллективных представлениях», диктующих людям значительную часть их действий, о тотемах как репрезентациях социальных групп, о «сопричастных индивидах», ощущающих себя частью социального целого, о социальных рамках, определяющих мотивы и особенности поведения людей, — все еще представляют собой «зону ближайшего развития» современной психологии мотивации.

Ключевые слова: культурно-историческая концепция мотивации, общество как источник побуждений, создание «священного», «сопричастные индивиды», социальные рамки.

Быть личностью — это значит быть самостоятельным источником действия.

Эмиль Дюркгейм

Примерно до середины XIX в. представления о побуждении человеческих действий основывались, по большому счету, на двойственной концепции человеческого поведения, восходящей еще к Сократу и Платону: часть действий побуждается естественными влечениями вроде голода и жажды, принципиально общими для человека и животных, другую же часть составляют действия разумные, свободные и волевые, специфичные только для человека и к естественным причинам не сводимые. Затем, под явным влиянием успехов естествознания, складывается потребностная парадигма мотивации, суть которой сводится к постулату о том, что любые действия человека побуждаются, в конечном счете, некоторыми «базовыми» потребностями, в основе своей врожденными. Набор этих базовых потребностей и степень их «когнитивной переработки» менялись от одной концепции к другой, но общая логика была одной и той же: существуют присущие индивиду потребности (или инстинкты, или мотивы-диспозиции, или эрги), они могут развиваться и преобразовываться в течение жизни, могут по-разному прояв-

ляться в тех или иных ситуациях, но при всем этом потребности, взятые вместе с ситуацией, детерминируют поведение вполне однозначно, так что различие между человеком и белой крысой состоит лишь в уровне сложности, но не в существе дела. Дальнейшая концептуальная эволюция потребностной парадигмы (вплоть до попыток «вписать» в нее свободные самоопределяемые действия) подробно прослежена Д. А. Леонтьевым [5], детальный обзор накопленных в ее рамках данных представлен в фундаментальной работе Х. Хекхаузена [9], так что нам нет необходимости на ней останавливаться.

В том же XIX в. возникает и другая, альтернативная потребностной, парадигма понимания человеческого поведения, также пересмотревшая двойственную концепцию, но совершенно иным образом — опираясь не на естественные науки, а на гуманитарные, прежде всего на историю. Эта культурно-историческая традиция, восходящая к «Эскизу исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе, активно развивалась на протяжении XIX в. как в европейском*, так и в российском** человеко-

* К. Маркс, В. Дильтей, В. Вундт и др.

** К. Д. Кавелин, А. А. Потебня, Л. И. Петражицкий и др.

знании. В первые десятилетия следующего, XX в., она дала такие блестящие работы, как «Протестантская этика и дух капитализма» Макса Вебера (1905), «Элементарные формы религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма (1912), «Психологическую эволюцию личности» Пьера Жане (1929) и «Орудие и знак в развитии ребенка» (1930) и «Развитие высших психических функций» (1931) Л. С. Выготского. Однако потом эта линия анализа человеческих побуждений была в значительной мере «вытеснена» из психологии мотивации позитивистски ориентированными подходами. Сопоставляя перечисленные выше работы даже с самыми «свежими» концепциями «господствующей» традиции*, я не могу отделаться от впечатления, что они не только не устарели, но, напротив, до сих пор в чем-то опережают так называемый «мейнстрим». Возможно, именно сейчас и настало «их время».

Анализу мотивации человеческого поведения в одном из первых детально развернутых подходов культурно-исторического направления — а именно во французской социологической школе — и посвящена настоящая статья.

Общество как источник побуждений. Отталкиваясь от традиционного понимания человека как «двойственного» существа, обычно характеризуемого как «состоящего» из души и тела и «обладающего», с одной стороны, моральной волей и разумом, а с другой — телесными потребностями и чувствами, Эмиль Дюркгейм, выступавший общепризнанным лидером французской социологической школы, ставит вопрос о том, как и откуда эта двойственность возникает. Он показывает неудовлетворительность, во-первых, подходов, сводящих одну из сторон человека к другой (будь то душу к телу или тело к душе) и тем самым просто отрицающих то, что требует объяснения, и, во-вторых, дуалистического подхода, верно констатирующего двойственную природу человека, но никак ее не объясняющего [15]. И затем предлагает свое решение:

«Как я уже говорил, функции, противостоящие друг другу внутри нас — это, с одной стороны, чувства и телесные потребности и, с другой стороны, разум и моральная активность. С тем, что чувства и связанные с ними потребности зависят от нашего организма и от всего наиболее индивидуального в нас, никто спорить не будет. Что касается разума и моральной активности, то я попытался показать, что они представляют собой два аспекта социального существа внутри нас: социальное существо с точки зрения действия (моральная активность) и с точки зрения мысли (разум). (...) Говоря более обобщенно, я показал, что душа есть не что иное, как коллективное сознание воплощенное (*incarnee*) в индивиде, и что поэтому она и противостоит телу как фундаменту нашей индивидуальности. Таким образом, двойственность человека выводится из оппозиции индивидуального и социального. И тем самым мы избавляемся от того привкуса чуда, который создается при-

сутствием внутри нас разума, как теоретического, так и практического» [15, с. 13].

Моральная активность или, как ее еще называет Дюркгейм, моральная воля включает в себя все «высшие» человеческие действия — такие как следование долгу и совести, стремление воплотить идеалы справедливости и свободы, вообще любые действия ради достижения высоких целей. Таким образом, в концепции Дюркгейма мотивация человеческого поведения снова оказывается двойственной, но эта двойственность существенно отличается от дуалистической модели человека в предшествующей традиции: «душа» оказывается уже не бесплотным и идеальным «небесным созданием», а столь же «земной», как и тело, и поэтому принципиально вполне доступной рациональному изучению, а не только самонаблюдению и мистическим откровениям. Соответственно, у человека есть два класса побудительных процессов: с одной стороны, его поведение определяется природными потребностями, свойственными «телу», с другой — «моральной волей», т. е. непосредственными социальными воздействиями и усвоенными индивидом социальными нормами и коллективными представлениями, которые вытекают из социальной солидарности, изменяются исторически и принципиально несводимы к потребностям индивида. Иначе говоря, Дюркгейм фактически вводит среди процессов побуждения человеческих действий новое различие — между хорошо всем известными потребностными побуждениями и особыми социальными побуждениями. Последние он называет «социальными фактами» или «коллективными представлениями», обладающими принудительной властью над индивидами.

Создание «священного»: от тотемов к Государству. Детальный анализ «воздействий социальных фактов» или, в нашей терминологии, социальных побуждений, представлен в знаменитой работе Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» [14]. Не имея возможности рассматривать здесь весь комплекс идей французского социолога и многообразие собранного им материала, я детально остановлюсь лишь на тех моментах, которые непосредственно относятся к проблеме социальных мотивационных процессов.

Свою работу автор начинает с анализа распространенных взглядов на сущность религии и ее происхождение и убедительно вскрывает их логическую и фактическую несостоятельность. Затем он пытается найти исходный и универсальный феномен, присутствующий любой религии, тот «элементарный феномен, из которого вырастает всякая религия» — или, говоря словами Л. С. Выготского, ту минимальную «клеточку», которая содержит свойства целого — и находит его в разделении объектов (материальных и идеальных), людей, мест, направлений, животных, дней недели и часов дня, короче говоря, всего того, что может попасть в поле внимания человека, на *священное* и *мирское* (или *профанное*) [14, с. 42]. Важно под-

* Например, с концепцией самодетерминации Э. Деси и Р. Райана. (см.: [11–13; 22–25]).

