

А.Б. Гофман

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

Социологический ежегодник 2012. Сб. научных трудов. Ред. Н.Е.Покровский, Д.В.Ефременко. М.: ИНИОН РАН; Кафедра общей социологии НИУ ВШЭ, 2013. С.97-167.

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

У истоков идеи

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

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

Такое положение в общем объяснимо. Когда речь идет, например, о межгрупповых конфликтах, девиантном поведении, преступности, то для всех, в том числе для исследователей, очевидно, что это социальные проблемы, требующие решения и, следовательно, изучения. Что же касается вышеназванных «позитивных» тем, свидетельствующих, допустим, о социальном благополучии, то здесь явно и неявно действует примерно следующая логика. Если они есть, то прекрасно, проблем нет и исследовать тут нечего, по поговорке «От добра добра не ищут». Если же их в обществе нет, то опять-таки исследовать нечего: невозможно изучать объект, который не существует или же существует лишь в качестве идеала либо благого пожелания. Такая логика к тому же наслаивается на в общем плодотворную традицию европейской светской науки, предписывающую разделять бескорыстный поиск истины о реальности, с одной стороны, и оценочные суждения о ней – с другой.

Сказанное вроде бы не относится к судьбе такого «позитивного» явления, как социальная солидарность. В истории социологической мысли его изучение издавна занимало почетное место. В определенном смысле социология начиналась именно как изучение социальной солидарности и усилие решить

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

проблемы ее необходимости, отсутствия, формирования или внедрения. С самого своего возникновения и впоследствии, социология, отделив понятие общества от понятия государства и придав социальности (общественности) свойство фундаментальной мировоззренческой и научной парадигмы, стремилась решить «социальный вопрос». Она обосновывала так называемую «социальную» точку зрения, направленную на преодоление индивидуального, классового и национального эгоизма и утверждение солидарности и альтруизма в максимально широком, даже во вселенском масштабе.

Не случайно один из создателей социологии Огюст Конт, который изобрел само название этой дисциплины, изобрел также и слово «альтруизм»: для него социология была средством обоснования последнего, а вместе с ним, – и морали и социальной солидарности. В его теории солидарность – универсальное свойство всех явлений природы, достигающее апогея в обществе и выступающее в нем в форме консенсуса; при этом, помимо синхронического, она имеет и диахронический аспект, связывая между собой поколения посредством традиции. Не случайно и то, что Пьер Леру, один из изобретателей слова «социализм»², вместе с тем внедрял понятие «солидарность» в социальную мысль и практику XIX в. Понятия солидарности, морали и альтруизма изначально шли рука об руку с понятиями общества, социальности, социального и, таким образом, занимали в социологии привилегированное место.

Слово «солидарность», как известно, имеет юридические корни и восходит к латинскому *in solidum* (за целое), означающему совместное договорное

² Напомним, что первоначально «социализм» сливался с «Социальным движением», а слово «социалистический» было практически синонимом не только «социального», но и «католического», т.е. вселенского. Из этого в дальнейшем выросли мощные «коллективистские» движения, включая социализм, коммунизм, «солидаризм» и т.д., которые приобрели планетарный масштаб.

В связи с этим следует подчеркнуть, что часто повторяемый сегодня стереотипный тезис о том, что «западная» традиция является заведомо индивидуалистической и либеральной, не соответствует действительности. В данном случае, помимо прочих, совершается ошибка *pars pro toto* – часть западной традиции («индивидуалистическая») выдается за традицию в целом. В действительности, помимо упомянутых западных коллективистских течений, существовало даже коллективистское «западное антизападничество», в частности в Германии. Некоторые предшественники немецкого нацизма (де Лагард, Лангбен, Мёллер ван ден Брук и др.) еще в XIX и начале XX вв. решительно противопоставляли германскую «коллективистскую» национальную идею западной «индивидуалистической» и «материалистической» традиции. Эти западные антизападники, с одной стороны, служат источниками вдохновения для современных антизападников и антилибералов, с другой, – самим своим существованием опровергают их идеологические конструкции. Сторонникам этих конструкций, от российских нацистов до последователей Бен Ладена, остается либо считать названных предшественников «ненастоящими» антизападниками, либо отлучать их от западной культуры, признавая их «ненастоящими», «нетипичными» представителями западной культуры.

обязательство каждого из должников по возврату долга в целом и близкому понятию *корреалитет* в древнеримском праве³. Пьер Леру отмечал, что он заимствовал понятие солидарности у легистов (средневековых юристов, распространявших в Западной Европе, в частности во Франции, римское право), с тем чтобы внедрить его в философию⁴. Несомненно, истоки этого понятия можно обнаружить и в представлении о христианском милосердии, и в идее человеческого братства, сформулированной Французской революцией в конце XVIII в.

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

В XIX в. идея солидарности основательно утвердилась в общественном сознании европейцев, настолько что постепенно стало возможным говорить о солидаризме как о доктрине или совокупности доктрин особого рода. В каком-то смысле солидаризм проник в самые разные течения социальной мысли и практики и пропитал их. Идею солидарности, ее реальность и необходимость обосновывали самые различные и даже противоположные направления социальной мысли: социалисты и либералы⁵, реформисты и революционеры, консерваторы и новаторы, умеренные и радикалы, клерикалы и лаицисты, сторонники *laissez faire* и протекционисты, анархисты и этатисты, мистики и сторонники строгой науки. Разумеется, интерпретации идеи солидарности оказались столь же разнообразными, как и сами эти течения; более того, они нередко энергично сражались между собой. Многочисленные приверженцы тех ли иных разновидностей солидаризма, начиная с XIX в. и по сей день, активно действуют в различных странах Европы, включая, разумеется, Россию⁶.

Все это не могло не сказаться на количестве публикаций, так или иначе посвященных теме солидарности. На 30 июня 2008 г. каталог Национальной библиотеки Франции содержал упоминание 1763 изданий, включая периодические, в которых фигурировало слово «solidarité», чаще всего в заголовках или подзаголовках. Число этих публикаций неуклонно росло: 8 в 1840 г., 268 в 1900 г., 653 в 1950 г., 838 в 1980 г., 1479 в 2000 г.⁷. Учитывая, что слово «солидарность» наиболее любимо во Франции и других франкоязычных странах, за их пределами аналогичные цифры не так велики, но также очень значительны. Так, на тот же момент немецкое «Solidarität» в каталоге Немецкой

³ Корреалитет – обязательство между должником и несколькими сокредиторами (называвшимися *correi*) или кредитором и несколькими содолжниками (также называвшимися *correi*).

⁴ См.: [57, с. 84].

⁵ Отсюда характеристика солидаризма как «либерального социализма».

⁶ См., например, сборник текстов, посвященный истории и современному состоянию русского солидаризма: [35].

⁷ См.: [58, с. 103].

национальной библиотеки упоминается 1364 раза, а английское «solidarity» в Библиотеке конгресса США – 1193⁸.

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

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

Солидаризм и Третья республика во Франции

Характерна в этом отношении судьба идеи солидарности и солидаризма во Франции эпохи Третьей республики⁹. Солидаризм в ней стал мощным социальным движением и, по выражению Селестена Бугле, выступал в качестве своего рода официальной философии¹⁰. Наряду со сциентизмом, лаицизмом и антиклерикализмом он составлял один из главных идеологических символов Третьей республики, направленных, с одной стороны, против национализма, монархизма и клерикализма, с другой – против революционного марксизма [5]. (Впрочем, определенные варианты идеи солидарности присутствовали и в этих направлениях). Вместе с тем, в качестве «либерального социализма» он был направлен против индивидуализма либералов и коллективизма социалистов, стремясь одновременно примирить оба эти направления. Солидарность,

⁸ См.: [58, с. 103].

⁹ На эту тему написано множество работ. Среди опубликованных в последние годы см., в частности: [57, гл. 3, 4; 80, гл. 13].

¹⁰ См.: [61, с. 7].

рассматриваемая как высшее проявление социального начала в человеке, содержала в себе новое, светское, взамен традиционного христианского, обоснование морали – прежде всего, идеи морального долга. Теме солидарности было посвящено бесчисленное множество трудов, конгрессов, конференций, лекционных курсов и дискуссий. Солидарность стала лозунгом Всемирной выставки, проходившей в Париже в 1900 г. Используя выражение одного из видных солидаристов этой эпохи, философа Альфреда Фулье, можно сказать, что она стала влиятельнейшей идеей-силой (на марксистском языке – материальной силой).

Помимо Фулье, среди тех, кто внес вклад, прямой или косвенный, в идеологию французского солидаризма этой эпохи, следует назвать, в частности, философов Шарля Ренувье, Шарля Секретана, Анри Мариона¹¹, экономиста Шарля Жида, правоведов Леона Дюги и Мориса Ориу, социологов Альфреда Эспинаса, Жана Изуле¹², Адольфа Коста, Рене Вормса, Гийома Дюпра, Габриэля Гарда и, конечно, Дюркгейма, а также его неортодоксального последователя Селестена Бугле. Правда, несмотря на то, что понятие солидарности, как известно, занимает важное место в теории раннего Дюркгейма, его вклад в формирование идеологии солидаризма носил главным образом академический и опосредованный характер.

Самую активную роль в разработке и пропаганде этой идеологии сыграл известный юрист, политический и государственный деятель, один из создателей Лиги наций, лауреат Нобелевской премии мира (1920) Леон Буржуа. В своей небольшой книжке «Солидарность» (1896), неоднократно переиздававшейся и признанной «манифестом» солидаризма, он стремился соединить нравственный и научный аспекты идеи солидарности, выводя первый аспект из последнего [63]¹³. При этом он практически не опирался на Дюркгейма, хотя его работа появилась через три года после выхода дюркгеймовской диссертации «О разделении общественного труда» [22], целиком посвященной теме солидарности. Во всяком случае, в его книжке нет ссылок на Дюркгейма. Идеологию солидаризма он обосновывает, опираясь, в частности, на труды биологов Эдмона Перрье и Анри Мильн-Эдвардса, экономиста Шарля Жида, философов и социологов Секретана, Изуле, Фулье и даже на поэму Сюлли-Прюдома (первого Нобелевского лауреата в области литературы) «Справедливость». У Фулье и у британского юриста и историка Генри Самнера Мейна он черпает представление об обществе как о «контрактном организме» и

¹¹ Защитившего в 1880 г. в Сорбонне диссертацию на тему «О моральной солидарности: Опыт прикладной психологии». См.: [100].

¹² «Солидарность есть факт позитивный, универсальный, фундаментальный, причем не только социологического порядка, но также биологического и даже химического порядка», – писал он в своей знаменитой в то время книге «Современный град: Метафизика социологии» (1890), своим названием перекликавшейся с другой знаменитой книгой «Античный град» (1864) историка Фюстеля де Куланжа [81]. См.: [93].

¹³ В России книжка была издана через три года после ее выхода во Франции. См.: [3]. Среди других его работ на эту же тему – книги «Опыт философии солидарности» (1902) и «Применения социальной солидарности», включающие его лекции, прочитанные в Высшей школе социальных исследований в 1901–1902 гг. См.: [64; 62].

о «квази-социальном контракте» между свободными индивидами, противопоставляя это представление взглядам Руссо, рассматривавшего общественный договор как отказ от свободы индивидов [63, с. 28, 39, 41, 51].

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

Опираясь на взгляды Мариона, Буржуа доказывал, что моральная солидарность в человеческом обществе должна компенсировать несправедливость и жестокость естественной солидарности. Отсюда необходимость активной социальной политики, развития институтов социальной поддержки, страхования и взаимопомощи. Собственно, данные институты впервые и возникают во Франции в это время, благодаря политике республиканцев, опиравшихся на эти теоретические обоснования.

Необходимо подчеркнуть, что Буржуа, как и многие социальные мыслители, не проводит различия между обществом и человечеством, рассматривая последнее как расширенное до предела первое¹⁴. Тем не менее, в качестве теоретика и пропагандиста солидарности он, несомненно, имеет в виду, прежде всего, французское общество. При этом он всячески стремится избегать рассмотрения общества и государства как надындивидуальных сущностей, постоянно подчеркивая, что права и обязанности устанавливаются не по отношению индивидов к обществу, а по их отношению друг к другу. Он настаивает на том, что социальная солидарность – это отношения между свободными индивидами и доказывает невозможность процветания социального целого за счет его частей.

Буржуа признавал различие между солидарностью-фактом и солидарностью-долгом, между научным подходом к этому явлению, с одной стороны, и нравственно-правовым, нормативным – с другой. Но он надеялся, что ему удалось преодолеть это различие и обосновать второй подход с помощью первого. Между тем, в том, что данная проблема им решена, ему удалось убедить далеко не всех, и этот пункт оставался постоянным объектом критики и ахиллесовой пятой и для Буржуа, и для многих других теоретиков, ставивших социальную солидарность в центр своих теоретических конструкций. Многие, опираясь на «принцип Юма», подчеркивали, что из фактической солидарности совсем не вытекает соответствующая моральная обязанность. Так, известный литературный критик, приверженец католицизма и монархизма Фердинан

¹⁴ См. об этом: [10].

Брюнетьер, сам побывавший среди активных сторонников солидаризма, а затем ставший его критиком, отмечал: «Если бы солидарность была тем, что называют фактом, фактом, научно установленным, от власти которого мы не могли бы уклониться, ... то зачем бы нам понадобилось ее проповедовать? Мы не должны были бы так возбужденно выступать против или за нее, так же как за или против кровообращения: мы бы ее просто констатировали»¹⁵.

Помимо этого основного, во Франции Третьей республики существовали и другие пункты критики идеологии солидаризма, а вместе с ней и идеи социальной солидарности. Их характеризовали как пустопорожние рассуждения, как попытку создать чудодейственное лекарство от всех социальных болезней, как оппортунистический лозунг, соглашательство, мистическое понятие и т.д. Марксист Жорж Сорель, теоретик революционного синдикализма, буквально насмеялся над книгой Буржуа, доказывая ее полную несостоятельность¹⁶. Серьезным испытанием для солидаризма явилось дело Дрейфуса, потребовавшее основательного обновления доктрины и выдвижения в ней на первый план значения идей справедливости, права и индивидуализма¹⁷.

Понятие солидарности в социальной науке последнего столетия: маргинализация, исчезновение, возвращение

Эпоху Третьей республики во Франции можно назвать золотым веком идеи солидарности. И именно тогда и там наиболее ярко было продемонстрировано, насколько сильно научный дискурс солидарности вовлечен во вненаучные (политические, моральные, религиозные) дискурсы и смешан с ними. Очевидно, промежуточное и неопределенное положение этой идеи, оказавшейся на границе научной, нравственной, религиозной, политической и других сфер, не могло не повлиять на отношение к ней социологов. Оно становится осторожным, можно сказать, настороженным, недоверчивым, скептическим. Судя по ряду признаков, можно утверждать, что к началу 1930-х годов понятие солидарности воспринимается как старомодное. Когда в 1932 г. был опубликован прочитанный в 1927–1928 гг. в Коллеж де Франс курс Шарля Жида, посвященный солидарности как экономическому явлению и подводивший итог его многолетним разработкам в данной области, он воспринимался уже как идейный анахронизм [82]. Несмотря на то, что понятие солидарности во многом характеризует квинтэссенцию социальной жизни, несмотря на его использование рядом классиков и авторитетных социологов-теоретиков, его место среди социологических понятий до недавнего времени оставалось весьма скромным, даже маргинальным.

Среди упомянутых выше тысяч публикаций, посвященных теме солидарности, лишь немногие относятся к собственно социологическим. В истории социологии XX–XXI вв. наблюдается чередование оживления, ослабления и утраты интереса к этой теме. Периодически она оказывается в центре, на периферии или даже за пределами социологического знания. Обо всем этом

¹⁵ Цит. по: [57, с. 248].

¹⁶ См.: [57, с. 236 и др.].

¹⁷ См.: [57, с. 256–257].

