

Мобильность и солидарность. Статья первая

Александр Филиппов*

Аннотация. Ключевой проблемой социальной жизни является проблема солидарности, которая, как показывают последние события, будет обостряться в ближайшее время и в России, и во всем мире. В данной работе мы намерены рассмотреть вопрос о солидарности в теоретико-социологическом ключе. Результатом исследования должно стать не только приращение знания о социальной жизни, но и теоретических ресурсов ее познания. Таким образом, исследование рассматривается прежде всего как вклад в теоретическую социологию, однако не формальную, а содержательную, ориентированную на решение насущных вопросов.

Ключевые слова. Порядок, политическое событие, суверенитет, мобильность, солидарность.

Введение

Солидарность представляет собой *и* теоретическую, *и* социальную проблему. Солидарность — это то, что держит людей вместе, несмотря на все их различия, причем держит, так сказать, изнутри, не понуждая, но побуждая. Действительно ли, однако, есть что-то такое, что побуждает их держаться вместе? Может быть, социальная жизнь представляет собой не преодоленную и непреодолимую до конца *войну всех против всех*? Может быть, солидарность — это лишь солидарность движений протеста? Может быть, это пустое понятие? Стоит ли вообще говорить о солидарности? Что дает нам оно для понимания происходящего? Несколько лет назад я уже пытался привлечь внимание к этому вопросу (Филиппов, 2002)¹, сейчас разговор должен быть переведен в плоскость более содержательного рассмотрения.

Прежде всего мы должны зафиксировать, что солидарность является проблемой потому, что ее существование неочевидно. Солидарность не повсеместна, она находится под угрозой, ее существование не является первостепенной заботой, но ее отсутствие более чем ощутимо во всей социальной жизни. Можно сказать и так: лучше всего проблематичность солидарности ощущается тогда, когда ее не оказывается там, где, как предполагалось, ее не может не быть, в ситуациях, где взаимопомощь или взаимная поддержка, доверие, лояльность людей друг другу являются предпосылками нормального течения событий. Но обращение к солидарности может происходить

* **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, filippovaf@gmail.com

Статья подготовлена по результатам проектов ЦФС, поддержанных ЦФС НИУ ВШЭ: «Культура новой мобильности в пространстве вещей и событий» и «Феномены порядка в мобильных коммуникациях».

© Филиппов А. Ф., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. См. также более раннюю переводную публикацию одной из важных философских книг конца XX в.: Рорти, 1996.

и по-другому. Когда мы слышим о солидарности участников социальных движений, политических партий, акций и т. п., мы понимаем, что речь идет не о простой лояльности, а о том, что превосходит обычный, нормальный уровень поддержки. Иначе говоря, обычная, обыденная солидарность становится заметной лишь тогда, когда обнаруживается либо ее недостаток, либо избыток. Недостаток или избыток в сравнении с чем? Что такое нормальный, базовый уровень солидарности? Какие изменения происходят с солидарностью в наши дни? Это нам и предстоит выяснить.

К истории вопроса

Понятие солидарности является для социологии достаточно старым и привычным, хотя постепенно оно отошло на задний план. Солидарность — это некоторая позитивная настроенность людей по отношению друг к другу, понимание того, что есть некоторое «мы», понимание принадлежности к более широкому кругу, чем круг близких родственников. Это понимание не обязательно вербализовано, однако находит выражение в поведении определенного рода. Без солидарности единообразное поведение людей тоже возможно (у заводского конвейера или в военном строю), они могут разделять одни и те же ценности (например, эстетические), иметь одни и те же предпочтения (например, в области потребления), наконец, повиноваться одним и тем же приказам. Тем не менее отношение их друг к другу и к тому, что их объединяет, не исчерпывается таким единообразием.