черкнуть, что священное не просто отлично от профанного, но принципиально и «радикально» противостоит ему, обладает сущностно иной природой, так что противоположность священного и профанного является, по Дюркгейму, единственной действительно абсолютной противоположностью — пропасть между ними несоизмеримо превосходит противопоставление добра и зла, здоровья и болезни и прочих возможных оппозиций [14, с. 43–44].

Священное находит свое воплощение в двух основных формах религиозной жизни: в верованиях (*сгоуансес*) и ритуалах (или обрядах, *rites*). Первые представляют собой «состояния мнения» и складываются из представлений, тогда как вторые суть определенные образы действия. Религия, по Дюркгейму, и есть не что иное, как определенная система взаимосвязей между некоторым набором священных объектов (в указанном выше широком смысле слова) и соответствующих им верований и ритуалов [там же, с. 45]. При этом могут существовать и группы религиозных феноменов, не принадлежащие какой-либо определенной религии (которые не входят или уже перестали входить в какую-либо религиозную систему) [там же, с. 46].

Тотемизм аборигенов Австралии Дюркгейм рассматривает как одну из наиболее ранних религиозных систем. Священное здесь представлено прежде всего *тотемами*, причем это слово может указывать на три различных группы явлений: во-первых, на особые изображения животного или растения, имя которого носит данный клан, во-вторых, на любого представителя соответствующего вида животных или растений и, в-третьих, на любого члена данного клана. Дюркгейм показывает, что, по сути, объектом почитания является в этом случае не данный животный или растительный вид, не члены клана и не сами по себе изображения, а то общее, что объединяет эти изображения, членов клана и соответствующих животных (или растений).

«Иными словами, тотемизм представляет собой религию не каких-то животных или людей или изображений, но своего рода анонимной и безличной силы, которая обнаруживается в каждом из них, не смешиваясь при этом с ними. Никто не обладает ею полностью, но все причастны ей. Таким образом, она в определенном смысле не зависит от конкретных субъектов, в которых воплощается, она предшествует им и переживает их. Индивиды умирают; поколения проходят и сменяются новыми; но эта сила остается всегда действенной, живой и тождественной сама себе. Она одушевляет сегодняшние поколения, как она одушевляла поколения вчерашнего дня и будет одушевлять тех, кто придет завтра. Используя это слово в наиболее широком смысле, можно было бы сказать, что она и есть тот бог, которому поклоняются тотемические культы. Но только это бог особый — безличный, не имеющий ни имени, ни исто-

рии, имманентный миру и рассеянный по бесчисленному множеству объектов» [14, с. 187–188].

Тотемы являются центром «духовной жизни» клана: их не только боятся, но и почитают, и принадлежность к одному и тому же тотему соединяет людей моральными узами вроде долга взаимопомощи и кровной мести. Дюркгейм рассматривает тотемы как «социальные факты», обладающие в высшей степени принудительным и побудительным характером — их принудительность настолько велика, что если австралиец, не имевший права касаться тотемического животного, случайно сделал это, он может умереть от одного только сознания, что нарушил священный запрет.

Следующим шагом анализа французского социолога является демонстрация того, что представления о безличной жизненной или божественной силе, которая может принимать различные формы, свойственны не только австралийцам: он прослеживает аналогичные представления в религиях, которые уже далеко ушли от тотемизма (от религиозных верований аборигенов Самоа и индейцев Северной Америки до христианства). Наиболее яркими примерами такой силы являются «*вакан*» индейцев Сиу и «*мана*» меланезийцев. Это безличные силы, стоящие за самыми разными явлениями, которые могут быть причинами вреда и удачи и даже более того — вообще причинами любых событий и любых исходов действия [там же, с. 192–193]. Главное отличие тотема от «*вакана*» и «*мана*» состоит в его связанности с конкретной группой людей, с тем или иным кланом, тогда как «*вакан*» и «*мана*» не ограничены в своем проявлении какими-либо социальными или пространственными границами. Именно безличная сила такого рода (родственная позднейшим представлениям о духе, который «веет, где хочет»), а вовсе не поклонение каким бы то ни было богам как особым существам является, по Дюркгейму, той основой, на которой вырастают все религии и которая продолжает быть скрытой доминантой любой религии. А всевозможные божества, демоны, духи, мифические персонажи и святилища суть лишь конкретные формы, в которые отливается или в которых концентрируется эта сила или энергия [там же, с. 194–196]. Исходные представления о безличной божественной или жизненной силе дают начало двум линиям мысли: с одной стороны, представлениям о душе, духе, мифических существах и божествах, с другой — первоначальным представлениям о природных или физических силах* [там же, с. 197–200].

Далее логика рассуждения строится следующим образом. Вполне очевидно, говорит Дюркгейм, что никак не чувственные ощущения вызывают те особые состояния сознания, которые связаны с присутствием тотемам силой, — ибо сами по себе тотемические животные и растения вполне незначительны. Типичными примерами австралийских тотемов выступают ящерица, гусеница, крыса, муравей, лягушка, индей-

* Связь идеи причинности с первоначальными представлениями о божественной силе или человеческих взаимоотношениях проследивает и В. Л. Цымбурский [10], выявивший этимологическое родство латинской «причины» (*causa*) со славянским «чудо» (общее: «усмотрение», «усматриваемое», «притягивающее внимание»); в славянской же «причине» он отмечает «учинение» как творение и устраивание, в греческой, родственной «року», «судьбе» — требование чего-то причитающегося.

ка и т. п. — вряд ли они могут вызвать сколько-нибудь мощные впечатления, родственные позднейшим религиозным чувствам, которые привели бы к тому, что эти объекты стали считаться священными. К тому же «наиболее священными» и главными объектами культа являются не представители соответствующего животного или растительного вида, а специально созданные символические изображения тотемов: «именно тотемические эмблемы и символы обладают “максимумом священности”, именно в них находится источник религиозности, лишь отблеск которой падает на реальные объекты, представляемые этими эмблемами. Таким образом, тотем есть прежде всего символ, материальное выражение чего-то другого» [14, с. 202–203].

Тем самым мы приходим к ключевому вопросу: символом чего является тотем?

Исходя из проведенного им детального анализа, Дюркгейм заключает, что тотем одновременно «символизирует и выражает две совершенно разные вещи. С одной стороны, он есть внешняя и чувственно воспринимаемая форма того, что мы называли тотемическим началом или тотемическим богом. Но с другой стороны, он одновременно есть символ той конкретной группы людей, которую называют (тотемическим) кланом. Он есть знамя этой группы, он есть знак, с помощью которого каждый клан отличает себя от других кланов, наглядная отметина его индивидуальности, печать, которую несет все, что составляет часть данного клана, будь то люди, животные или вещи. Но если тотем представляет собой одновременно символ бога и символ сообщества, не есть ли бог и сообщество одно и то же? Будучи эмблемой группы, мог ли он стать изображением этого квазибожества, если бы группа и божество были двумя различными реальностями? Тотемическое начало, или бог клана, не может быть ничем иным, кроме как самим кланом, но только абсолютизированным (*hypostasié*) и представленным воображению в чувственной форме растения или животного, который служит тотемом» [там же, с. 203].

Далее французский социолог детально разворачивает мысль о том, что любое общество для своих членов есть примерно то же, что бог для верующих в него людей. Он пишет, что «бог, по сути, есть прежде всего существо, которое человек представляет как превосходящее его в определенных отношениях и от которого он чувствует себя зависящим» [там же]. Но ведь и общество «вызывает в нас ощущение постоянной зависимости. Ибо оно обладает своей собственной природой, отличной от нашей индивидуальной природы, и преследует свои особые цели. Но поскольку оно не может их достичь иначе, чем посредством нас, оно настоятельно требует нашего содействия. Оно настаивает, чтобы мы, забывая о своих собственных интересах, становились его слугами, и принуждает нас ко всяческому стеснению, лишениям и жертвам, без которых социальная жизнь была бы невозможной. И таким об-

разом в каждое мгновение мы обязаны подчиняться правилам поведения и правилам мысли, которых мы не создавали и не выбирали, и которые временами даже могут быть совершенно противоположными нашим склонностям и нашим наиболее основополагающим инстинктам» [там же, с. 204].