свидетельствуют, в частности, старые и новые социологические энциклопедии и словари. Понятие «солидарность» в них то появляется, то исчезает; оно трактуется то как чисто оценочное и прикладное, то как достояние лишь истории социологической мысли, то как важнейшее социологическое понятие. Возьмем несколько изданий такого рода и посмотрим, что там пишется о социальной солидарности.

В широко известной 15-томной «Энциклопедии социальных наук» под редакцией Эдвина Селигмена и Алвина Джонсона, изданной впервые в 1930–1935 гг. и впоследствии многократно переиздававшейся, статьи о солидарности, в том числе социальной, нет вообще¹⁸. Вероятно, ее отсутствие свидетельствует о разочаровании, наступившем в то время в мировом социологическом сообществе после солидаристской эйфории рубежа XIX–XX вв.; возможно также, что здесь сыграло роль и торжество специфической солидарности в фашистских и коммунистических политических движениях и режимах.

То же многозначительное отсутствие мы наблюдаем во многих аналогичных изданиях вплоть до конца XX в. Мы не находим статьи о солидарности (социальной солидарности) в широко известной, авторитетной и всеохватывающей 16-томной (не считая дополнительных томов) «Международной энциклопедии социальных наук» (1968)¹⁹. Нет ее и в многократно переиздававшемся «Словаре по социологии» под редакцией Дункана Митчелла и в других известных словарях и энциклопедических справочниках²⁰. И в фундаментальной 4-томной «Энциклопедии социологии» (1992), подготовленной международным коллективом авторов под редакцией Эдгара Боргатта и Марии Боргатта²¹, она тоже отсутствует.

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

Во французском «Словаре по социологии» (1993; 1995), изданном издательством Ларусс, мы находим статью «Политики солидарности» [«Solidarité (politiques de)»], но не обнаруживаем статьи «солидарность» или «социальная солидарность» как таковые²². В другом, более обширном французском «Словаре социологической мысли» (2005), изданном под

¹⁸ См.: [78].

¹⁹ См.: [92].

²⁰ См.: [48; 50; 49; 91; 75].

²¹ См.: [76]. Во втором, 5-томном издании этой энциклопедии 2000 г. статьи о солидарности также нет. См.: [77].

²² См.: [113].

руководством почти тех же социологов, статья о солидарности есть, она носит основательный, но сугубо историко-социологический характер; в ней явно просматривается скептицизм автора, Массимо Борланди, относительно научной ценности этого понятия для современной социологии²³. Постепенно, однако, несмотря ни на что, скептическое отношение к нему постепенно сменяется гораздо более позитивным.

Если в первом издании «Международной энциклопедии социальных наук» 1968 г., как отмечалось, статьи о солидарности вообще не было, то во втором ее издании, осуществленном в 9-ти томах в 2008 г., такая статья появляется²⁴. Правда, она содержит некоторые фактические ошибки, неточности и носит довольно поверхностный характер, но даже само ее появление симптоматично. Автор отмечает, что «солидарность, часто называемая социальной солидарностью, является основополагающим понятием в научном изучении человеческих обществ, культур и социальных отношений» [107, с. 23]. Однако из текста статьи это в общем не следует, и можно сделать вывод, что без данного понятия вполне можно обойтись, используя те, которые автор рассматривает по существу как тождественные и взаимозаменяемые с «солидарностью», а именно «сплоченность» («cohesion»), «социальная идентичность» («social identity»), «сетевые структуры» («network structures»), «родственные отношения» («relational connections») и «социальный порядок» («social order»).

Зато в 26-томной «Международной энциклопедии социальных и поведенческих наук» (2001) под редакцией Нейла Смелзера и Пауля Балтеса мы обнаруживаем сразу две статьи, посвященные рассматриваемой теме: «Солидарность: История понятия» и «Социология солидарности» («Solidarity, sociology of»)²⁵. В обеих роль понятия «солидарность» оценивается как чрезвычайно важная. В первой из них подчеркивается, что оно «воплощает весь процесс, посредством которого социология утвердилась среди социальных наук» [109, с. 14585]; во второй – что солидарность «всегда была центральным понятием социологии», что она характеризует «связь, или слияние, индивидов в сплоченную группу или коллектив» и представляет собой «эмерджентное свойство групп, способствующее социальной координации и социальному порядку и составляющее предварительное условие любого неспонтанного коллективного действия» [90, с. 14588]. В первой статье подчеркивается отличие солидарности от исторически предшествующих ей категорий милосердия и братства, а также ее значение, в том числе сегодняшнее, для установления равновесия между принципами либерального индивидуализма и социализма.

Автор второй статьи, М. Гехтер, отмечает влияние на социологов дюркгеймовской точки зрения, согласно которой солидарность требует согласия, в смысле уступки (compliance), с совокупностью обязанностей, основанных на специфических ценностях и нормах. Однако, по его утверждению, такое согласие может вызываться не солидарностью, а иными причинами. Например, служащие фирмы выполняют свои обязанности перед ней не из чувства солидарности, но потому, что получают зарплату. Гехтер выделяет три теоретических подхода к изучению солидарности. *Нормативный*

²³ См.: [60].

²⁴ См.: [107].

²⁵ См.: [109; 90].

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

С точки зрения Гехтера, эмпирическое изучение солидарности затрудняется отсутствием согласия относительно определения этого понятия. Будущие исследования в данной области, как он полагает, сосредоточатся на методологическом и предметном аспектах. В методологическом аспекте новые измерительные инструменты, как он надеется, сделают возможным не использовать поведенческое согласие (compliance) в качестве замещающего признака солидарности, а точно и непосредственно оценивать ее как интересубъективное состояние. В предметном отношении важной задачей для будущих исследований является взаимодействие солидарных групп в более широких социальных системах. В завершение статьи автор с удовлетворением констатирует, что «после длительного периода спячки в некоторых социально-научных дисциплинах интерес к солидарности возрос», и приводит несколько примеров исследований, свидетельствующих об этом [90, с. 14590].

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

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

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

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

Солидарность сегодня: пробуждение идеи

В последние годы в социологии наблюдается возрождение интереса к идее социальной солидарности. Хотя, конечно, полностью она никогда не исчезала из сферы социологии (достаточно вспомнить о том внимании, которое уделили ей Питирим Сорокин, Толкотт Парсонс или Никлас Луман), сегодня есть основания говорить не только о ее возвращении в социальную науку, но и о возрождении ее былой популярности. Об этом свидетельствует ряд признаков. Помимо отмеченных публикаций в словарно-энциклопедических изданиях последних лет, уже с конца 80-х годов прошлого века наблюдается постепенный рост числа монографий и статей по данной теме²⁶. «В поисках солидарности» – такова была тема международной конференции, организованной Британским центром дюркгеймовских исследований 10–12 октября 2008 г. в Оксфорде и посвященной 150-летию со дня рождения Дюркгейма²⁷.

В августе 2012 г. в Лас-Вегасе, США, на 106-й конференции Американской социологической ассоциации (АСА), прежде всего благодаря организационным и пропагандистским усилиям профессора Университета штата Калифорния (Нортридж) Винсента Джеффриса, была создана и получила официальный статус новая секция Ассоциации под названием «Альтруизм, мораль и социальная солидарность»²⁸. Этому предшествовал ряд тематических

²⁶ См., в частности: [73; 89; 125; 119; 124; 116; 57; 110; 54].

²⁷ В качестве докладчика в ней принял участие и автор этих строк.

²⁸ См. об этом: [7].

публикаций, включая статью в официальном органе Ассоциации, журнале «American sociologist» и несколько выпусков бюллетеня «Newsletter of the altruism, morality and social solidarity», переименованного затем в «Altruism, morality and social solidarity forum» [53; 52]. Характерной чертой теоретической разработки темы солидарности в данном случае является ее связь с темами морали и альтруизма. В связи с этим наблюдается новое пробуждение интереса к трудам позднего Питирима Сорокина, посвященным проблематике альтруизма и любви²⁹.

Внимание российских социологов в последние годы также направлено на изучение историко-социологических и теоретико-социологических аспектов социальной солидарности и смежных проблем, что не удивительно, так как в силу более или менее очевидных причин эта проблематика для России имеет не только теоретическое, но и чрезвычайно важное практическое значение³⁰. В настоящее время группа российских социологов под руководством профессора Дмитрия Ефременко, при поддержке Российского Фонда фундаментальных исследований и в сотрудничестве с американскими коллегами из вышеназванной секции АСА, разрабатывает проект, озаглавленный «Социальная солидарность в условиях общественных трансформаций: Теоретические основания, междисциплинарные аспекты, российская специфика»³¹.

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

Речь идет, прежде всего, о стремлении обосновывать этику солидарности из фактической солидарности, наиболее ярко проявившемся у Леона Буржуа. Согласно уже упоминавшемуся «принципе Юма» (называемом также «гильотиной Юма»), из фактуальных (дескриптивных) суждений вообще невозможно вывести нормативные (прескриптивные) суждения, от утверждений со связкой «есть» перейти к утверждениям со связкой «должен», поскольку речь идет о совершенно различных логиках, лежащих в разных плоскостях. Этот

²⁹ См., например, ряд глав в кн.: Handbook of public sociology [86]: Jeffries V. Redefining the nature and future of sociology: Toward a holistic sociology [86, гл. 1, с. 1–23]; Nichols L.T. Burawoy's holistic sociology and Sorokin's «integralism»: A conversation of ideas [86, гл. 2, с. 27–46]; Oliner S.P. Altruism, apology, forgiveness and reconciliation as public sociology [86, гл. 21, с. 375–390]; Tiryakian E.A. Global altruism: Some considerations [86, гл. 23, с. 409–427].

³⁰ См.: [8; 15; 74; 40; 39].

³¹ См. раздел 2 «Социологического ежегодника» 2011 г., озаглавленный «Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии» и включающий статьи участников названного проекта, статьи Дж. Александра «Мораль как культурная система: О солидарности гражданской и негражданской» и В. Джеффриса «Социология добра и концепция добродетели», перевод главы П.А. Сорокина о социальной солидарности из его книги «Общество, культура и личность», а также рефераты нескольких работ по данной тематике, опубликованных недавно зарубежными коллегами: [38].

принцип обосновывал, в частности, современник Леона Буржуа Анри Пуанкаре, утверждавший, что из предложений в изъявительном наклонении невозможно логически выводить предложения в повелительном наклонении, а потому из научных суждений нельзя постулировать моральные предписания; и в эпоху Третьей республики его позицию разделяли многие³². Впоследствии такую же позицию отстаивал Карл Поппер.

Исходя из «принципа Юма», следует признать: из того, что солидарность – универсальное и реальное явление, – вовсе не следует, что она представляет собой нравственный долг и существует моральная обязанность быть солидарным. И остаются открытыми вопросы: с кем, когда, где следует солидаризироваться? К тому же данная моральная обязанность отличается, например, от обязанности быть честным, справедливым или милосердным: ведь все последние добродетели тесно привязаны к определенным ценностям, в данном случае – ценностям честности, справедливости и милосердия. Этого нельзя сказать о солидарности как таковой, поскольку сама по себе она не указывает на то, с кем, когда, где и почему надо быть солидарным; она обязательно предполагает добавление еще какой-то ценности (вроде названных) или сущности (например, таких, как Бог, общество или человечество), во имя которых или ради которых следует быть солидарными с другими. И если это факт, то почему тогда еще нужно его рассматривать как долг, если он и так существует?

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

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

³² Впрочем, во Франции в эту эпоху культа науки и многочисленных дискуссий о «морали без Бога» было немало интеллектуалов, включая писателей, которые доказывали возможность и необходимость создания морали исключительно и непосредственно на научных основаниях.

Такую же логику выведения нормативного из фактического мы встречаем не только в социологии и экономической науке, но и в других социальных и гуманитарных науках. Именно на ней основывался выдающийся немецкий правовед Георг Еллинек, говоря о «нормативности фактического», «нормативной силе фактического», «нормативном значении фактического», «нормативном характере фактического» применительно к возникновению и существованию права и государства³³. «То, что постоянно окружает человека, что он непрерывно воспринимает и делает, он рассматривает не только как факт, но и как норму, в соответствии с которой он оценивает, судит то, что от нее уклоняется» [26, с. 336], – писал он.

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

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

Наконец, существует еще один подход, противостоящий двум предыдущим, основанным на «принципе Юма» и на принципе нормативности фактического. Это выведение реальной, фактической солидарности из морально, религиозно или политически предписанной. Из предыдущего видно, что такой подход к солидарности встречался и встречается постоянно и, можно сказать, буквально пронизывает всю историю этой идеи. В нем следует искать один из источников падения ее научного авторитета и почти полного исчезновения из научного дискурса. В науке такой подход в принципе несостоятелен, если только это наука и (или) если только сами эти «солидаризирующие» нормы не рассматриваются как факт, как объект изучения. В отличие от таких нормативных сфер, как религия, мораль или право, наука, прежде всего, говорит и должна говорить нам *не о должном, а о сущем*, не о том, что *должно быть*, а о том, что *есть* и почему. Иначе она изменяет самой себе, своему истинному предназначению и не может именоваться наукой. Выдавая себя за науку, но не являясь ею в действительности, она оказывается не только научно, но и этически несостоятельной. Именно об этом говорил в свое время Макс Вебер в

³³ См.: [26, с. 336–341 и др.].

своей знаменитой лекции о науке как призвании и профессии³⁴. Применительно к изучению социальной солидарности его позиция представляется особенно актуальной. Но и без представления о должном, о ценностях, об идеалах наука существовать не может. Ведь в таком случае наши представления о реальной ситуации, сложившейся на данный момент, могут обретать статус должного, идеального. Они могут приводить к выводу о том, что все, что в настоящее время имеет место, *должно* иметь место. В результате такой нормативизации и идеализации нынешнего статус-кво исчезают всякие стимулы к изменению, развитию, инновациям. Таким образом, социальная наука, отделяя фактуальное представление о солидарности от нормативного, не может и не должна полностью освобождаться от представления о должном. Речь идет лишь о том, что в научном исследовании, во-первых, сущее необходимо отделять от должного, во-вторых, последнее основывать на первом, а не наоборот.

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

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

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

Наконец, и это тоже хорошо известно, солидарность с кем-то и за что-то слишком часто означает одновременно солидарность против кого-то и чего-то. Соединяя с одними, она разъединяет с другими, вызывая или усиливая

³⁴ Разумеется, позиция Вебера не имеет ничего общего с обоснованием аморализма, цинизма и беспринципности, как ошибочно трактуют ее некоторые российские социологи.

враждебность к тем, кто по каким-то причинам не оказывается объектом или участником процесса данной конкретной солидаризации. Очень часто, чем выше солидарность в «мы-группе», тем сильнее ее отчужденность и враждебность по отношению к «они-группам», что на материале первобытных обществ вполне успешно доказывал еще Уильям Самнер. В связи с этим, важнейшее значение всегда имела и имеет проблема соотношения различных форм групповой солидарности (классовой, этнической, религиозной, клановой, родственной, корпоративной, мафиозной и т.д.) между собой, с более широкими социетальными солидарностями (гражданскими, общенациональными, государственными) и, наконец, с общечеловеческой солидарностью.

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

Наконец, современная история вполне подтверждает также достаточно давно установленную истину о том, что единая и неделимая солидарность может составлять основу различных форм деспотизма, подавления личных и гражданских свобод. Об этой опасности в статье «О солидарности», опубликованной еще в 1854 г., писал либеральный экономист и публицист Анри Бодрийяр (Baudrillart): «Солидарность, когда она одна, ведет прямо к тирании»³⁵.

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

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

Несмотря на устойчивый скептицизм социальных ученых, притягательность, очарование и магическая сила идеи солидарности были и остаются огромными. Вопреки всем разочарованиям и критицизму в отношении этой идеи, социологи вновь и вновь возвращаются к ней, что заставляет задуматься над тем, не отвечает ли она некоей фундаментальной потребности, научной и практической.

³⁵ Baudrillart H. De la solidarité. Цит. по: [58, с. 106].