Когда появилось понятие солидарности, какой вид оно имело? Первую классическую трактовку понятия в социологии предложил Огюст Конт, а самую известную среди классиков концепцию создал Эмиль Дюркгейм. Дюркгейм разделял, как известно, солидарность механическую, свойственную ранним, архаическим обществам, основанную на коллективных представлениях, и солидарность органическую, характерную для дифференцированных обществ, связанную с разделением труда (Дюркгейм, 1991). Однако не Дюркгейм изобрел понятие солидарности и не он сделал его актуальным для своего времени. История его куда более сложная и интересная.

Никлас Луман отмечал, что понятие солидарности вошло в моду только в XIX веке; до этого предпочитали говорить о дружбе в греческих или латинских терминах (*philia*, *amicitia*) (Luhmann, 1997: 533 fn205)². В современных исследованиях говорится, что понятие солидарности вошло в оборот во время Великой французской революции, хотя само слово восходит еще к формулам римского права. Однако несмотря на то, что о солидарности упоминали уже Мирабо и Дантон, основной категорией во время революции стала не «солидарность», а «братство» (Brunkhorst, 2005: 1 ff.). Лишь после революции 1848 года понятие солидарности становится по-настоящему популярным. В это время заговорили о солидарности трудящихся, которая выходит за границы государств и позволяет им сплотиться в международное рабочее движение. К концу XIX — началу XX века работу с понятием начинают широкие круги интеллектуалов, понятие солидарности входит в словарь таких известных социологов, как Дюркгейм и Зиммель. Широко распространено представление о том, что солидарность явля-

2. Здесь же см. ссылку на: Orsi G. et al., 1995.

ется неперенным условием существования общества. Так, например, во Франции с 1904 по 1914 г. ежемесячно выходит журнал «Обозрение по социальной солидарности» (*Revue de Solidarité Sociale*), в одном из первых номеров которого в редакционной статье мы читаем: «XIX век, который называют веком изобретений, по правде говоря, не изобрел солидарности. Но если он и не открыл вещи, он, по меньшей мере, создал слово. Политическая и экономическая эволюция с каждым днем делает все более необходимым, чтобы люди поддерживали друг друга, объединяясь против рисков и неопределенности своего существования всеми средствами человеческой ассоциации» (*Revue... 1904: 1*). Одним из ярких свидетельств общего интереса к солидарности становится знаменитая в те годы книга Леона Буржуа «Солидарность». Буржуа трактует солидарность в смысле самой универсальной связи между людьми. Поскольку, с одной стороны, предполагается, что человек имеет право на свободное развитие, но с другой — у него есть обязательства по отношению к другим людям, солидарность оказывается выражением взаимного долга всех существ вообще, а человеческих в особенности, по отношению друг к другу, поэтому доктрина социальной солидарности является продолжением идей XVIII в., идеи равенства и братства, унаследованной от Французской революции (*Bourgeois, 1906: 156*). Таким образом, в течение длительного времени существование концепта солидарности продолжается в русле *социалистического* подхода к обществу, от которого до известной степени не свободны даже классики социологии. Солидарность связана с социальным вопросом. Развитие капитализма увеличивает дифференциацию общества, и надо выяснить, что же удерживает его от распада при нарастании конкуренции и неравенства. Сознание общности, понимание долга, необходимость людей друг для друга, развитие институтов взаимопомощи — вот основные ответы того времени. Можно сказать, что социальный вопрос сыграл двойную роль в социологической трактовке солидарности.

Социологи с их трактовками солидарности касались самых живых, самых насущных вопросов своего времени, но есть и другая сторона. Ханна Арендт в знаменитой работе «О революции» (*Arendt, 1963: 53*) не без оснований утверждала, что проблема бедности, сыгравшая столь значительную роль в европейских революциях, точнее, *сосредоточение* на этой проблеме, перенос внимания в сферу благосостояния, разрушили область собственно *политического*. Права человека в ходе революции превратились в права санкюлотов, писала она. Даже не подвергая проверке или критике это утверждение, можно сказать, что, в свою очередь, долговременное и надежное решение проблемы благосостояния, или, по крайней мере, уменьшение остроты этой проблемы, позволили более внятно обнаружить себя тому, что мы сейчас называем *социальным*. Если у классиков социологии социальное могло находиться в неразрывной связи с социальным вопросом, то в позднейшее время внимание социологов переходит на общую проблематику социального порядка, возможности совместного существования людей, как она проблематизируется на всех уровнях анализа и не сводится к одному лишь выравниванию жизненных шансов или обеспечению средств существования. Есть нечто общее, что важно для людей, неравных по богатству, что позволяет им держаться вместе.