Наглядным подтверждением универсальности открытого Дюркгеймом психологического родства власти любого общества над своими членами с властью богов над верующими может служить трагическая история Ромео Монтеки и Джульетты Капулетти. Вспомним бессмертные слова Джульетты:

Одно ведь имя лишь твоё — мне враг,
А ты — ведь это ты, а не Монтеки.
Монтеки — что такое это значит?
Ведь это не рука, и не нога,
И не лицо твоё, и не любая
Часть тела. О, возьми другое имя!
Что в имени? То, что зовем мы розой, —
И под другим названьем сохраняло б
Свой сладкий запах! Так, когда Ромео
Не звался бы Ромео, он хранил бы
Все милые достоинства свои
Без имени. Так сбрось же это имя!
Оно ведь даже и не часть тебя*.

Это родовое имя, которое является врагом Джульетте, функционально очень похоже на тотемы австралийцев — оно также является символом и «знаменем» клана и побуждает членов клана действовать вполне определенным образом. Отличий всего два: во-первых, символом клана шекспировских времен стало прежде всего слово, а не скульптурное изображение и не живые существа, и, во-вторых, Джульетта и Ромео уже способны отделять себя от своего родового имени и родовой вражды (однако эта способность присуща далеко не всем персонажам трагедии — Тибальт, например, яростно ненавидит Ромео лишь в силу его принадлежности к враждебному дому). В последующие эпохи символы человеческих групп становятся еще более абстрактными — уже не родовые имена, а названия рас, наций и социальных слоев отождествляются с сущностью человека и становятся основой вражды или симпатии. И эти названия, эти «ярлычки» могут определять восприятие людьми друг друга даже вопреки очевидности — вспомним, например, как описывает старый негр Зип красавицу квартеронку в романе Майн Рида:

«Она цветная девушка, но вы бы этого не сказали: она такая же белая, как сама мисса Жени. Мисса тоже говорила это много-много раз, но я вам скажу — между ними очень большая разница: одна — богатая госпожа, другая — бедная невольница, такая же, как старый Зип. Ай-яй, совсем как старый Зип! купи ее, продай ее — все равно!» (Майн Рид, Квартеронка, глава XVII).

Иными словами, у нее белая кожа, но она считается «цветной девушкой» — совсем как австралиец, который считается «ящерицей», «крысой» или «муравьем». И когда герой Майн Рида влюбляется в

* Ромео и Джульетта, пер. Т. Щепкиной-Куперник. Цит. по изданию: В. Шекспир. Собрание избранных произведений. Т. 2. СПб.: «КЭМ», 1993. С. 363.

прекрасную квартеронку, он сталкивается с неумолимой силой «социальных фактов»:

«Кого я люблю? Невольницу! Правда, прекрасную невольницу, но все же рабыню. Весь мир поднимет меня на смех. Вся Луизиана будет смеяться надо мной — нет, не смеяться, а презирать и преследовать меня. Одно желание сделать ее моей женой вызовет насмешки и оскорбления: «Как! Жениться на невольнице! Этого не потерпят законы нашей страны!» Жениться на квартеронке, даже будь она свободна, значило навлечь на себя гонения. Меня, вероятно, изгнали бы из страны, а может быть, засадили бы в тюрьму» (там же, глава XXII).

«Ах, я прекрасно понимаю все значение подобных отношений, но не сумею вам объяснить их до конца. Вам не понять этого страшного неравенства. Представьте себе унижительный брак помещика-аристократа с дочерью его холопа или знатной дамы с ее безродным лакеем и подумайте, какое возмущение, какой скандал вызовет этот редкий случай. Но все это ничто в сравнении с отвращением и ужасом, которые вызовет белый, вступивший в законный брак с невольницей. Не важно, что у нее белая кожа, не важно, что она красавица, даже такая красавица, как Аврора — тот, кто захочет жениться на ней, должен увезти ее подальше от родины, подальше от тех мест, где ее знают. Взять ее в наложницы — другое дело! Подобная связь простительна. Южное общество готово признать рабыню-наложницу, но никак не рабыню-жену: это немыслимо, чудовищно, этого общество не потерпит» (глава XXX).

И с развитием цивилизации на смену родовой нетерпимости приходят национальная и социальная, по сути своей, ничем не отличающиеся от нетерпимости религиозной.

Но вернемся к работе Дюркгейма. Рассматривая власть общества над его членами, он специально подчеркивает, что если бы общество побуждало нас ко всевозможным уступкам и жертвам лишь с помощью материального принуждения, оно бы ассоциировалось в нашем сознании исключительно с представлением о грубой силе, которой мы подчиняемся по необходимости, но никак не с моральной властью аналогичной той, какая присуща всем религиям. Тогда как «в действительности влияние общества на наше сознание гораздо меньше основывается на его физическом превосходстве над нами, чем на его моральном авторитете. И если мы подчиняемся его приказам, то это происходит не просто потому, что оно обладает оружием, способным подавить наше сопротивление, но прежде всего потому, что оно является объектом нашего искреннего уважения» [14, с. 204].

А внушать уважение индивидуальный или коллективный субъект может «лишь при условии, что вызываемое им в сознании представление наделено такой силой, что оно автоматически вызывает или подавляет те или иные действия, независимо от того бы то ни было рассмотрения их возможных полезных и вредных эффектов. Когда мы подчиняемся человеку в силу морального авторитета, который мы за ним признаем, мы следуем его мнению не потому, что оно кажется нам разумным, но потому что выстраи-

ваемому в нашем сознании образу этого человека присуща некая психическая энергия, покоряющая нашу волю и ведущая ее в заданном направлении. Уважение представляет собой эмоцию, которую мы испытываем, ощущая это внутреннее и всецело духовное давление, возникающее в глубине нашего сознания. И наше действие определяется не преимуществами или неудобствами предписанной либо рекомендованной нам позиции, но особым способом нашего восприятия того, кто нам данное действие рекомендует или предписывает. Именно поэтому приказы обычно бывают короткими и резкими, не оставляющими места сомнениям и раздумьям — в той мере, в какой они оказываются действенными, они исключают любое размышление и расчет, черпая свою действенность в интенсивности психического состояния человека, которому они отдаются. Как раз эта интенсивность и составляет то, что получило название морального или психологического влияния» [там же].

Таким образом, общество оказывается совершенно особым *самостоятельным источником побуждения*, способным навязывать индивидам самые разные действия, в том числе и противоречащие их естественным склонностям и физическим потребностям. Эффективность этих побуждений определяется исключительно «моральным или духовным авторитетом», как бы своеобразной «печатью» общества, возбуждающей в нас уважение. Это особое качество задаваемых обществом представлений Дюркгейм пытается объяснить их коллективным происхождением и коллективным характером — наше сознание как бы вступает в резонанс с другими индивидуальными сознаниями, являющимися носителями тех же представлений и мнений, в результате чего интенсивность этих представлений, их «психическая энергия», резко возрастает. Дюркгейм не устает подчеркивать, что эта действенность представлений определяется исключительно их психическими свойствами, вытекающими из их социального характера — из нашей веры в моральный авторитет общества. Вообще, всякий авторитет, с его точки зрения, связан с общественным мнением — в том числе и авторитет науки: если мы «не верим в науку», то никакие научные демонстрации и эксперименты не смогут оказать на нас влияния [14, с. 205].