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

Возвращаясь к Дюркгейму: солидарность и правила

Об основах дюркгеймовской теории солидарности

Очевидно и общепризнано, что социальная солидарность в той или иной форме всегда находилась в центре внимания Дюркгейма. Собственно, для него она выступает как синоним нормального состояния общества, а ее отсутствие – как отклонение от него или социальная патология. Тема солидарности проходит красной нитью через все его творчество. Его первый лекционный курс в Бордоском университете, прочитанный в 1887–1888 гг., не случайно назывался «Социальная солидарность»³⁶, а докторская диссертация «О разделении общественного труда» (1893) [22] была посвящена этой же теме. Правда, Дюркгейм постепенно отказывается от слова «солидарность», по-видимому, вследствие его массового употребления вне социальной науки и нежелания стать жертвой идолов площади и театра. Кроме того, оно практически не используется в научных текстах участников его школы. Не случайно и то, что его верный ученик и племянник Марсель Мосс в своих двух известных текстах 1931 и 1934 гг. («Социальная связь в полисегментарных обществах» [103] и «Фрагмент плана общей дескриптивной социологии» [102]) предпочитает говорить о «социальной связи», а не о «солидарности», лишь вскользь упоминая о дюркгеймовских двух ее типах во втором из этих текстов³⁷. Тем не менее, вплоть до конца жизни, даже тогда, когда Дюркгейм не использовал слово «солидарность», он так или иначе исследовал и стремился обосновать этот феномен. Его можно с полным основанием назвать социологом социальной солидарности³⁸.

Истоки дюркгеймовской теории солидарности в общем хорошо известны. Это взгляды Конта, духовным наследником которого (хотя и неортодоксальным) он себя считал, Спенсера, Тённиса, а также ряда французских солидаристов, о которых упоминалось выше. Среди тех, кто в какой-то мере предвосхитил дюркгеймовскую теорию солидарности, Анри Грегуар (аббат Грегуар), автор «Опыта о литературной солидарности ученых всех стран» (1824); упомянутый выше экономист Анри Бодрийяр; Огюстен Курно, который характеризовал человеческие общества как «организмы и механизмы одновременно», а «единую связь» или «гармонию функций и органов» явлений жизни – как «органическую солидарность»; Габриэль Тард, который отмечал самые различные виды солидарности (семейную, экономическую, политическую,

³⁶ См. вступительную лекцию этого курса: [19].

³⁷ На это обоснованно обращает внимание Борланди. См.: [58, с. 109].

³⁸ Подробней об этом см., в частности: [8, с. 550–557, 561–563].

религиозную и др.), вплоть до «органической солидарности», о которой он пишет в своей «Философии уголовного права» (1890), и др. [84; 118]³⁹.

В кратком изложении теория солидарности Дюркгейма, в том виде как она представлена в его классической работе «О разделении общественного труда», выглядит следующим образом. Все общества с необходимостью предполагают определенную форму и определенную степень социальной (групповой)⁴⁰ солидарности, или, иными словами, связи между индивидами и между индивидами и обществом (группой). В архаических («сегментарных») обществах, которые носят однородный, недифференцированный характер, существует «механическая» солидарность, или солидарность «по сходствам». В этом типе солидарности (и одновременно – типе общества) индивидуальные сознания растворены в «коллективном», или «общем» (*commune*), сознании, означающем «...совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества...» [22, с. 80]. Слово «механическая» в данном случае не означает, что солидарность производится искусственно. Данное обозначение используется «по аналогии со сцеплением, соединяющим между собой частицы мертвых тел, в противоположность тому, которое дает единство живым телам» [22, с. 127]. «В обществах, где эта солидарность очень развита, ... индивид не принадлежит себе; это буквально вещь, которою распоряжается общество» [22, с. 127].

В «организованных» обществах солидарность базируется на автономии индивидов, разделении функций, функциональной взаимозависимости и взаимообмене. Это «органическая» солидарность, или солидарность «по различиям». При этом в обществах с преобладанием подобного типа солидарности коллективное сознание (а вместе с ним, и механическая солидарность) не исчезает, хотя и претерпевает определенные изменения: оно становится более общим, неопределенным и действует в более ограниченной, хотя и важнейшей, центральной для общества сфере.

Общее представление о дюркгеймовской характеристике механической и органической солидарности в соответствии с определенными типами обществ дает схема, составленная британским социологом Стивенем Льюксом⁴¹.

³⁹ См.: [58, с. 106, 108].

⁴⁰ Следует уточнить: для Дюркгейма «группа» – одна из разновидностей «общества»; часто он использует эти слова как взаимозаменяемые или же различающиеся лишь масштабом. Соответственно, прилагательные «групповой» и «социальный» в его истолковании выступают как однопорядковые или тождественные. Поэтому и выражения «групповая солидарность» и «социальная солидарность» обозначают для него одно и то же явление, обладающее тождественными признаками. Вообще, следует иметь в виду, что термином «общество» (и, соответственно, «социальный») он обозначает социальные сущности различного масштаба и длительности существования. Это и политическое общество (государство), и «частичная группа» («*groupe partiel*»), и конфессия, и партия, и соседство, и социальный круг, и семья, и толпа – иными словами, все те сущности, которые образованы ассоциацией индивидов. Подробнее об этом см.: [59, с. 258 и др.].

⁴¹ См.: [98, с. 158]. В русском переводе схема представлена в: [8, с. 553].

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

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

Хотя у Дюркгейма речь идет преимущественно о юридических правилах, он не рассматривает их как серьезно отличающиеся от нравственных и религиозных норм: и первые, и вторые, и третьи – все они в его истолковании, в сущности, явления одного порядка. Иногда он иллюстрирует свои утверждения кодексами обычного права (Пятикнижие, Законы Ману и т.п.), т.е. теми, которые представляют собой совокупность одновременно религиозных, нравственных и правовых норм. Он подчеркивает условность границы между моралью и правом, нравственными и правовыми нормами, отмечая, что мораль – это то же право, носящее диффузный, неформальный характер; и наоборот, право – это та же мораль, но кодифицированная⁴². В принципе можно утверждать, что правовые, нравственные и религиозные правила, согласно Дюркгейму, представляют собой разновидности социальных правил, общей системы социальной регуляции, или регламентации.

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

Дюркгейм стремился быть, прежде всего, теоретиком органической солидарности, обосновывая ее доминирующее значение в современных индустриальных обществах. Однако в его теории роль понятия органической солидарности в целом уступает той, которую он приписывает солидарности механической. Как отмечает Массимо Борланди, и с этим в общем можно согласиться, даже понятие разделения труда в диссертации Дюркгейма выступает скорее как *explanandum*, чем как *explanans* социальных фактов. Во всяком случае, ряд выводимых из него следствий невозможно объяснить без

⁴² «Нормально нравы не противоположны праву, но, напротив, суть основания его»: [22, с. 67].

привлечения других причин. Тем более это следует отнести к органической солидарности, которая сама выступает как *explanandum* по отношению к разделению труда. Иное дело – механическая солидарность, или сходства между индивидами, их поглощенность социальными группами. Ими Дюркгейм объясняет следующие явления: происхождение религий и других коллективных верований, так же как и состояний коллективного возбуждения; обряды и их периодичность; поведение толп и политические революции; моральные системы разного рода, поскольку они основаны на привязанности к группам; насилие, в частности убийство, и сила социальной реакции на преступления. А то, что он не объясняет сходствами (механической солидарностью), он объясняет их отсутствием. С недостатком механической солидарности связана недостаточная интеграция семейных, политических и религиозных групп в современных обществах. Из того же источника проистекает и кризис самих этих обществ (о чем Дюркгейм пишет, в частности в предисловии ко второму изданию книги «О разделении общественного труда», вышедшему в 1902 г.⁴³) Наконец, сам феномен ассоциации, лежащий, согласно ему, в основании социальных фактов вообще, также проистекает из механической солидарности⁴⁴. Вывод итальянского социолога, вероятно, чересчур категоричен, но в нем заключена значительная доля истины: «Нужно, конечно, остерегаться упрощений. Тем не менее, если бы пришлось выбирать, то Дюркгейма следует признать скорее социологом механической солидарности, чем органической» [58, с. 112].

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

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

⁴³ См.: [21].

⁴⁴ См.: [58, с. 111–112].

При всей важности различий между выделенными Дюркгеймом двумя типами, необходимо иметь в виду, что главные различия между ними коренятся все же не только и не столько в солидарности как таковой, сколько в ее источниках и причинах. Такого рода классификацию он характеризовал как «этиологическую» и впоследствии осуществлял ее и применительно к различным типам самоубийства, которые также различаются по их причинам (источникам)⁴⁵. В случае механической солидарности эти основания состоят в сходствах, в растворенности индивидуальных сознаний в коллективном; в случае органической – в индивидуальных, структурных и функциональных различиях, в дифференциации и взаимообмене. Тем не менее, вопреки различению механического и органического типов, представление о солидарности в единственном числе, как о чем-то едином, обладающем определенными общими признаками, у Дюркгейма всегда присутствовало. Точно так же выделение различных типов самоубийства у него не противоречило его представлению о самоубийстве как о едином социальном явлении и исследованию самоубийства как такового.

В целом в его истолковании социальная солидарность выступает как социальная связь, взаимодействие, соприкосновение между индивидами, между индивидами и обществом (группой), между группами, между институтами («органами», как он их обозначает вслед за Спенсером) и между функциями. Иногда она трактуется как «объективная» взаимосвязь и взаимозависимость индивидов и групп, иногда – как «субъективное» чувство единства между индивидами, симпатии, альтруизма, принадлежности к группе, групповая идентификация и самоидентификация. В качестве значимых характеристик солидарности Дюркгейм рассматривает соприкосновение (*contiguïté*), близость, частоту контактов, их интенсивность и длительность.

Солидарность и регуляция в теории Дюркгейма

Особого внимания в теории Дюркгейма заслуживает вопрос о соотношении собственно солидарности, с одной стороны, и нормативной регуляции (правил, регламентации)⁴⁶ – с другой. Ранее он уже рассматривался в социологической литературе, в частности, в связи с темой аномии, т.е. отсутствия или изъянов подобной регуляции. Речь идет не только о работе «О разделении общественного труда», в которой изложена теория механической и органической солидарности, но и о других работах, в частности о

⁴⁵ См.: [69, с. 141, 312].

⁴⁶ В различных трудах Дюркгейм использует термины «правила», «регламентация», «регуляторный орган» («*organe régulateur*»), «регуляторная функция» («*fonction régulatrice*»), «регуляторная власть» («*pouvoir régulateur*»), «регуляторные центры» («*centres régulateurs*»), «регуляторное воздействие» («*action régulatrice*»), «регулирующее влияние». В американской социологической традиции для обозначения проблематики, близкой к социальной регуляции, начиная с книги Эдварда Росса (1901), чаще используется термин «социальный контроль». При этом отношение Росса к идее солидарности, отличаемой от идей симпатии и социальности (*sociability*), было весьма скептическим: он считал ее «иллюзией» и благим пожеланием моралистов. См.: [112, с. 306–310, 402–405].

«Самоубийстве». Многие аналитики склонны считать, что солидарность и регуляция в последнем труде и в творчестве Дюркгейма в целом составляют разновидности одной и той же переменной или же сводятся одна к другой. Другие полагают, что это различные переменные. Среди последних – такие серьезные экзегеты творчества французского социолога, как Филипп Бенар, а также Филипп Штайнер, Мохамед Шеркауи, Жан-Даниэль Рейно и Марсель Фурнье⁴⁷. На наш взгляд, вторая точка зрения носит гораздо более обоснованный характер. Тем не менее, общий вопрос о том, как Дюркгейм оценивал соотношение солидарности, с одной стороны, и регуляции – с другой, в целом по-прежнему нуждается в углублении, прояснении и уточнении.

Дюркгейм безусловно различал социальную солидарность и социальную регуляцию, рассматривая их как автономные и вместе с тем взаимосвязанные явления. Это различие «способа, которым индивиды привязаны к обществу», и «способа, которым оно их регламентирует» [69, с. 288], имеет для него принципиальное значение. «...Общество, – пишет он, – это не только объект, привлекающий к себе, с неодинаковой интенсивностью, чувства и деятельность индивидов. Оно также представляет собой силу, которая их регулирует» [69, с. 264]. Оба эти явления всегда были предметом его исследовательского интереса, хотя, вероятно, анализ первого из них носил более основательный и развернутый характер, чем последнего⁴⁸. Оценки взаимодействия и взаимовлияния этих двух явлений не были одинаковыми в различных трудах и в разные периоды его творчества. Его внимание сосредоточивалось то на одних, то на других аспектах этого взаимодействия. На раннем этапе его научного творчества, в его докторской диссертации, взаимосвязь между отмеченными двумя сферами он интерпретирует как наиболее тесную. Здесь Дюркгейм рассматривает правила, нормы (правовые, нравственные, религиозные) прежде всего как внешнее выражение, отражение, индикатор социальной солидарности⁴⁹. Согласно ему, эти правила формируются как ее результат, как следствие интенсивных, частых и длительных связей. «Существуют определенные способы воздействия друг на друга, которые, оказавшись более созвучными с природой вещей, повторяются чаще и становятся привычками; привычки затем, по мере того как они становятся сильнее, превращаются в правила поведения. ... Правило, стало быть, не создает состояние взаимной зависимости, в котором находятся солидарные органы, но только выражает его определенным и ясным образом в функции данной ситуации» [22, с. 340].

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

⁴⁷ См.: [55, с. 62–74 и др.; 115, с. 44–63; 67; 111; 80, гл. 6 и др.].

⁴⁸ См.: [55, с. 99; 115, с. 45].

⁴⁹ «...Мы можем быть уверены, что найдем отраженными в праве все существенные разновидности социальной солидарности» [22, с. 66].

препятствовать формированию достаточно устойчивых правил при «нормальном» состоянии разделения труда и солидарности, роль которой – «не уничтожение конкуренции, но ее укрощение» [22, с. 340].

Вместе с тем, правила («регламентация») в свою очередь выступают как фактор солидарности, а их отсутствие (аномия) – как фактор и, одновременно, показатель отсутствия солидарности (одна из аномальных форм разделения труда). Регулятивный элемент, представленный, прежде всего, в юридических нормах, сливающихся первоначально с нравственными и религиозными, существует и при механической солидарности, и при органической⁵⁰. При этом, согласно Дюркгейму, при органической солидарности по сравнению с механической происходит, во-первых, прогрессирующая дифференциация норм, в частности, между юридическими, нравственными и религиозными; во-вторых, увеличение объема регулятивной сферы, иными словами, правил становится больше, хотя при этом их предписания носят более общий, менее детальный характер; в-третьих, постепенная автономизация регулятивной сферы, которая становится более независимой по отношению к порождающей ее сфере солидарности, даже продолжая оказывать на нее воздействие.

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

В сравнении с докторской диссертацией Дюркгейма, в его работе «Самоубийство» регулятивная сфера выступает как более автономная по отношению к сфере солидарности. И это не случайно, так как данное исследование в целом посвящено современным («развитым») европейским обществам. В этом труде, как уже отмечалось, сфера солидарности и сфера регуляции рассматриваются как независимые переменные, хотя, разумеется, также взаимодействующие между собой. Самоубийство выступает здесь как функция определенного состояния этих относительно автономных сфер. В данном случае автор разделяет симметричные понятийные пары-антиподы: «эгоизм – альтруизм», с одной стороны, и «аномия – фатализм» – с другой.

⁵⁰ Ср.: О механической солидарности: «Сходство сознаний порождает юридические правила, которые под угрозой карательных мер налагают на всех однообразные правила и обычаи; чем оно резче выражено, тем полнее социальная жизнь сливается с религиозной, тем ближе экономические институты к коммунизму» [22, с. 214]. Об органической солидарности: «...Повсюду, где ее наблюдают, встречают в то же время достаточно развитую регламентацию, определяющую взаимные отношения функций. Для существования органической солидарности недостаточно, чтобы была система органов, необходимых друг другу и ощущающих в целом свою солидарность. Нужно еще, чтобы способ, которым они должны сотрудничать, был определен заранее если не для всех возможных случаев, то, по крайней мере, для наиболее распространенных» [22, с. 339].