Об этом более полувека назад достаточно внятно и точно писал Толкот Парсонс, когда обратил внимание на то, что даже общие ценностные стандарты еще недостаточ-

но объединяют людей. «Например, ценности могут быть когнитивными стандартами, управляющими коммуникацией, или оценочными стандартами, которые управляют использованием подходящих экспрессивных символов» (Parsons, 1991: 97), но моральные стандарты интеграции — это следующий, более высокий уровень, уровень ответственности действующих за целостность системы. «Только если система действия предполагает *солидарность* в этом смысле, члены ее определяют некоторые конкретные действия как действия, которые требуются в интересах сохранения целостности самой системы, а другие — как действия, несовместимые с этой целостностью, в результате чего это определение становится осью, вокруг которой организуются санкции» (Parsons, 1991: 97). Таким образом, Парсонс отличает солидарность от простой *лояльности*, которую он считает «не институционализированным предшественником» солидарности (Parsons, 1991: 98). Солидарность Парсонс связывает с социальными ролями. Если у человека есть социальная роль, значит, он является членом некоторого коллектива, а если он член коллектива, то имеет некоторые обязательства именно в смысле солидарности с прочими его членами. «Обязательства перед коллективом, таким образом, — это один из аспектов всякой институционализированной роли. Но в определенных контекстах при выборе [действующим] ориентации [на себя или на коллектив] эти обязательства могут быть латентными, тогда как в других они „активированы“ — в том смысле что действующий должен выбирать: либо вести себя конформно по отношению к этим ценностям, либо быть готовым к негативным санкциям, которые последуют за посягательством на них» (Parsons, 1991: 99).

Это понимание солидарности в наши дни выглядит совершенно архаичным и неработающим. В социологии перестали широко использовать понятия социальной роли и ценности, коллектива и обязательств. Структурный функционализм, на котором основывалась концепция Парсонса в 1950-е гг., даже не критикуют — все в прошлом. Но позиция Парсонса и то обоснование солидарности, которое мы привели, представляют не только исторический интерес. Дело не в том, что наука двинулась вперед и стала использовать более гибкие, продуктивные и многообразные подходы. Изменилась сама реальность, и теории середины прошлого века больше не могут соответствовать реальности совершившихся изменений.

Солидарность и порядок

Что же изменилось? Вспомним еще раз в рассуждение Парсонса, представим себе тот образ социальной реальности, который просвечивает сквозь абстрактные рассуждения о ролях и обязательствах. Прежде всего, что такое роли? Роли — это как бы оборотная сторона позиции в социальной системе. Если мы согласимся, что системы существуют, мы должны признать и то, что они должны как-то поддерживать свое существование, сохранять его. Для того чтобы оно было сохранено, необходимы определенные действия. Набор этих действий диктуется функциональными императивами системы, то есть вытекает из особенностей ее организации, а не только из простого факта существования. Чтобы эти действия выполнялись с высокой степенью надежности, в системе должны существовать определенные предписания, что делать. Выполнение этих предписаний предполагает наличие некоторых устойчи-

вых мотивов, а сама эта устойчивость переводится в категорию *ожидания*. Ожидания (высокая вероятность того, что нужного рода действие будет действительно совершено) не единичны, они организованы в так называемые «пучки». Эти пучки ожиданий Парсонс и называет *ролями*. Итак, определенная позиция в системе — это и есть определенная роль, то есть выполнение комплекса ожидаемых действий. Но роль, как мы видели, связана не только с выполнением действий. Роль так устроена, что немислима без других ролей, исполняемых другими людьми, а система так устроена, что нуждается не только в выполнении необходимых действий этими людьми, но в их сплоченности. Сплоченность же расшифровывается через взаимные обязательства, которые шире, чем просто обязательство, например, в срок поставить необходимые для продолжения производства материалы.