Итак, общество давит на индивидов своим авторитетом и побуждает действовать на благо этому обществу. И поскольку люди ощущают это давление, заставляющее их действовать часто вопреки их потребностям, но не понимают, откуда оно приходит, они создают себе представления о богах и всевозможных потусторонних силах:

«Поскольку социальное давление осуществляется психическими способами, оно не могло не создать у человека впечатления того, что вне его существует одна или много действенных сил моральной или духовной природы, от которых он зависит. Он неизбежно должен был представлять себе эти силы как частично внешние по отношению к нему — поскольку они говорят с ним тоном команды и даже временами приказывают жестоко подавлять его наиболее естественные склонности. И нет сомнения, что если

бы люди были в состоянии прямо и непосредственно воспринимать тот факт, что влияния, которым они подчиняются, исходят от общества, система мифологических интерпретаций никогда бы не возникла. Однако социальное воздействие следует весьма окольными и скрытыми путями, используемые им психические механизмы чересчур сложны для того, чтобы простое наблюдение могло заметить, где лежат его истоки. И пока научный анализ не объяснил их, человек просто знает, что он действует, но не понимает, почему он действует. Так что потребовалось составить представление об этих могучих силах, с которыми он чувствует свою связь, и далее можно предположить, как эти силы были преобразены его мыслью и стали представляться в качестве самостоятельных и отдельных от него» [там же, с. 205–206].

Вместе с тем любое божество представляет собой не только некий источник власти, от которого мы зависим, оно одновременно есть и источник, откуда мы черпаем силу: «человек, который послушен своему богу и потому верит в его поддержку, шагает по жизни уверенно и испытывает прилив сил. Точно также, и действие общества на нас не ограничивается требованием от нас жертв, лишений и усилий. Ибо коллективная сила не есть нечто полностью внешнее по отношению к нам, она побуждает нас не совсем извне; ведь поскольку общество не может существовать иначе, как при посредстве индивидуальных сознаний, эта сила проникает в нас и воплощается в нас, она становится составной частью нашего существа и, тем самым, возвышает и усиливает нас» [там же, с. 206].

Далее Дюркгейм рассматривает обстоятельства, при которых это «ободряющее и вдохновляющее действие» общества выступает особенно явно. Он выделяет два вида таких ситуаций: 1) всевозможные встречи и собрания групп людей, будь то больших или малых; 2) периоды революций и других социальных потрясений.

Говоря о первых, он подчеркивает, что «собрание людей» может побуждать каждого из них к действиям, никак не вытекающим из их индивидуальных мотивов:

«Находясь в собрании людей, воспламененных общей страстью, мы становимся способными на чувства и действия, совершенно немислимые для нас, когда мы предоставлены сами себе; и когда собрание расходится и мы остаемся наедине с собой, мы опускаемся на наш обычный уровень и тогда можем измерить ту высоту, на которую были подняты. Человеческая история изобилует примерами такого рода. Достаточно вспомнить о ночи 4 августа*, когда собрание людей внезапно оказалось способным на такое самопожертвование и самоотречение, от которого накануне каждый из членов этого собрания отказался и которое на следующий день удивило всех. Именно поэтому всевозможные партии, будь то политические, экономические или конфессиональные,

стараясь периодически проводить собрания и съезды, на которых их приверженцы, сообща проявляя объединяющую их веру, могли бы оживлять ее. Чтобы укрепить чувства, которые чахнут, будучи предоставлены сами себе, достаточно организовать тесное и активное общение разделяющих эти чувства людей» [там же, с. 206].

Особым выражением группового влияния Дюркгейм считает «демона ораторского вдохновения», т. е. совершенно особую манеру поведения, свойственную человеку, который выступает перед толпой — если, конечно, ему удалось установить с нею контакт:

«Его речь приобретает своеобразную выпренность, которая при обычных обстоятельствах показалась бы смешной, его жесты становятся властными и даже сама его мысль теряет умеренность и с готовностью впадает во всевозможные крайности. Он как бы ощущает необычный прилив сил, которые переполняют его и стремятся вырваться из него и распространиться вокруг; иногда у него даже возникает ощущение, что он находится во власти превосходящей его духовной силы, для которой он является не более чем рупором. Таково характерное выражение того явления, которое получило название «ораторской одержимости». И этот необыкновенный прилив сил вполне реален: он порождается той самой группой, к которой он обращен. Чувства, которые оратор возбуждает своими словами, возвращаются к нему — но возвращаются умноженными и обогащенными и тем самым усиливают его собственное чувство. Возбуждаемая им эмоциональная энергия отзывается в нем самом и поднимает жизненный тонус. И теперь уже говорит не просто индивид, но воплощенная и персонафицированная группа» [14, с. 206–207].

Наряду с этими краткосрочными или периодически повторяющимися ситуациями, когда социальные влияния вполне очевидным образом определяют действия индивидов, Дюркгейм обращает внимание и на более длительные периоды, когда «укрепляющее влияние общества» может чувствоваться даже с большей последовательностью и силой:

«Есть исторические периоды, когда под влиянием какого-нибудь грандиозного коллективного потрясения, социальные взаимодействия становятся намного более частыми и активными. Люди больше тянутся друг к другу, сильнее стремятся быть вместе. Результатом этого становится некое общее брожение, характерное для революционных и творческих эпох. Эффектом этой повышенной социальной активности является общая стимуляция жизненных сил индивидов. Люди воспринимают мир активнее и иначе, чем в нормальные времена. Меняются не только отдельные нюансы и оттенки, сам человек становится другим. Волнующие его страсти достигают такой интенсивности, что их могут удовлетворить лишь чрезмерные и необузданные акты поведения: акты сверхчеловеческого героизма

* Ночью 4 августа 1789 г. депутаты от дворянства и духовенства приняли Декларацию об отказе от феодальных привилегий, в частности отменили личную зависимость крестьян и, соответственно, повинность. Также были отменены некоторые дворянские привилегии и церковная десятина.

или кровавого варварства. Именно этим объясняются, например, крестовые походы и многие эпизоды Французской революции (возвышенные или дикие). Мы видим, как под влиянием общей экзальтации самый заурядный и самый безобидный обыватель преображается, будь то в героя или в палача. И все эти психические процессы столь похожи на те, в которых берет начало религия, что сами индивиды часто воспринимают давление, которому они уступают, в явно религиозной форме. Крестоносцы верили, что чувствовали присутствие Бога в своих рядах, и что именно он приказал им отправиться на завоевание Святой Земли; Жанна д'Арк верила, что она повинуется небесным голосам» [там же, с. 207].

Далее Дюркгейм подчеркивает, что побудительное влияние общества вовсе не ограничивается одними лишь исключительными ситуациями или историческими периодами, но представляет собой совершенно обыденное и повседневное явление:

«Но стимулирующее действие общества ощущимо не только в этих исключительных обстоятельствах; по сути, нет ни одного мгновения нашей жизни, когда бы какой-то приток энергии не поступал к нам извне. Человек, который исполняет свой долг, сталкивается со всевозможными проявлениями симпатии, уважения и привязанности со стороны себе подобных и ощущает их поощрение, в котором чаще всего он не отдает себе отчет, но которое его поддерживает. Мнение общества о нем повышает его собственное мнение о себе. Ощущая моральную или духовную гармонию со своими современниками, он обретает большую уверенность, энергию, смелость действия, совсем как верующий, убежденный в том, что он чувствует на себе благосклонный взгляд своего бога. Таким образом создается как бы постоянно действующая поддержка нашего морального существа. Поскольку она меняется в зависимости от множества внешних обстоятельств, от того, насколько активны наши отношения с окружающими нас социальными группами, и от того, что это за группы, мы не можем не чувствовать, что этот моральный или духовный тонус зависит от внешней причины; но мы не догадываемся ни о том, где находится эта причина, ни о том, что она собой представляет. Так что обычно мы воспринимаем ее в виде моральной или духовной силы, которая, будучи присуща нам, представляет в нас нечто отличное от нас самих: а именно моральное сознание, впечатление о котором большинство людей составляет исключительно с помощью религиозных символов» [14, с. 207–208].