Первая пара понятий у него располагается на одной оси, вторая – на другой. Первая ось характеризует социальную солидарность, вторая – нормативную регуляцию. Эгоистическое самоубийство вызывается низким уровнем солидарности, аномическое – низким уровнем регуляции. «Эгоизм» означает минимальную («недостаточную») степень социальной солидарности, наиболее характерную для современных индустриальных обществ; «альтруизм» – максимальную («избыточную») ее степень; оптимальное соотношение того и другого – «нормальную» степень солидарности. Соответственно, «аномия» – это нулевая или минимальная («недостаточная») степень нормативной регуляции; «фатализм» – ее максимальная («чрезмерная») степень; оптимальное соотношение обоих означает «нормальный» уровень регуляции. Отсюда проистекает и определенный количественный уровень самоубийств. Данную интерпретацию можно представить в виде следующей схемы.

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

Таблица 1. Схема, резюмирующая социологическое объяснение самоубийств Дюркгеймом

Приведенная схема (и, соответственно, интерпретация) отчасти воспроизводит и продолжает те, которые ранее были представлены в работах Ф. Бенара, Ф. Штайнера и М. Шеркауи⁵¹. Но в сравнении с ними в ней есть и отличия. Во-первых, в данной схеме-интерпретации присутствует отсутствующее у названных аналитиков понятие «нормальной» степени солидарности и регуляции, обуславливающей «нормальный» уровень самоубийств. Дело в том, что по Дюркгейму самоубийства сами по себе не являются следствием и индикатором социальной патологии; патологическим, с его точки зрения, следует считать лишь их чрезмерное количество, характерное для современных обществ. Он исходит из того, что в каждый исторический период существуют «нормальные пропорции индивидуализма и альтруизма, соответствующие современным народам...» [69. с. 418]. Более того, любое общество, с его точки зрения, предполагает определенное сочетание эгоизма (индивидуализма), альтруизма, аномии и, – добавим мы, следуя его логике, – фатализма: «Не существует морального идеала, который бы не сочетал – в пропорциях, меняющихся сообразно обществам, – эгоизм, альтруизм и некоторую аномию. ... Нет народа, у которого бы не сосуществовали эти три позиции

⁵¹ См.: [55, с. 50 и др.; 115, с. 44–59; 67, с. 113–118].

общественного мнения, склоняющих человека к трем различным и даже противоположным направлениям. Там, где они взаимно умеряют друг друга, моральный фактор находится в состоянии равновесия, которое оберегает индивида от всякой мысли о самоубийстве» [69, с. 363]. Опираясь на свое представление о «суицидогенных течениях» («courants suicidogènes»), он полагает, что во всех обществах всегда существует определенный уровень этих течений, выражающихся в некотором количестве суицидов, которое можно признать «нормальным».

Во-вторых, в отличие от названных авторов, использующих для обозначения первой дюркгеймовской оси термин «интеграция»⁵², мы используем в данном случае термин «солидарность». Чаще всего Дюркгейм в «Самоубийстве» использует оба эти термина как взаимозаменяемые, синонимичные. Помимо них, в тексте книги встречаются и другие тождественные им по значению слова и выражения, в частности «сплоченность» («cohésion»), «плотность» («densité»), «коллективная сила» («force collective»), «чувства симпатии и солидарности, влекущие нас к другому», «социальные связи» («liens sociaux») [69, с. 171, 210, 223, 226, 229 и др.]. Использование термина «солидарность» в данном случае представляется нам предпочтительным, так как позволяет зафиксировать преемственность, связь данного исследования Дюркгейма с предыдущим и последующими.

Кроме того, судя по использованию им термина «интеграция» в работе «О разделении общественного труда», он склонен иногда трактовать его шире, чем «солидарность». Вот два примера, наглядно демонстрирующих это. Обсуждая вопрос о том, является ли разделение труда существенным фактором социальной жизни, автор ставит задачу «определить, в какой мере *производимая им солидарность способствует общей интеграции общества* (выделено нами – А.Г.)...» [22, с. 65]. В другом месте он утверждает относительно механической солидарности, что «*доля ее в общей интеграции общества* (выделено нами – А.Г.) зависит, очевидно, от объема социальной жизни, который охватывает и регламентирует общее сознание» [22, с. 108]. В обоих высказываниях понятие интеграции явно трактуется как большее по объему, чем понятие солидарности. К тому же, такое словоупотребление соответствует тому, которое утвердилось в современной социологии, рассматривающей интеграцию, со времен Толкотта Парсонса, как фундаментальное свойство и необходимую функцию социальной системы, включающее в себя солидарность наряду с другими элементами⁵³. Судя по всему, в дюркгеймовской теории, как и в парсонсовской, социальная интеграция включает в себя и собственно солидарность и нормативно-регулятивную сферу. Такая трактовка данных терминов представляется нам не только более распространенной, если не общепринятой, но и более убедительной и вполне соответствующей духу и букве дюркгеймовской мысли.

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

⁵² Филипп Штайнер, в частности, рассматривает «интеграцию» и «регуляцию» в дюркгеймовской теории как элементы и процессы «социализации» [115, с. 44–63].

⁵³ См.: [108, с. 27, 36, 83, 96–101].

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

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

Таблица 2. Причинно-следственная связь между конфессиональной принадлежностью и процентом эгоистических самоубийств по Дюркгейму

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

В этой работе, как и в своей докторской диссертации, Дюркгейм обосновывает необходимость такого свойства правил, как «справедливость», под которой по существу понимает их легитимность; кроме того, он подчеркивает, что в современном обществе правила должны быть гибкими и способными к изменениям⁵⁴.

Различение сфер солидарности и регуляции, так же как и акцент на их взаимосвязи, взаимодействии и взаимовлиянии, мы находим и в других трудах Дюркгейма. Это относится, в частности, к его курсу лекций «Моральное воспитание», изданному в виде отдельной книжки его последователем Полем

⁵⁴ См.: [69, с. 416].

Фоконне в 1925 г.⁵⁵ В данном курсе Дюркгейм выделяет три элемента нравственности (*moralité*), в сущности совпадающей в его интерпретации с социальностью как таковой: «дух дисциплины»; привязанность индивида к социальным группам, частью которых он является; автономия воли. В качестве особенности первого элемента он отмечает то, что все нравственные (социальные) действия «соответствуют предустановленным правилам. Вести себя морально значит действовать согласно норме, определяющей поведение, которое необходимо в данном случае, даже до того как мы вынуждены принять решение. Область морали – это область долга, а долг – это предустановленное действие» [71, с. 22]. Специальное внимание в этих лекциях Дюркгейм уделяет рассмотрению альтруизма у ребенка, который он, в противовес давней традиции, оценивает как явление отнюдь не таинственное, иррациональное или сводимое к эгоизму, а как вполне фундаментальное и «естественное», во всяком случае ничуть не менее укорененное в природе человека, чем эгоизм.

Солидарность и регуляцию в качестве автономных и взаимосвязанных явлений Дюркгейм рассматривает и в своем известном курсе лекций, опубликованном впервые в 1950 г. под названием «Лекции по социологии»⁵⁶.

В последнем крупном труде Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) [72] эти две сферы также в центре его внимания. В сущности, все его исследование приводит к выводу о том, что две главные функции религии, включая и светские культы, состоят, во-первых, в поддержании и укреплении социальной (групповой) солидарности, во-вторых, в создании и воссоздании правил, воплощенных в идеалах и традициях, превращающихся друг в друга. В данном труде эти две сферы вновь сближаются, что вполне объяснимо, так как в обществах австралийских аборигенов, изучению которых он посвящен, согласно его теории, господствует «механическая» солидарность. А в обществах такого типа регулятивная сфера почти слита с ней, групповые представления, нормы и ценности почти растворены в коллективном сознании, под которым Дюркгейм понимает «совокупность коллективных верований и чувств». Особенно важное значение здесь он придает символическому аспекту регуляции.

⁵⁵ См.: [71]. Долгое время считалось, благодаря Фоконне, что в данном случае речь идет о курсе лекций, впервые прочитанном Дюркгеймом в Париже в 1902–1903 гг. Но эта датировка работы сомнительна, а точная затруднительна. По-видимому, речь идет о смеси разных лекций, читавшихся в разные годы. По утверждению Бенара, Дюркгейм в разные годы шесть раз читал курс с таким названием и, вероятно, впервые стал читать его еще в 1898–1899 гг. в Бордо. См.: [55, с. 124]. См. также: [80, с. 570, прим. 3].

⁵⁶ В сведения относительно места и времени данного курса лекций в последнее время также были внесены некоторые уточнения. Турецкий социолог и правовед Хусейн Наиль Кубали, издавший этот курс, утверждал, ссылаясь на информацию, полученную им от Марселя Мосса, который передал ему рукопись, что курс был прочитан Дюркгеймом в Бордоском университете между 1890 и 1900 гг., затем повторен в Сорбонне в 1904 и 1912 гг., а незадолго до смерти изложен в нескольких лекциях [96, с. 5]. Согласно Марселю Фурнье, в действительности речь в данном случае идет о курсе, прочитанном Дюркгеймом в Бордо с ноября 1898 г. по июнь 1900 г. [80, с. 275, прим. 4].

Аномия и гетерономия: от Дюркгейма к Мертону и обратно

Один из аспектов темы регуляции у Дюркгейма – проблема ее отсутствия, нарушения или слабости, т.е. аномии. Некоторые аналитики считали, что аномия – центральное понятие его социологии. Но после фундаментального исследования теории аномии, проведенного Филиппом Бенаром, или, точнее, благодаря ему⁵⁷, сторонников данной точки зрения сейчас найти довольно трудно. У самого Дюркгейма это понятие, занимавшее важное место в его ранних трудах, исчезает после 1902 г., когда он использовал его в предисловии ко второму изданию книги «О разделении общественного труда» [21]. Участники дюркгеймовской школы его не использовали; исключение составляет лишь Франсуа Симиан, который в одной из рецензий, опубликованной в 9-ом томе «Социологического ежегодника», употребил выражение «экономическая аномия» для обозначения свободной конкуренции⁵⁸.

Но неиспользование понятия аномии Дюркгеймом не означало отказа от него. Так же как исчезновение термина «солидарность» из его трудов не означало исчезновения этого понятия, полностью сохранившего свое значение и лишь приобретшего другие терминологические обличья, аномия как тема и исследовательская проблематика продолжала волновать его до конца его жизни⁵⁹. В свою очередь данная тема составляла для него лишь часть, или аспект, более широкой темы, а именно темы социальной регуляции. Именно то значение, которое он придавал последней, обусловило и значение аномии в его теории. Иными словами, *отсутствие правил важно прежде всего потому, что важны сами правила.*

Согласно Дюркгейму, социальная регуляция, проистекающая из социальной солидарности, в свою очередь предназначена главным образом для обеспечения этой солидарности. В самом общем виде, правила – это определенные «способы мышления, деятельности и чувствования» [20, с. 413]. Они регулируют и социально-морфологические факты, относящиеся к структуре и размерам социальных групп, и социально-физиологические факты (институты, их структура, функции, взаимодействие), и поведение индивидов, групп и масс. Соответственно, аномия, т.е. отсутствие, ослабление авторитета или воздействия правил, является фактором дезинтеграции и разрушения общества как такового. Особенно опасна она тем, что усугубляет проблемы, вызываемые быстрыми социальными изменениями, даже если они необходимы. Вместе с тем, она чревата тем, что в подобном состоянии все, что связано с биопсихической природой человека, его потребностями, желаниями, страстями, импульсами, эмоциями и т.п., не находя вне себя никакого регулирующего, ограничивающего, обуздывающего начала, оказывает разрушительное воздействие и на индивидов и на общество.

По Дюркгейму, самоубийцы аномические, так же как и эгоистические, страдают от того, что можно перевести как «болезнь беспредела» («*le mal de l'infini*») [69,

⁵⁷ См.: [55, с. 127–130 и др.].

⁵⁸ См.: [115, с. 62].

⁵⁹ «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились» – так формулировал он проблему аномии в своем последнем фундаментальном труде Дюркгейм [72, с. 610–611].

с. 324]⁶⁰. Но если у последних это главным образом болезнь, затрагивающая интеллект, то у первых – «беспредел желания» («l'infini du désir») [69, с. 324]⁶¹, меланхолии, возбуждения. Как и у Фрейда, у Дюркгейма биопсихическая природа человека выступает как мустанг, как дикая необузданная лошадь, которая без всадника в лице общества и культуры несется вскачь куда попало, навстречу своей гибели.

Своей популярностью понятие аномии после Дюркгейма в значительной мере обязано работам американских социологов, прежде всего – широко известным трудам об аномии Роберта Мертон⁶². Но относились ли они собственно к теории аномии? На этот вопрос, вероятно, следует ответить отрицательно. Филипп Бенар в упомянутом историко-социологическом исследовании данного явления вполне убедительно доказал, что понятие аномии у Мертона (а вслед за ним – и у ряда других исследователей) туманно и (или) бесполезно⁶³.

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

Основное внимание Мертона направлено на анализ рассогласования и конфликта между нормативными системами. Более конкретно, речь идет о конфликте между нормативно предписанными целями, с одной стороны, и нормативно же регулируемым средствами достижения этих целей – с другой. Это явление Мертон констатирует в современных ему США, в которых нормы, предписывающие в качестве цели успех каждого члена общества, сталкиваются с нормами, ограничивающими достижение этой цели лишь социально одобряемыми, законными средствами. Эту проблему индивиды решают (или на нее реагируют) одним из пяти описанных им и ставших хрестоматийными способов, а именно посредством «конформности», «инновации», «ритуализма», «ретретизма» и «мятежа»⁶⁴. Но к чему именно адаптируются в данном случае индивиды, в какой сфере имеют место расхождения, описываемые американским социологом? Эту сферу он обозначает по-разному: то как

⁶⁰ Следует отметить, что, вопреки некоторым неточным интерпретациям, эта «болезнь беспредела», по Дюркгейму, – не сама аномия, а ее *следствие*.

⁶¹ Дюркгейм использует также выражение «страсть беспредела» («la passion de l'infini») [69, с. 287].

⁶² См.: [30, гл. 6, 7].

⁶³ См.: [55, с. 18; гл. 3].

⁶⁴ См.: [30, с. 254–277]. Ср.: [106, с. 193–211].

«социальную структуру», то как «культурную структуру», то как «регулирующую структуру» («regulatory structure»), то как «культурные образцы» («culture patterns»), то как «образцы культурных ценностей» («patterns of cultural values») ⁶⁵. Иногда он говорит о расхождении между «культурными целями» и «институционализированными нормами» или «институционализированными средствами» их достижения, рассматривая и те, и другие как элементы «социальной структуры» ⁶⁶.

Сама эта ситуация, на которую индивиды реагируют одним из пяти выделенных Мертоном способов, в его интерпретации выглядит то как аномия, то как «ведущая» к ней, «создающая» ее или как «предрасположенность к аномии» («strain toward anomie») (и заодно – к девиантному поведению) ⁶⁷. Иногда, как уже отмечалось, он, вслед за Дюркгеймом, трактует состояние аномии как синоним безнормности, но в других случаях последняя выступает у него как «компонент» аномии ⁶⁸.