Но что же там еще? Что еще кроется в этой солидарности, кроме функциональной согласованности действий? Общее отношение к ценностям, как и было сказано, проявляющееся в общих ритуалах, выражении эмоций и — снова — ощущении взаимной принадлежности к одному и тому же коллективу. Получается, что, в сущности, солидарность — это просто другое слово для интегрированности системы, сплоченности ее членов и т. п. Скажем совсем просто: помимо желания «действовать вместе», в солидарности еще есть желание «чувствовать вместе», «быть вместе» и, собственно, знать об этой своей совместности, рассматривать как ценность сам коллектив. Такое желание легче обнаружить в небольших коллективах; понимание больших систем, общества в целом как коллектива сопряжено с определенными трудностями, так что его легче представить как совокупность коллективов, чем как единый коллектив, пронизательно замечает Парсонс.

Тем не менее и такое представление общества как коллектива тоже возможно. Парсонс называет его *societal community*, и утвердившийся в нашей литературе переводкалька «социетальное сообщество» только мешает понять, что он, собственно, имеет в виду. Понятие, которое конструирует Парсонс, это понятие-оксюморон, внутри которого оказались два *противоположных* друг другу понятия, а именно «общность» и «общество». Их противопоставил друг другу когда-то Фердинанд Тённис (Тённис, 2002)³. Первое должно было означать теплые, интимные, аффективные связи между людьми, а второе — расчетливые, рациональные отношения. Парсонс говорит о том, что бывают такие общности, которые оказываются сердцевиной общества, в них солидарность такая, какая обычно встречается в малых коллективах, но при этом они большие.

Вот мы и подошли к ключевому моменту. Когда Парсонс рассуждает о сообществе-обществе, он конструирует свой аргумент, развивая понятие солидарности следующим образом⁴:

1) Члены такого сообщества по преимуществу живут вблизи от места своей основной деятельности, они *резиденты*.

2) Резидентность предполагает нахождение не вообще на каком-то месте, но на определенной *территории*.

3. Применительно к целям нашего изложения более удачным был бы перевод «сообщество», а не «общность», который долгое время имел хождение в нашей литературе.

4. См., например, его книгу: Parsons, 1966: 10.

3) Территория общества — это территория политически контролируемая, иначе говоря, помимо общих чувств и общих ценностей, члены коллектива находятся под общим контролем и порядком принуждения.

4) Членство и местоположение связаны между собой, и перемещение на территорию общества, то есть *место солидарности*, регулируется вместе с правами и обязательствами, которые предполагаются лояльностью и солидарностью.

Мы видим теперь, почему эта схема описания и объяснения сегодня не может нас устроить. Дело отнюдь не в том, что Парсонс писал давно, а его социология перестала считаться образцовой несколько десятилетий назад. Некоторые теоретические инструменты, разработанные им, имеют непреходящую ценность и по сей день. Мы еще обратимся к ним ниже, когда речь пойдет о символически обобщенных средствах коммуникации. Однако в части исследования солидарности мы сразу замечаем его существенный промах. Парсонс словно бы представляет себе некую *организацию*, которая занимает определенную территорию. У этой организации есть определенные правила членства, и от своих членов она требует определенного поведения. Не ограничиваясь простой лояльностью, она требует именно активного поведения, способствующего ее интегрированности, целостности. Те, кто является членами организации, стабильно пребывают на одном месте, их можно заставить сделать то, что они должны сделать. До них можно добраться, в конце концов, просто через *принуждение*. Принуждение в данном случае может осуществить политическая власть, используя свое право на легитимное насилие. Казалось бы, солидарность — то, что крепит общество изнутри, зачем же тогда насилие? Но при таком конструировании понятия общества насилие оказывается неизбежным элементом. Солидарность изнутри подкрепляется легитимным насилием извне — точно так, как и предлагал смотреть на эту проблему триста лет назад английский философ Томас Гоббс. Парсонс, таким образом, все время остается в очерченных им еще в конце 1930-х гг. рамках так называемой «Гоббсовой проблемы социального порядка».