Но влияние общества осуществляется не только через непосредственное общение индивида с другими людьми — в его формировании принципиально важная роль принадлежит традициям и другим культурным средствам:

«Наряду с этими как бы свободно плавающими силами, которые непрестанно в нас возобновляются, есть еще и другие, которые закреплены во всевозможных используемых нами средствах и традициях. Мы говорим на языке, которого не создава-

ли, пользуемся инструментами, которых не изобретали, ссылаемся на права, которых не учреждали, каждому поколению передается огромное количество знаний, которые оно само не собирало и не накапливало, и так далее. Именно обществу мы обязаны этими столь различными благами цивилизации, и если мы обычно не видим, из какого источника их черпаем, мы знаем, по крайней мере, что они не являются плодами нашего собственного труда. И именно они придают человеку его особую «физиономию», выделяющую его среди всех других существ; ибо человек является человеком только в силу того, что он приобщен к цивилизации. И он не может избавиться от ощущения, что вне его существуют активно действующие причины, от которых он получает характерные особенности своей природы, а также благосклонные к нему силы, которые ему помогают, защищают и делают в каком-то смысле привилегированным существом. И он неизбежно должен был приписать этим силам особое достоинство, соответствующее высокой значимости тех благ, с которыми он их связывал» [там же, с. 208].

В результате психологический опыт человека оказывается двояким: мы имеем дело с одной стороны, с обычными вещами, которые воспринимаем с помощью наших органов чувств и которые могут становиться предметами наших потребностей, с другой — с влияниями коллектива, внушающими нам совершенно особые чувства, то давящие на нас, то «возносящие» нас над нашим обычным уровнем. Иными словами, возникает деление на профанное и священное, одной из более поздних форм которого является противопоставление материального и идеального:

«Таким образом, мир, в котором мы живем, представляется нам населенным силами, в одно и то же время повелевающими и помогающими, величественными и благодетельными, и мы определенным образом с этими силами связаны. Поскольку они оказывают на нас давление, которое мы осознаем, мы вынуждены локализовать их вне нас самих, как мы делаем это под влиянием наших физических ощущений. Правда, чувства, которые они нам внушают, существенно отличаются от тех, которые дают нам обычные чувственно воспринимаемые вещи. Поскольку эти последние сводятся к их эмпирическому характеру, как он проявляется в обычном повседневном опыте, поскольку религиозное воображение никак не преобразовало их, мы не испытываем к ним ничего, что напоминало бы уважение, и в них нет ничего, что могло бы вознести нас над нашим обычным уровнем. Выражаемые ими представления совершенно непохожи на те, которые возбуждают в нас влияния коллектива. Первые и вторые образуют в нашем сознании два отдельных круга совершенно различных психических состояний, аналогично тому, как различны две формы жизни, которым эти состояния соответствуют. Вследствие этого у нас возникает впечатление, что мы взаимодействуем с двумя отличными друг от друга видами действительности, которые разделены вполне четкой демаркационной линией: с

одной стороны находится мир вещей профанных, с другой — мир вещей священных» [там же].

И последнее, на чем нам следует остановиться, — это способность общества *создавать священное*. Прежде всего она проявляется в повсеместном обожествлении вождей, правителей и других лиц, занимающих высокое положение в социальной иерархии:

«Как в истории, так и в настоящем, мы видим как общество непрестанно создает всевозможные образчики священного. Видим, как оно увлекается тем или иным человеком и верит, что он стремится преобразовать общество на благо всем его членам, и этот человек признается не имеющим себе равных и как бы обожествляется. Общественное мнение наделяет его величием, совершенно аналогичным тому, которое окружает богов. Именно это случалось со множеством правителей, культ которых создавали их современники: если их и не считали богами, то по меньшей мере видели в них непосредственных представителей божества. То, что лишь общество является автором такого рода обожествлений, хорошо показывает тот факт, что оно часто возносит над собой людей, которые по своим достоинствам не имеют на это никакого права. Впрочем, естественное почтение, внушаемое людьми, облеченными высокими социальными функциями, по своей природе ничем не отличается от религиозного уважения. И выражается оно в тех же самых действиях: люди держатся на почтительном расстоянии от высокопоставленного лица, обращаются к нему не иначе, как с особыми церемониями, беседуя с ним, используют иной язык и жесты, чем при общении с простыми смертными. Чувства, испытываемые людьми в такого рода обстоятельствах, настолько близки религиозному почтению, что многие народы их не различают. Для объяснения уважения, которым пользовались государи, представители знати или политические вожди, им обычно приписывали священную природу. В частности, в Меланезии и Полинезии о влиятельном человеке говорят, что он обладает *мана* и именно на счет этой *мана* относят его влияние. Вполне очевидно, однако, что его положение определяется исключительно важностью, которую ему придает общественное мнение. Так что моральная власть, даруемая общественным мнением, и та, которой облачают священных существ, имеют общие корни и состоят из одних и тех же элементов. Поэтому одно и то же слово может служить для обозначения и той, и другой» [14, с. 208–209].

Наряду с высокопоставленными членами социальной иерархии общество склонно обожествлять и всевозможные идеи:

«Общество может обожествлять не только людей, но и многое другое, особенно идеи. Какое-нибудь верование может единодушно разделяться целым народом и при этом по причинам, которые мы объяснили выше, никто не имеет права до него «дотрагиваться», т. е. его отвергать или оспаривать. Ведь запрет на критику обладает такой же природой, как и все дру-

гие запреты, и его наличие доказывает, что мы имеем дело с чем-то священным. Даже сегодня, как ни велика бывает свобода, которую мы признаем друг за другом, человек, который полностью отрицал бы прогресс и высмеивал идеалы современного общества, совершил бы настоящее святотатство. Существует по крайней мере один принцип, который даже самые ярые сторонники свободы обсуждения не подвергают обсуждению и считают неприкосновенным, в определенном смысле священным, — таков сам этот принцип свободного обсуждения» [там же].

Особенно актуальными мне представляются замечания Дюркгейма о создании «священного» в годы Французской революции — ведь в определенном смысле он не только предсказал такие характерные для XX в. государственные культы как нацизм, сталинизм или маоизм, но и поставил вопрос об обожествлении идей, которое мы повсеместно наблюдаем сегодня в многочисленных спорах о «демократии», «свободе» или «историческом величии» той или иной страны:

«Эта способность общества выдавать себя за бога (*s'ériger en dieu*) или создавать себе богов никогда не была столь очевидной, как в первые годы Революции. В самом деле, под влиянием всеобщего энтузиазма абсолютно мирские по своей природе вещи оказались в этот период преобразованными общественным мнением в настоящие святыни: таковы Отечество, Свобода, Разум. Начала формироваться даже особая религия, имевшая свои догматы, символы, алтари и праздники. Именно эти стихийные устремления и настроения попытался удовлетворить официально вводимый культ Разума и Высшего существа. Конечно, это религиозное нововведение длилось очень недолго. Но лишь в силу того, что патриотический энтузиазм, который вначале охватил массы, сам стал ослабевать. А раз исчезла причина, ее следствие не могло поддерживаться само по себе. Однако кратковременность ничуть не лишает этот исторический опыт его социологического значения. Как бы то ни было, мы видим, что при определенных условиях общество и существенные для него идеи становятся прямым и непосредственным объектом настоящего культа, без какого-либо преобразования» [там же, с. 209–210].

Дюркгейм не дождался возникновения грандиозных культов государств и их вождей, во многом определивших историю XX в. (и подтвердивших его концепцию вплоть до малейших деталей), однако, наблюдая действия немецкого государства в период Первой мировой войны, он уже в 1915 г. поставил вопрос о его фактическом обожествлении. В статье, озаглавленной «Германия превыше всего» [16], он, опираясь на работы немецкого профессора конца XIX в. Хейнриха фон Трейчке*, наглядно показывает, что поведение Германии в войне являлось следствием определенной ментальности, для которой были характерны три активно насаждавшихся тезиса.