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

Последние два утверждения в полной мере относятся не только к широко известным классическим трудам Мертона, формально посвященным аномии и вошедшим, в частности, в его книгу «Социальная теория и социальная структура», но и к его статье 1995 г. в книге, посвященной «Роберту Мертому, живой легенде», и озаглавленной «The legacy of anomie theory». Первую часть книги, включающей только эту статью, редакторы назвали «Мертон размышляет о теории аномии». Но в самом тексте, который носит характер интеллектуальной автобиографии, автор ни формально, ни содержательно почти не размышляет о теории аномии. Он озаглавил ее «Структура возможности: Возникновение, распространение и дифференциация социологического понятия, 1930–1950-е годы». И в самом деле, помимо вынесенной в заголовок «структуры возможности», речь в статье идет о таких понятиях, как «дифференциальный доступ к возможностям» («differential access to opportunities»), «социально структурированные возможности» («socially structured opportunities») и т.п., но понятие аномии почти не встречается ⁶⁹. Правда, мы находим в ней упоминание ранее использовавшегося автором осторожного выражения «предрасположенность к аномии» («strain toward anomie»), а также довольно туманной категории «парадигма аномии-и-структуры-возможности» («paradigm of anomie-and-opportunity-structure») ⁷⁰. Кроме того, Мертон ссылается на некоторые известные работы об аномии, вышедшие уже после его известных трудов о ней, включая посвященную им

⁶⁵ См.: [30, с. 245–248, 254, 277–278 и др.]. Ср.: [106, с. 186–188, 193, 211 и др.].

⁶⁶ См.: [30, с. 246–247 и др.]. Ср.: [106, с. 187–188 и др.].

⁶⁷ См.: [30, с. 277–278, 307 и др.]. Ср.: [106, с. 211–212, 236 и др.].

⁶⁸ См.: [30, с. 292]. Ср.: [106, с. 223].

⁶⁹ См.: [105].

⁷⁰ См.: [105, с. 10–11, 15, 30].

статью Филиппа Бенара 1978 г. [56]⁷¹ (хотя содержание ее, так же как и упомянутая выше книга Бенара с критическим анализом мертоновских воззрений, остаются вне его внимания и рассмотрения). Конечно, можно указать на то, что сюжеты, которых касается автор, *связаны* с проблематикой аномии, но с не меньшим основанием можно увидеть их связь с рядом других проблемных областей. Знакомство со статьей позволяет сделать вывод о том, что несмотря на присутствие (редкое) в тексте статьи слова «аномия» или выражений, включающих это слово, как и в предыдущих работах Мертон, посвященных аномии, содержательно речь в статье идет не о ней.

А что же в действительности анализирует Мертон, если не аномию? На самом деле, объектом его анализа является *не аномия*, т.е. *безнормное* состояние, а ситуация *гетерономии*. Причем последний термин здесь следует понимать не в кантовском смысле, не в качестве антонима автономии⁷², а скорее в качестве антонима *гомонии*, т.е. нормативной однородности. В данном случае гетерономия означает разнообразие, разнородность и противоречивость нормативных систем.

В этом смысле термин «гетерономия» в свое время использовал Габриэль Тард, рассматривая ее как результат того, что он называл «модернизацией морали». «...Мораль всегда будет гетерономной или ее не будет вообще» [118, с. 25], – предсказывал он. Таким образом, мертоновский анализ рассогласований и конфликта нормативных систем подтверждает предсказание Тарда. Именно гетерономия, а не аномия является объектом этого анализа. Помимо прочего, Мертон продемонстрировал, что гетерономия действительно чревата девиантным поведением, и это в определенных пределах «нормально». Любые нетрадиционные, нетоталитарные, плюралистические, индустриальные и постиндустриальные общества оказываются в определенной степени и форме гетерономными, что, впрочем, не означает отсутствия в них общего ценностно-нормативного ядра.

Расширение объема понятия «аномия» было связано и с тем, что после Дюркгейма в определенный период оно стало модным; отчасти поэтому и самого французского социолога в течение определенного времени стали зачастую рассматривать как теоретика именно этого явления. Постепенно аномию стали трактовать как синоним не только девиации, но и социальной дезорганизации, социальной патологии, дезинтеграции, кризиса и т.п. В нее стали включать что угодно, так что она превратилась в понятие без определенных границ. Все соглашались с тем, что это что-то нехорошее, но расходились в том, что именно оно собой представляет. Аналитики нередко смешивали собственно аномию, т.е. явление, относящееся к регулятивной сфере (культурным образцам, правилам, нормам, ценностям), с одной стороны, и сопровождающие ее явления, ее причины, источники и последствия – с другой.

⁷¹ То же вызывающее удивление невнимание к действительно серьезному анализу его взглядов на аномию, осуществленному Бенаром, обнаруживается и в предисловии Мертона к книге «Будущее теории аномии» (1997). См.: [104, с. IX–XII].

⁷² Кстати, именно кантовской автономии противопоставил понятие аномии Жан-Мари Гюйо, первым использовавший его в социальной науке, хотя и в значении, совершенно отличном от того, которое затем ему придавал Дюркгейм. См.: [85, с. 230].

Все это порождало специфический семантический хаос и снижение эвристической ценности данного понятия. В лучшем случае оно оказывалось бесполезным, в худшем – вредным, и в любом случае, – требующим применения «бритвы Оккама». Правы на наш взгляд, те, кто утверждает: «Полезность понятия (аномии – А.Г.) для изучения общества лучше всего сохраняется тогда, когда его развитие совместимо с его исходным определением» [68, с. 167].

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

Правила, традиции и идеалы

Регулятивная сфера в дюркгеймовской трактовке выступает в двух формах. Первая – это правила (нормы, ценности, символы), которые уже сложились и приобрели традиционный характер; вторая – те, которые находятся *in status nascendi*, которые только формируются и заключены в *идеалах*; последние, даже не будучи реализованными, играют важную регулирующую роль⁷³. Ритмическое чередование этих двух регулятивных форм: *традиций и идеалов*, – выступает у Дюркгейма в качестве своего рода закона социальной эволюции.

В своем докладе на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) он утверждал, что в историческом развитии наблюдается чередование двух типов сменяющих друг друга периодов: «креативных», или «новаторских», с одной стороны, и «обычных» – с другой⁷⁴. «Креативные» периоды – это те, в которые создаются великие идеалы, стимулирующие развитие обществ. В истории Европы таковыми, в частности, были «...великий христианский кризис; движение коллективного энтузиазма, толкавшее в XII–XIII вв. в Париж любознательных европейцев и породившее схоластику; Реформация и Возрождение; революционная эпоха (имеется в виду эпоха Великой Французской революции – А.Г.); великие социалистические потрясения XIX в.» [25, с. 305]. Это время интенсификации социальной жизни, коллективного эмоционального «возбуждения» («effervescence») и более тесного сближения между людьми. Эгоистические и повседневные заботы отступают на второй план. Индивиды забывают о собственных интересах, полностью растворяясь в жизни общества (группы). Идеальное в такие периоды почти сливается с реальным, и «у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой

⁷³ «Общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала», – писал Дюркгейм [72, с. 603].

⁷⁴ См.: [25, с. 304–307]. Подробней об этом см. в наших работах: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

земле» [25, с. 305]. Затем коллективная экзальтация проходит, социальные связи становятся менее интенсивными, и индивиды возвращаются к обычной жизни. Все, что было сказано, сделано, продумано, прочувствовано в предыдущий период «плодотворной бури» (выражение Дюркгейма), сохраняется, но уже в качестве воспоминания. Идеалы уже не смешиваются с реальностью, а отдаляются от нее. Они бы быстро угасли, если бы время от времени не оживлялись. Этому служат разного рода публичные праздники, церемонии, религиозные и светские ритуалы, манифестации и т.п. Происходит традиционализация идеалов, их перенесение из близкого будущего в более или менее отдаленное прошлое. Со временем идеальное вновь оживляется, актуализируется в той или иной форме, приближается к реальному, затем опять отдаляется от него и т.д.

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

Необходимо отметить, что отмеченное чередование «новаторских» и «обычных» эпох у Дюркгейма не совпадает с описываемыми им регулярными ритмами концентрации и дисперсии в жизни австралийских аборигенов (этот момент специалисты обычно упускают из виду), у которых периоды обычной повседневной жизни, когда люди живут малыми группами, рассеянно и изолированно друг от друга, сменяются периодами общих собраний, празднеств и церемоний, в том числе знаменитых праздников *корробори*, в которых коллективное волнение и страсти носят бурный, безудержный характер⁷⁵. Дело в том, что последние периоды у австралийцев совсем не относятся, в дюркгеймовской терминологии, к «креативным», или «новаторским»; в данном случае речь идет не о создании идеалов, а о коллективном воспоминании о них и их регулярном ритуальном *воссоздании*. Это идеалы ритуализованные, традиционализированные, превращенные в традиции. Согласно дюркгеймовской логике, их уместно уподоблять европейским традиционным религиозным или гражданским праздникам и ритуалам, но не «креативным» периодам и ситуациям. Коллективное волнение, «возбуждение» имеет место и при *создании* идеалов, когда они выступают в качестве регулятивных инноваций, и при их *воспроизведении*, когда они выступают в качестве традиций, хотя интенсивность этого возбуждения в последнем случае меньше, а последствия не столь значительны.

Сказанное позволяет лучше понять дюркгеймовскую трактовку соотношения регуляции, солидарности и социального «возбуждения» («effervescence»), которая нередко становилась предметом рассмотрения⁷⁶. В реконструированном виде логика Дюркгейма в данном вопросе, на наш взгляд, выглядит следующим образом.

⁷⁵ См.: [72, с. 307 и др.]. Последователь Дюркгейма Марсель Мосс описывал подобные процессы в жизни эскимосских обществ. См.: [101].

⁷⁶ См., например: [116, с. 59–63; 114].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Тем не менее, Дюркгейм признает существование и важное значение надгрупповых, общих, универсальных норм, ценностей и соответствующих обязанностей, которые он характеризует как «общие обязанности, не зависящие ни от какой социальной группировки»⁷⁷. «Я должен уважать жизнь, собственность, честь себе подобных даже тогда, когда они не являются ни моими родственниками, ни моими соотечественниками. Это наиболее общая сфера всякой этики, поскольку она не зависит ни от каких локальных или этнических условий» [70, с. 142], – пишет он. Таким образом, утверждая, что солидарность ограничена более или менее узкими рамками отдельных групп и обществ, Дюркгейм признает существование универсальных правил, в которых человечество выступает как фундаментальный регулятивный принцип, действующий в различных обществах с их собственными, отдельными солидарностями.

В процессе социальной эволюции Дюркгейм констатирует рост универсализма в регулятивной сфере, расширение сферы действия надгрупповых моральных правил и обязанностей. В «низших» обществах они не только не составляют кульминационный пункт, но находятся лишь «на пороге этики». Наоборот, мораль в них целиком и полностью сводится к групповой морали и тождественна ей. Нарушение групповых норм сурово подавляется: «Подлинные

⁷⁷ См.: [70, урок 10 и др.].

преступления тогда – это те, которые направлены против семейного, религиозного, политического порядка. Все, что угрожает политической организации общества, всякая оплошность по отношению к публичным божествам, являющимся не чем иным как символическими выражениями государства, всякое нарушение семейных обязанностей караются наказаниями, которые могут быть ужасными»⁷⁸.

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

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

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

Тезис об органической солидарности у Дюркгейма вряд ли можно считать доказанным, так же, впрочем, как и опровергнутым. Что касается механической солидарности, то она характерна для всех обществ, включая общества животных, и дюркгеймовская теория еще раз это подтверждает. Хотя позиция Дюркгейма в целом носит противоречивый характер, все же следование правилам оказывается у него не менее, а, возможно, и более важным фактором социального поведения, чем принадлежность к группе и солидарность с ней.

Фридрих Хайек: абстрактные правила и конкретные солидарности

⁷⁸ См.: [70, с. 143].

Фридрих Хайек – антирационалистический рационалист

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

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

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

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

Эти положения Хайек обосновывает в самых разных своих трудах и с помощью самых разнообразных аргументов. Он постоянно апеллирует к разуму для того, чтобы доказать ограниченность возможностей разума в его попытках перестроить, спроектировать заново социальную реальность. Он пишет, в частности: «На любой стадии нашей эволюции система ценностей, в которой мы родились, поставляет нам цели, которым нашим разум должен служить. Эта данность ценностной системы координат означает, что, хотя мы всегда должны стараться улучшать наши институты, мы никогда не можем ставить своей целью перестроить их в целом, и в наших усилиях улучшить их мы должны согласиться с тем, что многого не понимаем. Мы всегда должны действовать в рамках тех ценностей и институтов, которые созданы не нами» [87, с. 63]. Сама длительность существования определенных институтов означает, что они являются результатом, хотя и не окончательным и безусловным, своего рода

естественного отбора в данной области: «Отнюдь не допуская, что те, кто создавал институты, были мудрее, чем мы, эволюционная точка зрения основана на понимании того, что результат экспериментирования многих поколений может заключать в себе больше опыта, чем тот, которым может обладать одно» [87, с. 62].

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

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

Основываясь на разуме, Хайек демонстрирует ограниченность возможностей разума в сравнении со спонтанно формирующимися традиционными культурными формами. Он стремится преодолеть традиционную дихотомию разума и традиции, доказывая, что подлинный и «должным образом» применяемый разум предполагает опору на традиционные институты и ценности. Несомненно, сам Хайек также является *рационалистом, но эпистемологическим*: его методология рациональна и даже ультрарациональна, настолько, что *он средствами разума стремится доказывать ограниченность познающего разума и рационально объяснить иррациональный характер социальной жизни*.

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

Общество солидарности и общество правил

С точки зрения Хайека, слова «общество» и «социальное» отличаются столь большой многозначностью и запутанностью, что отравляют язык и приносят

большой вред науке и практике. Именно поэтому в определенный момент он дал себе зарок никогда не употреблять их [42, с. 189]⁷⁹; правда, ему это все же не удалось. Прилагательное «социальное», – утверждает он, – «вероятно, стало самым бестолковым выражением во всей нашей моральной и политической лексике» [42, с. 197]⁸⁰. Что касается существительного «общество», то оно сделалось удобной этикеткой для обозначения любой группы людей. Главный его изъян, по Хайеку, состоит в том, что оно скрывает фундаментальное различие между двумя разными и даже противоположными типами социальных образований.

Первый тип – это малая группа, родственная или семейная группа, клан, племя и т.п. Их деятельность регулируется взаимосогласованными целями и волей их членов и основана на солидарности. Общие цели полезны только для совместных действий в группах такого рода или в чрезвычайной ситуации. Другой тип Хайек часто называет «расширенным порядком человеческого сотрудничества», или просто «расширенным порядком». Он основан на том, что его участники, «преследуя разные индивидуальные цели, соблюдают одинаковые правила поведения» [42, с. 196]⁸¹. Величайшая социальная трансформация, знаменовавшая вступление собственно в эру, или состояние, цивилизации, «состоит в переходе от общества личных контактов (или по крайней мере от общества малых групп, где все могли опознать друг друга) к открытому абстрактному обществу⁸², скрепленному не общими целями, а подчинением общим для всех абстрактным правилам» [43, с. 485].

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

Для того чтобы общий порядок существовал, правила должны обладать определенными свойствами. Одним правилам индивиды подчиняются вследствие одинакового понимания требований ситуации, другим они следуют стихийно, так как они являются частью их общей культурной традиции, третьи навязываются им принудительно. При этом стихийный характер

⁷⁹ Правда, он все равно не смог обойтись без использования этих слов, причем не только при обсуждении их изъянов, но и во многих других случаях. Тот же результат наблюдается и у более поздних теоретиков, призывающих отказаться от понятия «общество»: во-первых, к их призывам не спешат прислушиваться, во-вторых, они сами не могут часто от него избавиться, рассуждая, в частности, примерно так: «В современном *обществе* нужно отказаться от понятия “общество”».

⁸⁰ См. о том же: [43, с. 247–248].

⁸¹ Термин «общество» Хайек все же согласен использовать, но только применительно к социетальным образованиям, макросоциальным структурам, составляющим «всеобъемлющий стихийный порядок» и отличающимся, с одной стороны, от включенных в него менее масштабных организованных групп, с другой – от таких сравнительно малочисленных групп, как орда, клан или племя. См.: [43, с. 65].

⁸² Понятие абстрактного общества Хайек заимствует у Поппера.