Порядки солидарности за пределами общества

Трактовка солидарности привязана к трактовке общества. Нельзя просто говорить о солидарности, не задавшись вопросом о ее социальном контексте, и, казалось бы, именно понятие общества задает этот контекст. Собственно, именно понятие общества и должно было бы стать *отправным пунктом* нашей работы, если бы не одно важное обстоятельство. Понятие общества далеко не всегда было центральным понятием социологии. Его научная судьба весьма сложна, и говорить об обществе как о некотором очевидном *предмете*, который по-разному изучают разные социологи, было бы неправильно. Сформулируем это еще раз с максимальной ясностью: *общество* не является неким самоочевидным предметом социологии. Мы не можем переносить в науку понятия нашей повседневной жизни, в которой об обществе говорят как о чем-то, что ясно каждому. Общество — это обманчиво ясная категория, которую одни социологи предпочитают вообще не использовать, а другие пользуются ею лишь как техническим понятием, у которого нет никакого особого смысла.

Это хорошо понимали глубокие теоретики, прежде всего Никлас Луман, сделавший ставку именно на понятие общества как основное понятие социологии (Luhmann, 1997)⁵. Чтобы сохранить и тем более — заново утвердить в социологии понятие общества, Луман был вынужден существенно преобразовать его, лишить очевидности и привязки к понятию территориального государства. Последствия этого теоретического решения весьма серьезны, и мы еще увидим, к чему оно приводит. Но возможна и другая исследовательская стратегия. Британский социолог Джон Урри, предложивший в начале нашего века новую социологическую парадигму, вынужден был специально оговорить, почему он столь радикально выступает против понятия общества (Urry, 2000b). Одни возразят нам, говорил Урри, что понятие общества никогда не было ключевым концептом в социологии. Другие скажут, что до сих пор общества и государства-нации могут быть мощными действующими силами. Наконец, третьи будут утверждать, что раз глобализация размывает границы обществ, то социологии нечего предложить, она должна уйти с поля. На все это Урри находит свои контраргументы.

Социологический дискурс уже с давних пор был связан в странах «североатлантического побережья» с понятием общества. Именно в связи с ним говорили и об интеграции, и о базисе и надстройке, и о социальном конфликте. В особенности широко это понятие использовали, начиная с 1920-х годов. Однако в настоящее время разного рода мобильность ставит власть общества под вопрос. А это отнюдь не значит, что социологии нечего делать, — она только должна решать новые задачи (Urry, 2000b: 2, 6, 7)⁶. Не следуя за всеми общими аргументами Урри более детально (мы еще будем останавливаться на некоторых содержательных аспектах его работы), зафиксируем в его рассуждениях то, что более всего важно для нас в данном случае — связь общества с государством: «Всякое общество — это суверенная социальная сущность, обладающая национальным государством, организующим права и обязанности каждого члена (или гражданина) общества. На большинство основных комплексов социальных отношений смотрят как на то, что совершается в территориальных границах общества. Как считается, государство обладает монополией на юрисдикцию или управление членами общества, живущими на территории общества или в его регионе. Экономика общества, его политика, культура, классы, гендер и так далее структурированы на уровне общества. Их комбинация образует кластеризацию общества, то, что обычным образом называют его „социальной структурой“. Такая структура организует и регулирует жизненные шансы каждого члена соответствующего общества» (Urry, 2000b: 8). Почему же от признания этой связки приходится отказаться? Суммируя повестку дня, которую он хотел бы предложить новой социологии, Урри пишет о глобальных сетях и потоках, которые «подрывают эндогенные социальные структуры, обладающие способностью к самовоспроизводству. Необходимы новые правила социологического метода ввиду явно ослабевающей власти национальных

5. Это итоговое сочинение Лумана, его позиция была в основном сформулирована еще тридцатью годами раньше (в 1967 г.), когда именно понятие общества он назвал центральным для социологии. См. подборку его ранних статей: Luhmann, 1970.