* При этом Дюркгейм рассматривает Трейчке, бывшего другом Бисмарка и большим поклонником Вильгельма II, не как оригинального мыслителя, но как носителя, выразителя и пропагандиста коллективных представлений своей социальной среды.

Первый состоял в том, что «Государство выше международных законов и договоров», и включал в себя два более частных убеждения: «международные договоры ни к чему не обязывают Государство» и «Государство право, поскольку оно сильно». Второй тезис гласил, что «Государство выше морали», и раскрывался следующими принципами: «для Государства мораль представляет собой средство», «единственная обязанность государства — быть сильным» и «цель оправдывает средства». Наконец, третий тезис заключался в том, что «Государство выше гражданского общества», и из него вытекало положение о том, что «долг гражданина состоит в подчинении Государству». Новейшая история показала, что культивирование такого рода ментальности было свойственно далеко не только Германии, впрочем, оно и сейчас еще не стало достоянием одной лишь истории.

Коллеги Дюркгейма по французской социологической школе. Хотя бы несколько слов следует сказать и о работах других представителей французской социологической школы, имеющих отношение к проблеме побуждения человеческих действий.

Наибольшую известность в нашей стране получили работы Люсьена Леви-Брюля, разработавшего представление об историчности форм сознания и открывшего прагматический характер «первобытного мышления» [3; 4]. Сразу стоит отметить, что в оригинале работ французского исследователя, изданных по-русски под заголовками «Первобытное мышление» и «Сверхъестественное в первобытном мышлении», стоит вовсе не «мышление», а *mentalité*, для которого франко-русские словари обычно дают следующее поле значений: «1) направление мыслей; (умо)настроение, направленность ума; 2) ум, умственные способности; умственное развитие, интеллектуальный уровень; склад ума; мышление; психика; психология; менталитет»*. Так что точнее было бы озаглавить русский перевод как «Первобытная психика» или «Первобытное сознание», ибо именно об особенностях сознания традиционных народов идет речь в этих работах. И знаменитая «сопричастность» (или «партиципация») имеет отношение не только и не столько к мышлению как таковому, сколько к образу себя и, соответственно, к регуляции поведения, являясь одним из аспектов социальной системы мотивации. Сам Леви-Брюль, будучи философом по образованию и принадлежа к французской философской традиции, идущей от Декарта**, долгое время не проводил четкого различия между собственно мышлением и сознанием и нередко рассматривал явление сопричастности в контексте обсуждения мышления и познания. В конце жизни он назвал такой свой «теоретико-познавательный» подход к сопричаст-

ности не то что неправильным, но «чересчур схематичным, неполным и поверхностным» и объяснил его «наивной потребностью идти по пути наименьшего сопротивления», следуя «общепринятой постановке вопроса» [20, с. 72]. Продолжил это размышление он следующим образом:

«Сознание, которое имеется у “примитивного” человека о самом себе, как бы окутано неким смысловым облаком, доминирующим элементом которого является ощущение, что индивид “составляет часть” группы, которая и является истинной индивидуальностью, и по отношению к которой он есть всего лишь элемент, как и другие члены этого, в буквальном смысле слова, социального тела. Это ощущение и есть чувство сопричастности. Сознание себя самого у такого человека не есть сознание самостоятельного лица, но лишь лица, основания бытия или принципиальные условия существования которого лежат в группе, часть которой он составляет и без которой его просто не будет. Это убеждение не формулируется явным образом в мышлении “примитивного” человека. У него нет ни потребности в рефлексии, ни необходимых для этого языковых средств. Но во всех обществах, получивших название примитивных, мы констатируем у людей это чувство почти организменной солидарности, выражающейся не в словесных формулах, но в живой реальности социальных институтов (семьи, клана, тотемизма, обычаев, религиозных верований и т. д.), которые все основаны на отношениях сопричастности, прототипом и общей основой которых выступает сопричастность, ощущаемая каждым индивидом по отношению к социальному телу» [20, с. 72].

Люсьен Леви-Брюль не имел возможности прочитать рассказ Александра Яшина «Рычаги», написанный и опубликованный через семнадцать лет после его смерти, да и Яшин, судя по всему, Леви-Брюль не читал, однако именно этот рассказ является очень точным изображением того «сопричастного человека», который испытывает «почти организменное» чувство солидарности с «социальным телом», элементом которого он является, и который не имеет «ни потребности в рефлексии, ни необходимых для этого языковых средств». По существу, всерьез говорящие о себе: «Мы с вами являемся рычагами партии в колхозной деревне***», ничем принципиально не отличаются от тех индейцев племени бороро, которые называли себя красными попугаями араара. И вряд ли человека, ощущающего себя «красным попугаем», мы вправе считать более примитивным, чем человека, который ощущает себя «рычагом партии» (а также «красным» или «белым», «левым» или «правым», «светлостью» или «высочеством», «городским головой» или «винтиком государственного механизма», и т. п.).

* «Мышление» же обычно переводится на французский как *pensée, faculté de penser* или *processus de la pensée*.

** Вспомним, что сформулировав свой знаменитый тезис: «я мыслю — следовательно, я существую», Декарт поясняет его следующим образом: «под словом “мышление” я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [2, с. 315].

*** Александр Яшин. Рычаги.

Если труды Л. Леви-Брюля были изданы в нашей стране еще в 30-е гг. XX в., то работы М. Хальбвакса и М. Мосса стали входить в наш «научный оборот» лишь в последние десятилетия (см.: [6–8]). Я остановлюсь здесь лишь на тех аспектах их работ, которые проливают свет на вытекающую из концепции Дюркгейма проблему социальной мотивации как отличной от мотивации потребностной.

В 1905 г. вышла статья Мориса Хальбвакса «Потребности и устремления в социальной экономии» [17], в которой автор, анализируя взгляды одного из немецких экономистов, нащупывал различия между мотивацией, исходящей из потребностей, в том числе и понимаемых исторически, и отличной от нее чисто социальной мотивацией, исходящей из традиций и групповых норм и подчиняющей себе действия индивидов (временами даже в ущерб удовлетворению их потребностей). Эта статья была одной из первых публикаций молодого Хальбвакса, она интересна тем, что наглядно показывает, как на ранних этапах становления французской социологической школы исследователи не просто различали, но активно противопоставляли «индивидуальное сознание и индивидуальные потребности» и «социальное сознание и социальные стремления», присущие тому же самому индивиду.

Продолжением этой работы стало изданное через несколько лет исследование «Рабочий класс и уровни жизни» [18] с подзаголовком: «Исследования иерархии потребностей в современных индустриальных обществах». Первые две части этой работы посвящены анализу формирования рабочего класса, отличиям способа жизни рабочего от крестьянского и описанию эмпирического исследования расходов рабочих семей. В третьей же части Хальбвакс развивает «социологическую теорию потребностей», в которой убедительно показывает принципиальную условность традиционно выделяемых потребностей, вроде потребности в пище, одежде или жилье (по меткому сравнению Хальбвакса, с таким же успехом можно объединить в одну группу алкоголь, дрова и пальто, поскольку все это служит удовлетворению «потребности в согретье»). Автор также показывает социальный характер традиционно выделяемых потребностей не просто в том привычном нам смысле, что они определяются социально производимыми предметами, но, главное, в том, что они задаются или даже навязываются индивиду групповыми нормами, социальными правилами и обычаями, являясь, таким образом, своего рода «коллективными представлениями» (в том смысле, в каком этот термин употреблялся в школе Дюркгейма). Да и сама классификация человеческих потребностей оказывается результатом «работы общества», а вовсе не отражением неких «естественных нужд» — «она объясняется необходимостью, навязываемой людям социальной жизнью, предвидеть и заранее рассчитывать величину их расходов, чтобы удовлетворять все свои потребности в той мере, в какой их удовлетворяют члены их

групп» [18, с. 18]. И далее французский социолог рассматривает, как общество создает все новые потребности, маркируя их в качестве «естественных», — тема, которой было посвящено огромное множество самых разных исследований в последующие десятилетия.