складывающегося порядка необходимо отличать от стихийного происхождения правил, на которые он опирается; а потому вполне возможно, что порядок, который в принципе следует считать стихийным, базируется на правилах, являющихся целиком результатом обдуманного замысла. Последняя разновидность соблюдаемых индивидами правил, а именно только некоторые (хотя и далеко не все) нормы права, занимает незначительное место, тогда как большинство правил – это результат спонтанного развития⁸³.

Как видно из предыдущего, взгляды Хайека на правила, главным образом основанные на традиции, неразрывно связаны с его теорией культурной эволюции⁸⁴, точнее, составляют ее элемент. Акцент в этой теории делается на том, что социокультурные явления: ценности, нормы, институты и т.п., – представляют собой не результат целенаправленного проектирования, а результат выживания наиболее эффективных из них в процессе конкуренции между ними. Составной частью теории эволюции, по Хайеку, должна стать «эволюционная теория развития моральных традиций»⁸⁵. Культурная эволюция не тождественна биологической (отсюда его критическое отношение к социобиологии), но в ряде пунктов аналогична ей. Маловероятно, что культура передается генетически; люди осваивают культурный опыт «через освоение определенных традиций» [42, с. 32].

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

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

⁸³ См.: [43, с. 63–64].

⁸⁴ В числе предшественников и приверженцев этой теории он называет ряд мыслителей, хотя, вероятно, недооценивает в данном отношении значение трудов Герберта Спенсера, Уильяма Самнера (прежде всего, его труда «Народные обычаи», 1906 [117]) и Торстейна Веблена; вероятно, это связано с тем, что к их идеям нередко и необоснованно прилагался компрометирующий ярлык «социального дарвинизма».

⁸⁵ Подробнее о взглядах Хайека на традицию см.: [11].

последние древнее разума; они «находятся *между* инстинктом и разумом в логическом, психологическом и временном смысле» [42, с. 44].

Традиции не являются следствием ни бессознательной интуиции, ни рационального понимания. Они проистекают не из способности рационально интерпретировать наблюдаемые факты, а из привычных способов реагирования, подсказывающих человеку, что он должен делать в данных обстоятельствах. Хотя они формировались в ходе культурной эволюции и базировались на человеческом опыте, это происходило не благодаря рациональным выводам или пониманию каких-то общих закономерностей. Руководствуясь в своем поведении тем, чему мы научились, мы часто просто не знаем, почему мы действуем так, как мы действуем⁸⁶.

Вытеснение врожденных реакций благоприобретенными традициями происходило не потому, что люди разумом понимали их преимущество. «Просто благодаря им преодолевалась ограниченность непосредственного восприятия отдельного человека, развивался расширенный порядок, а более эффективное сотрудничество давало его участникам (как бы безрассудны они ни были) возможность поддерживать существование большего числа людей и вытеснять другие группы» [42, с. 44].

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

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

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

Главное и наиболее опасное заблуждение социальных ученых и практиков состоит в перенесении тех принципов, на которых основана жизнь малых («племенных», «телеократических») обществ, объединенных общими целями и солидарностью, на те социальные образования («Великое», «номократическое», открытое общество), которые базируются на «расширенном порядке», на

⁸⁶ В данном случае, как и во многих других, идеи Хайека прямо перекликаются с идеями Поппера, в частности со вторым тезисом его работы «Логика социальных наук»: «Наше незнание безгранично и отрезвляюще» [34, с. 299].

следовании общим абстрактным правилам, в рамках которых и благодаря которым индивиды и группы добиваются своих собственных целей. Хайек постоянно и последовательно боролся против этого заблуждения.

Хайек против Дюркгейма, правила против солидарности?

Хайек несомненно является теоретическим противником Дюркгейма и не упускает случая подвергнуть критике его взгляды. В его глазах французский социолог представляет собой идеолога «солидаризма», а последний – даже в качестве «либерального социализма», не говоря уже о других вариантах солидаристской идеологии, – для Хайека, убежденного и последовательного теоретика «либерального либерализма», представляет собой одну из форм отвергаемого им «конструктивизма». «Именно в требовании социальной “солидарности” с наибольшей отчетливостью проявляется конструктивистский подход к социологии Огюста Конта, Эмиля Дюркгейма и Леона Дюги» [43, с. 576, прим. 163], – пишет он.

Как уже отмечалось, Хайек скептически относится к столь дорогому для Дюркгейма понятию общества. Он упрекает французского социолога в том, что, по крайней мере, в современную эпоху, он способствовал путанице, состоящей в распространении принципов жизнедеятельности племенных обществ, основанных на солидарности, на общества, основанные на расширенном порядке сотрудничества и абстрактных правилах. Согласно Хайеку, «прославленная работа» Дюркгейма, посвященная разделению общественного труда, «не содержит ни малейшего понимания» того, каким образом правила поведения его обеспечивают. Наконец, он утверждает, что «подобно социобиологу», французский социолог ошибочно «склонен называть “альтруистическим” всякое действие, приносящее пользу другим, независимо от того, стремится к этому действующее лицо или даже не знает об этом» [43, с. 608, прим. 163]⁸⁷.

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

⁸⁷ Перевод данного фрагмента нами уточнен и исправлен. Судя по всему, в английском оригинале допущена неточность, искажающая смысл данного высказывания. Вот как оно выглядит в изначальной английской версии: «This confusion stems in modern times at least from Emile Durkheim, whose celebrated work “The division of labour in society” ... shows no comprehension of the manner in which rules of conduct bring about a division of labour and who tends, like the sociobiologist, to call all action “altruistic” which benefits others, whether the acting person intends or even knows it» [88, с. 205, прим. 52].

Французский социолог явно и неявно исходит из предположения, давно сформулированного, но все же не доказанного, Юмом: «...Я приучаюсь оказывать другому человеку услугу, даже не чувствуя к нему истинного расположения, потому что предвижу, что он ответит мне тем же, тоже ожидая ответной услуги и рассчитывая на поддержание взаимного обмена услугами со мной и другими людьми. Следовательно, если я оказал ему услугу и он воспользовался выгодой, проистекающей из моего поступка, он вынужден внести и свою долю [в обмен услугами], так как предвидит последствия своего отказа» [47, с. 289]. А если не предвидит? А если подобные предвидения и расчеты отсутствуют у обоих участников обмена? А если кому-то из участников обмен покажется неэквивалентным или несправедливым? Эти проблемы, по Юму, разрешимы благодаря солидарности как изначальном свойстве человека: несмотря на свой скептицизм в отношении человеческой природы, он верил в присутствие человеку чувства альтруизма, «симпатии» и «благожелательности».

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

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

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

Если Дюркгейм усматривает преимущество (историческую и аналитическую) между сферами солидарности и регуляции, то Хайек, наоборот, резко противопоставляет их. И в этом его большая заслуга. Дело здесь не в том, что

он прав, а Дюркгейм нет. Просто благодаря радикализации этого противопоставления он смог по-настоящему обосновать то, что у французского социолога носило непоследовательный или неявный характер, а именно то огромное и самостоятельное значение, которое имеет следование абстрактным надгрупповым правилам в современных обществах. В трактовке Хайека *эта форма социальной интеграции не просто «отражает» и «продолжает» солидарность, а в значительной мере замещает ее*. Более того, ее существование и успешное функционирование составляет важнейшее условие выживания обществ, вышедших из племенного состояния. Именно эффективные абстрактные правила позволяют сосуществовать и плодотворно взаимодействовать в рамках больших социетальных образований самым различным группам со своими собственными солидарностями и идентичностями⁸⁸. По существу, «расширенный порядок» у Хайека – это не что иное, как «органическая» солидарность у Дюркгейма. Но этот порядок означает не простое расширение сферы солидарности, а возникновение совершенно нового типа социальной интеграции, требующего иного концептуального осмысления. В данном случае солидарность оказывается в определенной мере подчиненной абстрактным правилам (причем не только их нормативным, но и ценностным, и символическим аспектам), а не создающей эти правила.

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

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

Можно ли в наше время уповать только на стихийно сформировавшиеся традиции свободной конкуренции без целенаправленных и систематических рациональных воздействий, в том числе направленных на формирование и поддержание правил, лежащих в основе самой этой конкуренции? Еще на

⁸⁸ В последние десятилетия подобную точку зрения отстаивает и развивает другой нобелевский лауреат, виднейший представитель неинституционализма в экономической науке Дуглас Норт. См. в частности: [31; 32].

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

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

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

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

По мнению Хайека, от ответа на этот вопрос может зависеть выживание нашей цивилизации. Это его рассуждение, по-видимому, противоречит ряду других его важных постулатов, представленных выше. Но оно же сближает его с Дюркгеймом, который еще в начале XX в. задавался тем же самым вопросом и давал на него очень похожий ответ⁸⁹.

Можно найти и другие черты сходства и точки соприкосновения во взглядах этих двух выдающихся мыслителей. Вообще, история социологии демонстрирует нам множество случаев, когда при ретроспективном анализе теорий, по прошествии времени, обнаруживается, что даже между вроде бы

⁸⁹ «Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преображенное и осмысленное символически», – говорил Дюркгейм [23, с. 264].

непримиримыми теоретическими противниками гораздо больше единства во взглядах, чем это казалось им самим и их современникам.

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

Солидарность, правила и современный мир

Возвращение племенной солидарности?

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

Тем не менее, отмеченные противопоставления не носили радикального характера. Дюркгейм, как и ряд других социологов-классиков (Конт, Маркс, Спенсер и др.), исходил из представления, которое я назвал идеей «расширяющихся социальных вселенных»⁹⁰. Согласно ей, исторически общества непрерывно увеличиваются, с тем чтобы в будущем соединиться в едином человечестве. Идея «расширяющихся социальных вселенных» включала в себя представление о том, что между обществами различного масштаба, в которые включен человек, существуют различия лишь в степени. Благодаря этому, путем расширения того социального целого, к которому принадлежит человек: семья – род – племя – гражданская община – нация – государство и т.д., – можно постепенно прийти до человечества как общества, расширенного до предела, универсального общества обществ, или общества-человечества. Соответственно, согласно подобному представлению, реально и потенциально расширяется и социальная солидарность, а вместе с тем универсализируются мораль и альтруизм человека. На таком представлении, явно или неявно, вообще основывается социологическая мысль.

Против этой идеи выступил Анри Бергсон. В своей знаменитой книге «Два источника морали религии» (1932) он подчеркнул, что между «закрытыми» обществами, «закрытой» моралью и «статической» религией, с одной стороны, и «открытым» обществом, «открытой» моралью и «динамической» религией – с

⁹⁰ См.: [10].

другой, существует фундаментальная противоположность⁹¹. Правда, он полагал, что закрытыми могут быть не только «малые», но и «большие» общества, но крупными в таких случаях являются только их «тела», но не «души».

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

Радикально противопоставляя общества, основанные на солидарности, обществам расширенного порядка сотрудничества, Хайек в определенном смысле движется именно по пути, проложенному Бергсоном, хотя речь у него идет не о человечестве, а о глобальных («Великих», «абстрактных») обществах. Гораздо дальше по этому же пути идет Ричард Рорти. Он, по существу, противопоставляет социальную (групповую) солидарность как нечто реальное, хотя и достаточно случайное, человеческой солидарности как чему-то нереальному, как образцу «сильной риторики». С его точки зрения, групповая солидарность – главный фактор, формирующий картины мира, в том числе научную. Рорти не согласен с попытками «распространить смысл нашего “мы” на людей, о которых мы думали как об “они”» [36, с. 243]. При этом он считает, что нравственный прогресс существует и направлен на достижение большей солидарности. Но такую солидарность он не мыслит как нечто, проистекающее из сущности человеческого, свойственного всем людям. В его представлении она выступает как способность «рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения – со способностью считать “нашими” людей, имеющих с нами колоссальные различия» [36, с. 243].

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

Необходимо отметить, что позиции Рорти в последние годы противостоят, причем довольно убедительно, взгляды других теоретиков солидарности, в частности, таких как Дж. Дин (концепция «рефлексивной солидарности»

⁹¹ См.: [2].

позднего модерна) и А. Хоннет (концепция солидарности, основанной на социальном признании)⁹².

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

Этот процесс включает в себя уменьшение значения ценности индивида и человечества. Он идет рука об руку с такими процессами, как архаизация ряда сторон социальной и культурной жизни, рост популярности иррационализма и традиционализма, очередное оживление идеологий «крови и почвы», усиление значения этничности, развитие националистического и религиозного фундаментализма и экстремизма и т.д.⁹³. Вместо «стальной клетки» рациональности, о которой писал Макс Вебер, современный человек все чаще сталкивается с *опасностью каменного мешка иррациональности* или даже оказывается внутри него.

Французский социолог Мишель Маффезоли еще в конце 1980-х годов констатировал наступление «времени племен», нового трибализма и «эмоциональной общинности»⁹⁴. Крупнейший американский социолог-теоретик Эдвард Тирьякян отмечает «второе возвращение» дюркгеймовской «механической солидарности». С его точки зрения, первое ее возвращение наблюдается в творчестве самого Дюркгейма, в качестве объекта исследования: речь идет о труде «Элементарные формы религиозной жизни». Второе же возвращение относится к современному миру после 1968 г. и 11 сентября 2001 г. в таких обличьях, как гендерная, расовая, религиозная и националистическая солидарности⁹⁵.

От племенной солидарности – к гражданской

Наряду с отмеченными проявлениями архаической, антимодерной солидарности в сегодняшнем мире наблюдаются разнообразные новейшие ее

⁹² Анализ этих концепций см. в статье: [94]. См. реферат этой работы, выполненный Е.В. Якимовой: Юл С. Солидарность и социальное сплочение в эпоху позднего модерна: К вопросу о социальном признании, справедливости и контекстуальном суждении // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – С. 226–233.

⁹³ См., в частности: [45].

⁹⁴ См.: [99, с. 21–45, 93–117].

⁹⁵ Теме «второго возвращения механической солидарности» были посвящены доклад Тирьякяна на упомянутой выше оксфордской конференции 2008 г. «В поисках социальной солидарности» и его публикация в сборнике статей. См.: [123].

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

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

На взаимоотношения гражданской и других видов солидарности обращает особое внимание один из ведущих социологов-теоретиков сегодняшнего дня Джеффри Александер. Он вновь формулирует фундаментальную проблему солидарности, с которой неизбежно сталкивались и сталкиваются социологи и о которой шла речь выше: «Индивиды могут быть альтруистичными по отношению к своим друзьям и семье и аморальными по отношению к другим, менее близким и интимным кругам. На каких других среди бесчисленного множества других, которых затрагивает сфера наших действий, мы распространяем зону наших личных моральных принципов?» [51, с. 182], – задает он вполне правомерный вопрос.

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

В русле социологического солидаризма находится и «парадигма дара», которую развивают представители «Анти-утилитаристского движения в социальных

науках» («*Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales*»); аббревиатура – *MAUSS*), опирающиеся на идеи Марселя Мосса (Mauss) и объединенные вокруг журнала «*Revue du MAUSS*»⁹⁶. Ведущие представители этого движения, его основатель французский социолог Ален Кайе и канадский социолог Жак Годбу, исходят из идеи дара как квинтэссенции социальной жизни, как «третьей парадигмы», призванной решить дилемму двух предыдущих парадигм социологической теории: холизма и индивидуализма.

Годбу и Кайе различают две формы социальности: «первичную» и «вторичную» [83; 65]. «Первичная» – это отношения лицом к лицу, «вторичная» носит в принципе безличный характер: это социальность рынка, государства или науки. Таким образом, они как будто воспроизводят старую дихотомию, о различных формах которой шла речь выше. Однако они не считают, что различие между названными формами носит существенный характер, так как в обеих действует принцип дара, о котором писал Мосс, а именно обязанность давать, брать и возвращать. Социальная связь базируется, прежде всего, не на рациональном интересе или некоем всеохватывающем и вечном законе, не на индивидуалистском или холистском фундаменте, а на логике союза и ассоциации, в основе которой лежит дар. Помимо прочего, дар имеет политическое и религиозное измерения и сегодня воплощен в демократическом идеале, представляющем собой его наиболее развитую форму.