6. Урри показывает, сколь различным может быть понятие общества в функционализме, веберизме, этнометодологии, критической теории, теории систем, теории структурации и многих других концепциях.

государств, потому что именно они исторически задавали интеллектуальный и организационный контекст социологии. Среди разнообразных мобильностей, преобразующих „социальное как общество“ в „социальное как мобильность“, — воображаемое путешествие, движение образов и информации, виртуальное путешествие, путешествие объектов и путешествие тел...» (Urry, 2000a: 186).

Но что же при этом происходит с солидарностью? Остается ли место для солидарности при таком положении дел, когда перемещения становятся одной из основных характеристик социальной жизни? Чтобы понять, насколько отлична картина социальности, какой ее рисует Урри, от того, что можно реконструировать, обращаясь к концепции Парсонса, приведем лишь две из ряда характеристик, которые британский социолог дает глобальному миру. Вот что он говорит. В наши дни можно охарактеризовать некие темы как *глобальные*, что вызовет позитивную или негативную реакцию у широкого круга людей или организаций, которые будут выступать «за» или «против» только потому, что речь заходит о глобальном. Другой аспект глобальности — это пространственные формы (*scapes*) и потоки. «Люди, деньги, капитал, информация, идеи „перетекают“, как считается, по разным „пространственным формам“, организованным через сложные взаимопереплетенные сети, размещающиеся как внутри разных обществ, так и с пересечением их (таковы, например, монетарные пространственные формы и потоки между Лондоном, Нью-Йорком и Токио)» (Urry, 2000b: 12). В такой картине социального мира солидарность находит место, но место не слишком завидное. Посмотрим, каково оно все в той же книге Урри, представляющей нам удобной стартовой площадкой для дальнейших рассуждений.

Более всего Урри говорит о сравнительно небольших группах, то есть о групповой солидарности, которая обнаруживает себя то в сетевых организациях «партизан информационной эпохи», о которых еще двадцать лет тому назад писал Мануэль Кастельс, то в особых *обонятельных* аспектах взаимодействия, про которые в начале прошлого века говорил Георг Зиммель⁷, то, наконец, в таком специфическом социальном образовании, каким были на переломе XIX–XX вв. немецкие *бунды* (*Bund*). *Бундами* назывались, в частности, группы молодых людей, отправлявшихся в совместные странствия. В наши дни они могут быть организованы по самым разным поводам, будь то уличные протесты, фестивали, альтернативная медицина, домашние животные, да мало ли что еще! «К такого рода *бундам*, или обобществлениям (термин Зиммеля. — А. Ф.), обычно присоединяются по свободному выбору и могут покинуть их тоже свободно. Действительно, люди быстро присоединяются к ним, а потом покидают. Членство они сохраняют отчасти потому, что получают эмоциональное удовлетворение от [сознания] общности целей или общего социального опыта, хотя бы то и другое носило временный характер. Такого рода обобществления позволяют людям экспериментировать с новыми видами проживания, которые часто носят временный характер и предполагают многообразные мобильности» (Urry, 2000b: 143).

Таким образом, сопоставляя Парсонса и Урри, мы подошли к завершению нашей экспозиции. Мы видим в высшей степени любопытное изменение трактовки соли-

7. Зиммель указывал, что роль запахов, чуждых обонятельным привычкам высших классов «испарений», исходящих от «простого люда», может быть определенной угрозой для солидарности. Об этом говорится в его знаменитом эссе по социологии чувств.