Важным источником фактически наблюдаемых потребностей Хальбвакс считает «семейное чувство» и «классовое чувство». Первое он понимает как ощущение своего единства с членами собственной семьи, второе — как не только ощущение себя частью социальной группы, но и стремление ни в коем случае не скатываться вниз по социальной лестнице и, по мере возможности, подниматься выше. Это стремление тесно связано с идеей об определенном «ранге» или месте своей семьи в обществе. Именно «классовое чувство» в этом понимании обуславливает, в частности, наличие отдельных «потребностей» в «рабочей», «домашней», «уличной» и «праздничной» одежде, а вовсе не различие температур, которое в большинстве случаев отсутствует. На основе проведенного анализа французский исследователь приходит к выводу, что «и природа базовых потребностей, и их количество объясняются обществом» [18, с. 41]. Так, например, собранные им данные показали, что «потребность в жилище» является гораздо менее значимой для семей рабочих, чем для аналогичных по размеру и уровню дохода семей служащих (что выражается, в частности, в нежелании рабочих — в отличие от служащих — экономить на еде, одежде и других расходах ради улучшения жилищных условий).

В своих последующих работах Хальбвакс уделял много внимания анализу разного рода «социальных рамок», определяющих и ограничивающих нашу жизнь и деятельность в целом, а также процессы собственно человеческих памяти, восприятия и мышления. Наибольшую известность получило исследование Хальбваксом социальных рамок памяти [8], гораздо менее известна его интереснейшая книга, посвященная анализу социальных рамок деятельности и жизни представителей различных классов: крестьян и земельной знати, предпринимателей и рабочих, служащих и чиновников [19]. Французский социолог наглядно показывает, как эти «рамки» в огромной степени определяют устойчивые мотивы и социально-типические характерологические особенности представителей этих социальных классов и слоев. Такие, например, как дух предпринимательства, инициативность и дух конкуренции у представителей буржуазии, или стремления сохранять достигнутый уровень заработка и, при возможности, увеличивать его, а также стремления не увеличивать расход сил и, если можно, уменьшать затрачиваемые на работу усилия у рабочих. А также характерные мотивы поведения и особенности средних классов: стремление сохранить независимость у крестьян-землевладельцев, частных ремесленников и мелких предпринимателей, привязанность к своей фирме и нерешительность в отстаивании своих групповых интересов у крупных и мелких служащих, «дух бюрократизма»

и чувство собственной важности (благодаря сопричастности к мощи Государства) у мелких функционеров и чиновников всех рангов. Кроме того, он показывает, что воспитываемые социальной традицией чувства и стремления, вроде семейной гордости, патриотизма, религиозности или увлеченности политикой, «не имея ничего врожденного», могут по своей силе ничуть не уступать «природным инстинктам».

Наконец, нельзя не сказать хотя бы несколько слов и о работах Марселя Мосса [6]. Если Леви-Брюль исследовал прежде всего коллективные представления «первобытных» народов, а в центре внимания Хальбвакса стояло современное ему общество, то Мосс, как и Дюркгейм, в ряде своих работ пытался связывать феномены традиционных культур с явлениями, характерными для современного человека. Особенно ярко эта тенденция выступает в его исследовании истории складывания «я» современного человека, где автор детально прослеживает долгий путь от системы родовых имен и масок ритуальных персонажей (которая обнаруживается практически повсеместно, начиная от аборигенов Австралии и индейцев Америки и кончая древними латинянами, германцами, индусами и китайцами) через нормы римского права и дискуссии христианских богословов к формированию «психологического я» в трудах не столь уж отдаленных от нас во времени философов Нового времени [6, с. 264–292]. Универсализм Мосса проявляется не только в свободном владении материалами, относящимися к разным эпохам и народам, но и в отсутствии для него междисциплинарных перегородок, и в его стремлении создать «науку о целостном человеке», не растаскивая его по «департаментам» социологии, психологии, лингвистики, этнологии, антропологии, философии и т. д. (ср.: [1; 21]).

Подведем итоги. Главный вклад Э. Дюркгейма и его школы в понимание человеческой мотивации состоит, на мой взгляд, прежде всего в том, что французские исследователи разработали и обосновали представление о двух принципиально различных и несводимых друг к другу способах побуждения человеческих действий: с одной стороны, это потребности индивида, будь то естественные или социально-исторически формируемые, с другой — разнообразные воздействия общества или, иными словами, социальные побуждения, в том числе и закрепленные в разнообразных ритуалах, традициях и других «творениях цивилизации».

Далее, французскими исследователями были выделены различные формы социального мотивирования человеческих действий: прямые побудительные воздействия, общеобязательные нормы права, морали и религии, взаимное влияние друг на друга участников всевозможных собраний и социальных движений, складывание «коллективных представлений», навязывающих индивидам определенные способы поведения. Особой формой коллективных представлений, принуждающих людей совершать те или иные действия, выступает порождаемое обществом «священное» — как в традицион-

ных религиозных формах (вроде тотемов и других религиозных святынь и символов), так и в виде фактического «обожествления» высокопоставленных представителей социальной иерархии, «Государства» как такового и всевозможных идей вроде «Свободы» или «Разума».

Кроме того, было намечено понимание социальных символов (начиная от тотемов, существующих в трех различных физических формах: специально изготовленных изображений, животных или растений и представителей клана, и вплоть до «Государства» или идей-символов вроде «Свободы» и «Равенства») как особых создаваемых обществом объектов, определяющих поведение его членов в различных ситуациях. При этом было показано, и это принципиально важно, что «моральная власть» над индивидами священными объектами (а также лиц, идей и социальных институтов, обладающих статусом «священных» и «не подлежащих критике») представляет собой «превращенную форму» власти общества в целом или отдельных социальных групп.

Следует также отметить, что представителями французской социологической школы была поставлена проблема исторического становления человеческой индивидуальности и описан феномен «сопричастных индивидов», ощущающих себя не самостоятельными источниками действия, а частью социального целого.

Наконец, еще один важный момент состоит в том, что в рамках рассматриваемого направления было разработано представление об интериоризации индивидами «голоса общества» и восприятию его в качестве «моральной воли» самих индивидов.

Таким образом, Э. Дюркгеймом и его коллегами по французской социологической школе был сделан принципиально важный шаг в детальном разворачивании культурно-исторического понимания сложных форм человеческой мотивации. Этот шаг получил продолжение в рамках социологии, одним из признанных основателей которой является Э. Дюркгейм, многие идеи которого были развиты и в социальной психологии. Бесспорно также влияние французской социологической школы на французскую историческую психологию, как и на широкий, по сути своей, междисциплинарный комплекс франкоязычных социально-философско-психологически-исторических исследований, например, на работы К. Леви-Стросса, М. Фуко, Р. Барта, П. Рикера, П. Бурдьё и многих других авторов, определяющих лицо современного человекознания. Что касается психологии мотивации и личности, то идеи французской социологической школы, как и всего выросшего на их основе комплекса франкоязычных гуманитарно-культурологических исследований, все еще остаются для нее «зоной ближайшего развития».

Следующий шаг в анализе высших, собственно личностных, форм мотивации был сделан еще одним интереснейшим французским исследователем — соучеником Дюркгейма по Высшей нормальной школе Пьером Жане. Разработанной им «психологии действия» будет посвящена следующая статья.