В целом дар рассматривается как фундаментальный принцип солидарности и социальности как таковой⁹⁷. Помимо прочего, этот принцип призван преодолеть или, по крайней мере, ослабить старую оппозицию «общины» («сообщества») и «общества», с которой мы постоянно сталкиваемся и в социальной жизни, и в социологической теории. Сторонники парадигмы дара продолжают и развивают идеи коммунитаристского и ассоцианистского движения, тесно связанные и отчасти совпадающие с традициями солидаризма, о котором шла речь выше⁹⁸.

Сходную тенденцию мы обнаруживаем и в подходе к социологии как «науке жить вместе в мире», который разрабатывает видный французский социолог Лоран Тевено⁹⁹. Опираясь на ранее выдвинутые идеи относительно различных «градов» и «порядков величин», представленные в известной книге «*De la justification*» (1991), написанной совместно с Люком Болтански [122], он обосновывает теорию различных «режимов вовлеченности» («*régimes d'engagement*») в мир индивидов и их среды. Эти режимы представляют собой различные формы коммуникации, понимаемой как «совмещение», или «осуществление совместности» («*mise en commun*»). Последние выстраиваются в определенный континуум расширения совместной жизни и вовлеченности, от связей самых тесных, интимных, близких, пересекающихся с «режимом тесной вовлеченности» («*liens de proche*», «*régime d'engagement de familiarité*») до

⁹⁶ Об этом движении см.: [6].

⁹⁷ Близкие идеи развивает голландская исследовательница Аафке Комтер. См.: [95].

⁹⁸ См., в частности: [66; 97].

⁹⁹ Творчество Тевено, как и его соавтора Люка Болтански, довольно хорошо известно российским социологам благодаря его многочисленным выступлениям на различных российских научных конференциях и публикациям в научных изданиях. О его теоретических воззрениях см.: [44; 28].

публичного пространства¹⁰⁰. Преимущество такого деления перед старым делением «община / общество» Тевено видит, в частности, в том, что они способствуют более глубоким историко-культурным сравнениям различных сообществ. Кроме того, с его точки зрения, «разделение (*décomposition*) сообщества на режимы вовлеченности помогает нам понять пути, которые нужно проложить, чтобы юридическое правило или политика применялись как можно ближе к конкретным людям, и, в обратном направлении, требования продвижения одной вовлеченности к другой, которые должна удовлетворять личность, чтобы заставить услышать свой голос публично» [121. с. 242].

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

Конкретные солидарности, абстрактные правила и современная Россия

Современная социология пришла к выводу о том, что социальная интеграция не может базироваться только на взаимном интересе и взаимной зависимости, каким бы мощным объединительным потенциалом они ни обладали. Сравнительный анализ взглядов Дюркгейма и Хайека демонстрирует, насколько важную роль играют две другие формы социальной интеграции: солидарность и регуляция (символическая, нормативная и ценностная)¹⁰¹. Несомненно, между

¹⁰⁰ См.: [120].

¹⁰¹ Говоря о регулятивной сфере, следует уточнить (об этом нередко забывают социологи), что нормы и ценности не существуют отдельно друг от друга; они составляют два нераздельных аспекта правил, или культурных образцов (моделей, паттернов и т.п.). Желаемый аспект правил (культурных образцов) мы называем ценностями, обязательный – нормами. Интериоризованные нормы выступают как ценности, а утвердившиеся в более или менее значительном

ними существуют многообразные взаимосвязи, взаимодействия и взаимовлияния. При этом значение каждой из этих форм различно в различных типах обществ. В малых, простых, неформальных обществах, первичных, родственных, семейных группах, преобладающую роль играют отношения солидарности; в больших, сложных, дифференцированных обществах – регулятивная сфера. Можно сформулировать своего рода закон: чем больше и сложнее общество, тем большее значение в нем имеют правила и тем меньшее значение – солидарность, и наоборот. Таким образом, современные большие, глобальные, индустриальные и постиндустриальные общества интегрируются главным образом признаваемыми и выполняемыми правилами, а входящие в них общества меньшего масштаба – солидарностями. Успешное существование и тех и других зависит от эффективного взаимодействия между этими двумя интегрирующими сферами.

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

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

масштабе ценности – как нормы. Исторически они постоянно превращаются друг в друга или сосуществуют как две стороны одной медали; при этом в различных социальных контекстах на первый план может выступать либо нормативный, либо ценностный аспект правила.

выводов упомянутых выше «Двух источников морали и религии» Бергсона. Прав он и в том, что, будучи либералом, так же как и многие другие либералы, от Герберта Спенсера до Карла Поппера, подчеркивает основополагающую роль традиций в социальном развитии¹⁰².

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

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

В качестве такого ценностного основания, в частности, выступают традиции. Традиции – это не мистические «архетипы», о которых, ссылаясь на Юнга, так часто любят сегодня говорить в России. Это и не мистический культурный «код», который представляет собой некий «шифр», оставленный далекими предками, чтобы мы, подобно персонажам Дэна Брауна, искали его разгадку¹⁰³. Традиции – это не что иное, как определенные культурные образцы, или правила, которые в определенном обществе или группе носят устойчивый характер, а потому особенно важны. Будучи культурно унаследованными, они

¹⁰² Эта позиция, разумеется, не тождественна идеологии традиционализма. Вместе с тем, распространяемый некоторыми российскими идеологами миф о том, что либерализм отвергает значение традиции в социальном развитии, к действительному либерализму отношения не имеет и существует главным образом в их собственных головах и текстах. Подробнее о реальных воззрениях реальных, а не мифических, либералов на традицию см.: [11].

¹⁰³ Поисками этого мистического «кода» в сегодняшней России занимаются многие, но не очень успешно: их результаты совершенно различны или даже противоположны; часто они носят более или менее банальный или, что еще хуже, фантазматический характер.

оказывают существенное воздействие на последующее социокультурное развитие. Вместе с тем, в условиях индустриализма, постиндустриализма, урбанизации и глобализации они являются объектом разнообразных интерпретаций и выбора, осуществляемого из разнородного культурного наследия, поэтому каждое поколение всегда выбирает не только свое настоящее и будущее, но и прошлое¹⁰⁴. Как и другие правила, они содержат в себе нормативный, ценностный и символический аспекты.

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

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

Между тем, главная и наиболее эффективная форма социальной интеграции, – это «жизнь по правилам», «абстрактным», универсальным, находящимся над отдельными конкретными солидарностями, правилам, формируемым, одобряемым и разделяемым всеми социальными субъектами. Именно этой интегративной формы российскому обществу не хватает сегодня, так же как не хватало и в прошлом. Для современного российского общества следование абстрактным правилам, будь то нравственные и юридические нормы, нормы этикета или правила дорожного движения, представляет собой особенно сложную проблему, в сравнении как с «западными», так и с «восточными», как с «северными», так и «южными» обществами. Даже самые простые ситуации повседневной жизни часто не поддаются однозначной интерпретации и оценке

¹⁰⁴ Подробней об этом см.: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

ее участниками; в результате конфликты постоянно возникают буквально из ничего, «на голом месте». Тем более сложной является ситуация с фундаментальными нормами и ценностями.

Ряд специалистов характеризуют нынешнюю ситуацию как очередной раскол российского общества. Оно разделено, разорвано, расколото самыми разнообразными групповыми солидарностями со своими собственными нормами и представлениями о том, «что такое хорошо и что такое плохо». Уровень доверия людей к государственным институтам, к самым разнообразным «другим», «не своим», выходящим за пределы ближайших родственников, дружеских или клановых группировок, чрезвычайно низок¹⁰⁵. Напротив, как показывают результаты многих исследований, уровень ксенофобии, основанной на «негативной солидарности», очень высок. Легитимация нормативного порядка сегодня настолько слаба, что никакая общая «негативная идентичность», никакой общий враг, никакое параноидальное сознание, как бы ни старались формировать его обслуживающие власть политтехнологи, этому помочь не смогут, особенно если речь идет о более или менее длительной перспективе: опыт СССР и его финала в данном случае в высшей степени показателен. Это ситуация, в которой состояние острой аномии на социетальном уровне сочетается с высокой степенью гетерономии на всех участках социального пространства. Для более или менее устойчивой социальной интеграции, помимо подлинных, а не декоративных, институциональных реформ и для их осуществления необходимы позитивная солидарность и позитивная идентичность, а их в настоящее время катастрофически не хватает.

Правда, на это можно возразить, что какие-то общие правила все же существуют и действуют в различных областях, и даже привести ряд соответствующих примеров и деклараций. Но это будут не более чем отдельные примеры и декларации. В действительности, значительная часть правил не является результатом каких-то общих соглашений, договоров, конкуренции или, тем более, общей гражданской солидарности, а потому не могут считаться подлинными правилами. Они носят вполне частный характер и навязываются обществу отдельными властными группировками под видом общих. К тому же, они постоянно изменяются в угоду текущей политической конъюнктуры¹⁰⁶. Но правила, которые часто меняются, – это не правила. Частая смена правил в сочетании с несменяемостью или псевдосменяемостью власти создает обширный простор для произвола со стороны последней.

Прежде всего, речь идет, разумеется, о правилах юридических. Несмотря на существование солидной школы юристов и давних правовых традиций, отношение к праву со стороны государственной власти и интеллигенции в российском обществе традиционно было пренебрежительным: об этом еще более ста лет назад с горечью писали авторы знаменитого сборника «Вехи».

¹⁰⁵ «...Фрагментация социальных связей, изоляция узких кругов своих сопровождается в России массовым недоверием к социальным институтам» [18, с. 30]. См. также: [17]. С этими выводами перекликаются и во многом совпадают результаты многолетних исследований российских политологов-институционалистов. См., в частности: [27; 16].

¹⁰⁶ В результате «вместо игры “по правилам” акторы ведут “игру с правилами”...» [46, с. 68–69].

Сегодня ситуация с правом остается чрезвычайно тяжелой. Реформы в этой сфере проводятся, причем постоянно, но чем больше она реформируется, тем больше она нуждается в реформировании. Вообще, на смену так называемым «радикальным» реформам 1990-х годов пришли реформы декоративные, «понарошку», в результате чего все происходит по французской поговорке: «Чем больше изменяется, тем больше остается самим собой».

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

«Ручное управление», характерное для российской бюрократии начала XXI в., – не что иное, как эвфемизм для обозначения управления без правил. В СМИ циркулирует фраза о том, что глава государства «своих не сдает»; это выглядит как весьма сомнительный комплимент. Круг тех, для кого «закон не писан», в России очень широк. Отсюда чрезвычайно низкий уровень доверия населения к законодательным, судебным и другим правовым институтам¹⁰⁷. Соотношение рынка, гражданского общества и бюрократического государства пока таково, что первые два участника взаимодействия подавляются и поглощаются последним, что воспроизводит советскую модель с ее уже известным печальным итогом.

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

Отдельные группы с их частными солидарностями сегодня нередко стремятся придать правовой статус тем нормам, которые им представляются наиболее

¹⁰⁷ По данным Левада-Центра, представленным его директором Львом Гудковым, большинство населения России (от 50 до 70 %) на протяжении последних двух десятилетий считает, что в стране невозможно жить, не нарушая закона. Оно не чувствует себя под защитой закона (68% в 2006 г., 52% в 2010 г.), а потому не доверяет судебной системе. В течение многих лет ответы респондентов на вопрос: «Почему вы не чувствуете себя под защитой закона?» оставались почти неизменными, так же как и их распределение: «Потому что законы написаны не для всех» (они защищают только тех, у кого власть или деньги) (45%); «Потому что законы вольно трактуются теми, кто у власти» (36–37%); «Потому что все коррумпировано и люди не надеются на объективное рассмотрение своего дела в суде» (30–42%); «Потому что нет законных средств, чтобы отстоять свои законные права в суде» (20% в 2006 г., 28% в 2010 г.). См.: [4, с. 70–72].

предпочтительными, т.е. своим собственным. Это относится и к правящей бюрократии, и к различным этническим, религиозным и другим группам. Так, например, время от времени появляются предложения ввести в России законы шариата. Любопытно, что такое предложение встретило одобрение со стороны некоторых высокопоставленных деятелей РПЦ. Легко себе представить, какой правовой хаос наступит в стране, если каждая конфессия начнет осуществлять правосудие по своим собственным нормам.

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

Некоторые идеологи в современной России рассматривают в качестве источника общих правил для всего общества православие. Идея была бы хороша, если бы все россияне были православными. Пока же, как известно, дело обстоит иначе, несмотря на то, что православие – безусловно доминирующая религия в стране. Можно было бы, конечно, пренебречь энным количеством миллионов неправославных христиан, мусульман, представителей других религий, а также большим количеством неверующих (атеистов, агностиков и / или верующих в иные сакральные ценности). Но что делать с этим многомиллионным «меньшинством»? Рассчитывать на то, что они в ближайшей или отдаленной перспективе тоже станут православными или куда-нибудь денутся, вместе со своими территориями или без них? На эти вопросы сторонники данной позиции внятного, убедительного ответа не дают и в принципе дать не могут.

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

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

В социологии эти ценности нередко обозначаются как гражданская религия определенного общества. В современной России ее не надо изобретать, надо лишь культивировать и развивать те ее компоненты, которые уже существуют¹⁰⁸. Именно она может лежать в основе гражданского общества, объединяющего индивидов и различные группы с их собственными, частными солидарностями. Помимо прочего, она может способствовать позитивному взаимодействию государственных и рыночных институтов, регулируя и умеряя их собственные интересы и аппетиты.

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

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

¹⁰⁸ См.: [13, с. 84–107].

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

Именно на гражданской солидарности может базироваться другая интегративная форма, способная успешно соединять в рамках общества его ценностное ядро, универсализм и плюрализм партикулярных солидарностей. Наряду с общими интересами и взаимозависимостью эта форма состоит в общих социальных правилах, совместно вырабатываемых (в том числе и через конкуренцию и даже конфликты), признаваемых гражданами, эффективных и справедливых. Эти правила, в свою очередь, формируют общую гражданскую солидарность, на нее воздействуют, ее укрепляют.

Список литературы:

1. Бастиа Ф. Естественная и искусственная организация // Бастиа Ф. Экономические гармонии. – Режим доступа: <http://ek-lit.narod.ru/bast202.htm>
2. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: КДУ, 2010. – 288 с. – 1-е рус. изд. 1994.
3. Буржуа Л. Солидарность. – М.: Т-во А.А. Левенсон, 1899. – 92 с.
4. Возможно ли в России правовое государство? Материалы VII Старовойтовских чтений, НИУ ВШЭ, 23 ноября 2010 г. // Вестник Института Кеннана в России. – М., 2011. – Вып. 19. – С. 57–84.
5. Гофман А.Б. Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А.Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. – С. 456–462.
6. Гофман А.Б. Живой Мосс: Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество: Международный журнал социальных и гуманитарных наук. – М., 2009. – Т. 11, вып. 4. – С. 500–505.
7. Гофман А.Б. Лас-Вегас как центр социологической мысли: Заметки российского участника ежегодного собрания Американской социологической ассоциации 2011 г. // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – С. 173–179.
8. Гофман А.Б. О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 558–566.
9. Гофман А.Б. От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков // Традиции и инновации в современной России: Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 9–62.