Литература

1. Гофман А. Б. Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
2. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление (1922) // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
4. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении (1931) // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
5. Леонтьев Д. А. От инстинктов — к выбору, смыслу и саморегуляции: психология мотивации вчера, сегодня и завтра // Современная психология мотивации / Под ред. Д. А. Леонтьева. М., 2002.
6. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
7. Хальбвакс М. Социальные классы и морфология (статьи 1905—1947 г.). М.; СПб., 2000.
8. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти (1925). М., 2007.
9. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность: В 2 т. М., 1986. Т. 1, 2; 2-е, переработанное изд.: СПб.; М., 2003.
10. Цымбурский В. Л. Латинский трилистник: 1. Причина и чудо: индоевропейские связи лат. causa. 2. Форма и дхарма. 3. Дело о Пренестинской фибуле. Acta linguistica Petropolitana, IV, I. СПб., 2008.
11. Deci E. L., Ryan R. M. Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior. N.Y., 1985.
12. Deci E. L., Ryan R. M. Facilitating Optimal Motivation and Psychological Well-Being Across Life's Domains // Canadian Psychology. 2008. Vol. 49. № 1.
13. Deci E. L., Ryan R. M. Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development, and Health // Canadian Psychology. 2008. Vol. 49. № 3.
14. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. P., 1912/1968.
15. Durkheim É. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine // Bulletin de la Société française de philosophie. 1913. 13. Exposé suivi d'un débat. Reproduit in Emile Durkheim. Textes. 2. Religion, morale, anomie. P., 1975.
16. Durkheim É. «L'Allemagne au-dessus de tout» La mentalité allemande et la guerre. P., 1915. reproduction: la mentalité allemande et la guerre, 1991. Édition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002.
17. Halbwachs M. Les besoins et les tendances dans l'économie sociale // Revue philosophique. 59, Paris, 1905. Édition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002. (Есть русский перевод: Потребности и устремления в социальной экономике, см.: [6]).
18. Halbwachs M. La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines. Livre 3. P., 1913. Édition électronique: Chicoutimi, Québec, 2003.
19. Halbwachs M. Esquisse d'une psychologie des classes sociales. Paris, 1938. Édition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002.
20. Levy-Bruhl L. (1938—1939) Carnets. P., 1949. Édition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002.
21. Marcel J.-Ch. Mauss et Halbwachs: vers la fondation d'une psychologie collective (1920—1945). Sociologie et sociétés. Vol. 36. No 2. Montreal, 2004.
22. Ryan R. M. Agency and Organization: Intrinsic Motivation, Autonomy, and the Self in Psychological Development // Nebraska Symposium on Motivation. 1992. Vol. 40.
23. Ryan R. M., Deci E. L. Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being // American Psychologist. 2000. Vol. 55. № 1.
24. Ryan R. M., Deci E. L. On happiness and human potentials: a Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being // Annu. Rev. Psychol. 2001. Vol. 52.
25. Ryan R. M., Deci E. L. Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will? // Journal of Personality. December 2006.

The Origins of Cultural and Historical Understanding of Human Motivation: the French Sociological School

E. Yu. Patyaeva

Senior Lecturer, Chair of Personality Psychology, Department of Psychology, M.V. Lomonosov Moscow State University

This article analyzes the motivation of human behavior in one of the first thoroughly elaborated approaches of cultural and historical areas in the world psychology — in the French sociological school. The representatives of the school - E. Durkheim, L. Levy-Bruhl, M. Halbwachs, M. Moss, and others — in a sense significantly determined the «mainstream» of motivational research of their time. In the early decades of the last century they have developed notions of the society as being a very special source of human motives. The society has a particular ability to create «sacred» by the deification of certain objects, or leaders or state as a whole, as well as all sorts of ideas and symbols that attract people to conduct either a heroic act or a crime. Some of Durkheim ideas and his colleagues still represent a «zone of proximal development» for modern psychology of motivation. For example, «collective representations» dictating to people a large part of their actions, the totems as social groups representations, «immersive individuals» who feel themselves as a part of the social whole, social frameworks that determine the motives and behaviors of people.

Keywords: cultural-historical conception of motivation, society as a source of motivation, creation of «sacred», «immersive individuals», social frameworks.

References

1. Gofman A. B. Social'naya antropologiya Marselya Mossa // Moss M. Obshestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noi antropologii. M., 1996.
2. Dekart R. Pervonachala filosofii // Dekart R. Soch.: V 2 t. T. 1. M., 1989.
3. Levi-Bryul' L. Pervobytnoe myshlenie (1922) // Levi-Bryul' L. Sverh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii. M., 1994.
4. Levi-Bryul' L. Sverh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii (1931) // Levi-Bryul' L. Sverh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii. M., 1994.
5. Leont'eva D. A. Ot instinktov — k vyboru, smyslu i samoregulyacii: psihologiya motivacii vchera, segodnya i zavtra // Sovremennaya psihologiya motivacii / Pod red. D. A. Leont'eva. M., 2002.
6. Moss M. Obshestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noi antropologii. M., 1996.
7. Hal'bvaks M. Social'nye klassy i morfologiya (stat'i 1905—1947 g.). M.; SPb., 2000.
8. Hal'bvaks M. Social'nye ramki pamyati (1925). M., 2007.
9. Hekhauzen H. Motivaciya i deyatelnost': V 2 t. M., 1986. T. 1, 2; 2-e, pererabotannoe izd.: SPb.; M., 2003.
10. Cymburskii V. L. Latinskii trilstnik: 1. Prichina i chudo: indoevropskie svyazi lat. sausa. 2. Forma i dharm. 3. Delo o Prenestinskoj fibule. Acta linguistica Petropolitana, IV, I. SPb., 2008.
11. Deci E. L., Ryan R. M. Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior. N.Y., 1985.
12. Deci E. L., Ryan R. M. Facilitating Optimal Motivation and Psychological Well-Being Across Life's Domains // Canadian Psychology. 2008. Vol. 49. № 1.
13. Deci E. L., Ryan R. M. Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development, and Health // Canadian Psychology. 2008. Vol. 49. № 3.
14. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. P., 1912/1968.
15. Durkheim É. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine // Bulletin de la Société française de philosophie. 1913. 13. Exposé suivi d'un débat. Reproduit in Emile Durkheim. Textes. 2. Religion, morale, anomie. P., 1975.
16. Durkheim É. «L'Allemagne au-dessus de tout» La mentalité allemande et la guerre. P., 1915. reproduction: la mentalité allemande et la guerre, 1991. Edition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002.
17. Halbwachs M. Les besoins et les tendances dans l'économie sociale // Revue philosophique. 59, Paris, 1905. Edition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002. (Есть русский перевод: Потребности и устремления в социальной экономике. см.: [6]).
18. Halbwachs M. La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines. Livre 3. P., 1913. Edition électronique: Chicoutimi, Québec, 2003.
19. Halbwachs M. Esquisse d'une psychologie des classes sociales. Paris, 1938. Edition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002.
20. Levi-Bryul' L. (1938—1939) Carnets. P., 1949. Edition électronique: Chicoutimi, Québec, 2002.
21. Marcel J.-Ch. Mauss et Halbwachs: vers la fondation d'une psychologie collective (1920—1945). Sociologie et sociétés. Vol. 36. No 2. Montreal, 2004.
22. Ryan R. M. Agency and Organization: Intrinsic Motivation, Autonomy, and the Self in Psychological Development // Nebraska Symposium on Motivation. 1992. Vol. 40.
23. Ryan R. M., Deci E. L. Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being // American Psychologist. 2000. Vol. 55. № 1.
24. Ryan R. M., Deci E. L. On happiness and human potentials: a Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being // Annu. Rev. Psychol. 2001. Vol. 52.
25. Ryan R. M., Deci E. L. Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will? // Journal of Personality. December 2006.