10. Гофман А.Б. От «малого» общества к «большому»: Классические теории социального роста и их современное значение (1998) // Гофман А.Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. – С. 597–610.
11. Гофман А.Б. Рационализм, либерализм и традиция: Карл Поппер и Фридрих Хайек // Давыдовские чтения: Исторические горизонты теоретической социологии: Сб. научных докладов симпозиума, 13–14 декабря 2011 г. / Под ред. И.Ф. Девятко, Н.К. Орловой. – М.: Институт социологии РАН, 2011. – С. 166–180.
12. Гофман А.Б. Солидарность социальная // Современная западная социология: Словарь / Под. ред. Ю.Н. Давыдова, М.С. Ковалева, А.Ф. Филиппова. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 314.
13. Гофман А.Б. Социология и гражданская религия в современной России // Социология и современная Россия / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: ГУ-ВШЭ, 2003. – С. 84–107.
14. Гофман А.Б. Теории традиции в социологической традиции: От Монтескье и Бёрка до Вебера и Хальбвакса // Традиции и инновации в современной России: Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 63–112.
15. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. – М.: ГУ-ВШЭ, 2001. – С. 18–39.
16. Граждане и политические практики в современной России: Воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С.В. Патрушев. – М.: РОССПЭН, 2011. – 318 с.
17. Гудков Л. «Доверие» в России: Смысл, функции, структура // Вестник общественного мнения. – М., 2012. – Т. 112, № 2. – С. 8–47.
18. Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А. Постсоветский человек и гражданское общество. – М.: Московская школа политических исследований, 2008. – 96 с.
19. Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – С. 167–198.
20. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 391–532.
21. Дюркгейм Э. Несколько замечаний о профессиональных группах: Предисловие ко второму изданию // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 5–35.
22. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 3–390.
23. Дюркгейм Э. Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 244–275.

24. Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – 400 с.
25. Дюркгейм Э. Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 304–307.
26. Еллинек Г. Общее учение о государстве. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2004. – 752 с. – Ориг. изд. 1900.
27. Институциональная политология: Современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С.В. Патрушева. – М.: ИСП РАН, 2006. – 586 с.
28. Ковенева О.В. Французская прагматическая социология: От модели градов к теории множественных режимов вовлеченности // Социологический журнал. – М., 2008. – № 1. – С. 5–21.
29. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. – С. 424. – Ориг. изд. 1971.
30. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: Хранитель, 2006. – 880 с.
31. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. – 180 с. – Ориг. изд. 1990.
32. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки: Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2011. – 480 с. – Ориг. изд. 2009.
33. Парсонс Т. Понятие общества: Компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология / Под ред. С.П. Баньковской. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 3–39.
34. Поппер К. Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д.Г. Лахути, В.Н. Садовский, В.К. Финн; Общ. ред. В.Н. Садовского. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 298–313.
35. Портрет солидаризма: Идеи и люди / Сост. В.А. Сендеров. – М.: Посев, 2007. – 320 с.
36. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с. – Ориг. изд. 1989.
37. Современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С.В. Патрушева. – М.: ИСП РАН, 2006. – 586 с.
38. Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – Ч. 2. – С. 48–242.
39. Филиппов А.Ф. Мобильность и солидарность: Статья вторая // Социологическое обозрение. – М., 2012. – Т. 11, № 1. – С. 19–39.

40. Филиппов А.Ф. Мобильность и солидарность: Статья первая // Социологическое обозрение. – М., 2011. – Т. 10, № 3. – С. 4–20.
41. Хайек Ф.А. Дорога к рабству. – М.: Экономика: МП «Эконов», 1992. – 175 с. – Ориг. изд. 1944.
42. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. – М.: Новости, 1992. – 304 с. – Ориг. изд. 1988.
43. Хайек Ф.А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с. – Ориг. изд. 1973–1979.
44. Хархордин О.В. Прагматический поворот: Социология Л. Болтански и Л. Тевено // СоцИс. – М., 2007. – № 1. – Режим доступа: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-01/Harhordin.pdf>
45. Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: Архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. – М.: Academia, 2009. – 292 с.
46. Хлопин А.Д. Социум клик как российский тип социальной организации // Граждане и политические практики в современной России: Воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С.В. Патрушев. – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 68–75.
47. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М.: Канон, 1995. – Т. 2, кн. 2: Об аффектах; кн. 3: О морали. – 416 с. – Ориг. изд. 1739.
48. A dictionary of sociology / Ed. by G.D. Mitchell. – N.Y.: Aldine, 1968. – VIII, 224 p.
49. A new dictionary of sociology / Ed. by G.D. Mitchell. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1985. – VIII, 244 p.
50. A new dictionary of the social sciences / Ed. by G.D. Mitchell. – N.Y.: Aldine, 1979. – VIII, 244 p.
51. Alexander J. Morality as a cultural system: On solidarity civil and uncivil // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н.Е. Покровский, Д.В. Ефременко. – М., 2011. – С. 180–185.
52. Altruism, morality a. social solidarity forum: Forum for scholarship a. newsletter of the AMSS section of ASA. – Wash., 2011. – Vol. 3, N 1. – 70 p.
53. Altruism and social solidarity: Envisioning a field of specialization / Jeffries V., Johnston B.V., Nichols L.T., Oliner S.P., Tiryakian E., Weinstein J. // American sociologist. – N.Y., 2006. – Vol. 37, N 3. – P. 67–83. (см. №79 в списке).
54. Audier S. La pensée solidariste. – P.: PUF, 2010. – VII, 340 p.
55. Besnard Ph. L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. – P.: PUF, 1987. – 424 p.
56. Besnard Ph. Merton à la recherche de l'anomie // Rev. française de sociologie. – P., 1978. – Vol. 19, N 1. – P. 3–38.
57. Blais M.-C. La solidarité: Histoire d'une idée. – P.: Gallimard, 2007. – 347 p.

58. Borlandi M. Deux siècles de solidarité(s) // *Durkheimian studies / Etudes Durkheimiennes.* – N.Y.; Oxford, 2008. – Vol. 14, N 1. – P. 103–113.
59. Borlandi M. L'individuel et le social // *Durkheim d'un siècle à l'autre: Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»* / Sous la dir. de Ch.-H. Cuin. – P.: PUF, 1997. – P. 249–265.
60. Borlandi M. Solidarité // *Dictionnaire de la pensée sociologique* / Sous la dir. de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade. – P.: PUF, 2005. – P. 656–657.
61. Bouglé C. Le solidarisme. – 2^{me} éd. – P.: Giard, 1924. – 204 p. – 1^{re} éd. 1907.
62. Bourgeois L. Les applications de la solidarité sociale. – P.: Bureaux de la Revue politique et parlementaire, 1902. – 16 p.
63. Bourgeois L. Solidarité. – P.: Colin, 1896. – 156 p.
64. Bourgeois L., Croiset A. Essai d'une philosophie de la solidarité: Conférences et discussions. – P.: Alcan, 1902. – XIV, 287 p.
65. Caillé A. Anthropologie du don: Le tiers paradigme. – P.: La Découverte, 2007. – P. 86–92. – 276 p. – 1^{re} éd. 1992.
66. Chaniel P. Justice, don et association: La délicate essence de la démocratie. – P.: La Découverte, 2001. – 380 p.
67. Cherkaoui M. Suicides et formes anormales de la division du travail // *Le suicide: Un siècle après Durkheim* / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P.: PUF, 2000. – P. 109–123.
68. Crutchfield R., Bates K.A. Anomie // *Encyclopedia of sociology: In 5 vol.* / Ed. by E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery. – 2nd ed. – N.Y.: Macmillan, 2000. – Vol. 1. – P. 164–167.
69. Durkheim E. Le suicide: Etude de sociologie. – P.: PUF, 1960. – 461 p. – 1^{re} éd. 1897.
70. Durkheim E. Leçons de sociologie. – P.: PUF, 1997. – 281 p. – 1^{re} éd. 1950.
71. Durkheim E. L'éducation morale. – P.: Alcan, 1925. – III, 326 p.
72. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. – P.: Alcan, 1912. – 647 p.
73. Duvignaud J. La solidarité: Liens de sang et liens de raison. – P.: Fayard, 1986. – 232 p.
74. Efremenko D., Evseeva Y. Studies of social solidarity in Russia: Tradition and modern trends // *American sociologist.* – N.Y., 2012. – Vol. 43, N 4. – P. 349–365.
75. *Encyclopedia of sociology.* – Guilford (CT): Dushkin publishing group, 1974. – VI, 330 p.
76. *Encyclopedia of sociology: In 4 vol.* / Ed. by E.F. Borgatta, M.L. Borgatta. – N.Y.: Macmillan, 1992.
77. *Encyclopedia of sociology: In 5 vol.* / Ed. by E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery. – 2nd ed. – N.Y.: Macmillan, 2000.

78. Encyclopaedia of the social sciences: In 15 vol. / Ed. by E.R.A. Seligman, A. Johnson. – 15th ed. – N.Y.: Macmillan, 1963. – Vol. 14. – 1st ed. 1934.
79. Envisioning a field of specialization / Jeffries V., Johnston B.V., Nichols L.T., Oliner S.P., Tiryakian E., Weinstein J. // American sociologist. – N.Y., 2006. – Vol. 37, N 3. – P. 67–83. Jeffries V., Johnston B.V., Nichols L.T., Oliner S.P., Tiryakian E. and Weinstein J. Altruism and Social Solidarity: Envisioning a Field of Specialization // The American Sociologist, 2006. Vol.37. N3. P.67-83. (Надо так - сначала авторы - потом заголовок; к тому же надо вставить внив выпавшую часть заголовка) (см. №53 списка - та же самая работа, но с полным заголовком)
80. Fournier M. Emile Durkheim, 1858–1917. – P.: Fayard, 2007. – 940 p.
81. Fustel de Coulanges N.D. La Cité antique. – 9^{me} éd. – P.: Librairie Hachette, 1881. – 478 p. – 1^{re} éd. 1864.
82. Gide Ch. La solidarité: Cours au Collège de France, 1927–1928. – P.: Presses universitaires de France, 1932. – XV, 214 p.
83. Godbout J.T., en collab. avec A. Caillé. L’esprit du don. – P.: La Découverte: Syros, 2000. – 356 p. – 1^{re} éd. 1992.
84. Grégoire H. Essai sur la solidarité littéraire entre les savants de tous les pays. – P.: Les principaux libraires, 1824. – 23 p.
85. Guyau J.-M. Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction. – P.: Alcan, 1885. – 254 p.
86. Handbook of public sociology / Ed. by V. Jeffries. – Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2009. – VII, 496 p.
87. Hayek F.A. The constitution of liberty. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1960. – X, 569 p.
88. Hayek F.A. The political order of a free people // Hayek F.A. Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy. – L.; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979. – Vol. 3. – XV, 244 p.
89. Hechter M. Principles of group solidarity. – Berkeley: Univ. of California press, 1987. – XV, 219 p.
90. Hechter M. Solidarity, sociology of // International encyclopedia of the social & behavioral sciences / Ed. by N.J. Smelser, P.B. Baltes. – Amsterdam: Elsevier, 2001. – Vol. 21. – P. 14588–14591.
91. Houlst T.F. Dictionary of modern sociology. – Totowa (NJ): Littlefield, Adams & co, 1969. – XVIII, 408 p.
92. International encyclopedia of the social sciences: In 19 vol. / Ed. by D.L. Sills, R.K. Merton. – N.Y.: Macmillan: Free press, 1968.
93. Izoulet J. La Cité moderne: Métaphysique de la sociologie. – 2^e éd. – P.: Alcan, 1895. – XXIX, 691 p. – 1^{re} éd. 1894.
94. Juul S. Solidarity and social cohesion in late modernity: A question of recognition, justice and judgment in situation // European j. of social theory. – L., 2010. – Vol. 13, N 2. – P. 253–269.

95. Komter A.E. *Social solidarity and the gift*. – Cambridge; N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – XI, 234 p.
96. Kubali H.N. *Avant-propos de la première édition // Durkheim E. Leçons de sociologie*. – P.: PUF, 1997. – P. 5. – 1^{re} éd. 1950.
97. Laville J.-L. *Histoire et actualité de l'associationnisme: L'apport de Marcel Mauss // Rev. du MAUSS*. – P., 2010. – N 36: *Marcel Mauss vivant*. – P. 197–209.
98. Lukes S. *Emile Durkheim: His life and work: A historical and critical study*. – N.Y.: Harper & Row, 1972. – XI, 676 p.
99. Maffesoli M. *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. – P.: Méridiens Klincksieck, 1988. – 226 p.
100. Marion H.F. *De la solidarité morale: Essai de psychologie appliquée*. – P.: Baillière, 1880. – 336 p.
101. Mauss M. *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale / Av. la collab. de H. Beuchat (1906) // Mauss M. Sociologie et anthropologie*. – 8^{me} éd. – P.: PUF, 1983. – P. 389–477. – 1^{re} éd. 1950.
102. Mauss M. *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*. – Mode of access:
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T4_fragment_s_plan/fragments_plan.pdf
103. Mauss M. *La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires*. – Mode of access:
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T5_cohesion_sociale/cohesion_sociale.pdf
104. Merton R. *Foreword // The future of anomie theory / Ed. by N. Passas, R. Agnew*. – Boston (MA): Northeastern univ. press, 1997. – P. IX–XII.
105. Merton R.K. *Opportunity structure: The emergence, diffusion and differentiation of a sociological concept, 1930s–1950s // The legacy of anomie theory / Ed. by F. Adler, W.S. Laufer with an introd. by R.K. Merton*. – New Brunswick; L.: Transaction publishers, 1995. – P. 3–78. – (Advances in criminological theory. – Vol. 6).
106. Merton R.K. *Social theory and social structure*. – Enl. ed. – N.Y.; L.: Free press: Collier Macmillan, 1968. – XXIII, 702 p.
107. Osa M. *Solidarity // International encyclopedia of the social sciences / Ed. by W.A. Darity jr.* – 2nd ed. – Detroit (MI): Thomson & Gale, 2008. – Vol. 8. – P. 23–25.
108. Parsons T. *The social system*. – L.: Routledge, 1991. – XVIII, 575 p. – 1st ed. 1951.
109. Procacci G. *Solidarity: History of the concept // International encyclopedia of the social & behavioral sciences / Ed. by N.J. Smelser, P.B. Baltes*. – Amsterdam: Elsevier, 2001. – Vol. 21. – P. 14585–14588.
110. *Repenser la solidarité: L'apport des sciences sociales / Sous la dir. de S. Paugam*. – P.: PUF, 2011. – 1^{re} éd. 2007. – XXI, 980 p.

111. Reynaud J.-D. La formation des règles sociales // Division du travail et lien social: La thèse de Durkheim un siècle après / Sous la dir. de Ph. Besnard, M. Borlandi, W.P. Vogt. – P.: PUF, 1993. – P. 295–317.
112. Ross E. Social control: A survey of the foundations of order. – Cleveland (OH); L.: Press of Case Western Reserve univ., 1969. – LX, XII, 463 p. – 1st ed. 1901.
113. Solidarité (politiques de) // Dictionnaire de la sociologie / Sous la dir. de R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui, B.-P. Lécuyer. – P.: Larousse, 1995. – P. 213–215.
114. Steiner Ph. Crise, effervescence sociale et socialisation // Le suicide: Un siècle après Durkheim / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P.: PUF, 2000. – P. 63–85.
115. Steiner Ph. La sociologie de Durkheim. – P.: La Découverte, 1994. – 123 p.
116. Stjernø S. Solidarity in Europe: The history of an idea. – Cambridge; N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. – XIII, 392 p.
117. Sumner W.G. Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals. – Boston (MA): Ginn, 1906. – VII, 692 p.
118. Tarde G. La philosophie pénale. – 4^{me} éd. rev. et corr. – P.: Maloine, 1905. – 578 p. – 1^{re} éd. 1890.
119. The problem of solidarity: Theories and models / Ed. by P. Doreian, T.J. Fararo. – Amsterdam: Gordon & Breach, 1998. – X, 414 p.
120. Thévenot L. Faire entendre une voix: Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux // Mouvements. – P., 1999. – N 3. – P. 73–82.
121. Thévenot L. L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement. – P.: La Découverte, 2006. – 310 p.
122. Thévenot L., Boltanski L. De la justification : Les économies de la grandeur. – P.: Gallimard, 1991. – 483 p.
123. Tiryakian E. Modernity and the second return of mechanical solidarity // Raymond Boudon: A life in sociology / Ed. by M. Cherkaoui, P. Hamilton. – Oxford: Bardwell press, 2009. – P. 1–22.
124. Turner B.S., Rojek Ch. Society and culture: Principles of scarcity and solidarity. – L.: SAGE, 2001. – X, 249 p.
125. Van Parijs Ph. Refonder la solidarité. – P.: Cerf, 1996. – 108 p.