дарности в связи с пониманием *места и пространства*. Солидарность — не просто позитивная ориентация людей друг на друга. Ее трактовка очень сильно меняется в зависимости от того, какую систему отсчета мы выбираем. Если система отсчета — территориальное государство, с устойчивыми границами и гражданством, с политической властью, имеющей право на легитимное насилие, тогда солидарность может быть солидарностью резидентов, во всяком случае, некоторого ядра общества, тех, кто образует подлинное сообщество граждан. Если система отсчета — мобильность, пересечение границ сетями и потоками, тогда солидарность может быть только внутри небольших кружков, помимо всего прочего, не предполагающих обязательств ролевого поведения и не очень прочных. А отсюда следует еще одна противоположность Парсонсу, которую мы должны отметить. Урри не ставит в связь с солидарностью политическое принуждение. Принуждение в форме легитимного насилия и солидарность в форме институционализированных обязательств по отношению к членам одного сообщества-общества исчезают из описаний вместе, так же как они появились. Проблема социального порядка теряет классический вид.

Эта противоположность в трактовке солидарности имеет характер не просто теоретической оппозиции. Это два разных образа социального мира, и мы можем сказать, что социальный мир стал другим, чем во времена Парсонса, и социология стала другой и видит другие вещи и другими глазами, чем это было возможно и принято полвека назад.

Однако вопрос можно поставить и по-другому, намного более радикально. *Имеет ли смысл вообще работать с понятием солидарности? Интересна ли солидарность не только ученому, но и политику? Интересно ли то, что вытекает из взаимной расположенности людей в наши дни, или этим вообще можно пренебречь?* Иначе говоря: *устроен ли социальный мир по-прежнему так, что солидарность, как бы ее ни толковать, имеет значение?*

Солидарность территориальная и подвижная

История социальных движений, казалось бы, дает недвусмысленный ответ на этот вопрос. Не социальный мир вообще, но мир социального движения — вот что имеет значение, вот где солидарность не скрывается, но именно что явным образом локализована в течение полутора веков. Солидарность трудящихся, солидарность демократических сил, солидарность гражданского общества — это привычные политические формулы, но солидарность, которая выходила бы за эти рамки, остается сомнительным феноменом. Это необходимо зафиксировать самым внятным образом. В течение многих лет, даже десятилетий социологи и политические мыслители говорят о социальных движениях, о сообществах нового типа, о новых квазиплеменных образованиях⁸. Невозможно отрицать, что солидарность членов этих социальных единств

8. См., напр.: Maffesoli, 1988. Моя главная гипотеза, говорил в заключение своего труда Маффесоли, такова: существует определенная матрица, внутри которой кристаллизуется множество полюсов притяжения. Есть некоторого рода «цемент агрегации» этих образов, позволяющий в конечном счете говорить о «сети сетей», возникающей благодаря пространственной близости людей и аффективно-эмоциональным связям между ними (Maffesoli, 1988: 262).

является вполне очевидным, легко наблюдаемым феноменом. Однако ни одна из этих очевидностей не должна вводить в заблуждение. Природа социальных связей никогда не бывает простой, и это легко обнаружить, если поставить вопрос о том, что, собственно, означает солидарность в каждом очевидном случае. Можем ли мы сказать, что склонность к единодушию, единообразные действия, феномены взаимопомощи и поддержки всякий раз дают нам основания делать значимые умозаключения по типу «если... то...»? Например, если мы говорим о солидарности участников политического движения, то можем ли мы естественным образом предположить единообразие их эстетических вкусов или готовность к взаимной поддержке в любых, а не только специфически политических ситуациях? Иногда да, иногда нет, и для более определенного ответа на вопрос требуется ввести столько дополнительных уточнений, что первое утверждение о внятно фиксируемой солидарности оказывается практически пустым, лишенным инструктивного смысла.

Теперь переформулируем наш вопрос еще раз. Можем ли мы осмысленно говорить о солидарности, если морально-политическое единство, которое, как надеялись классики социологии, все-таки можно обнаружить как универсальный феномен в современной социальной жизни, оказывается проблематизировано в позднейшую эпоху? Можем ли мы говорить об универсальном феномене солидарности, если очевидным образом он может быть обнаружен лишь среди пространственно близких людей с их эмоционально-аффективными связями, характерными для небольших групп, или в тех особых случаях, которые лучше всего представлены разного рода социальными движениями? Мы можем поставить вопрос и менее теоретическим, но более практическим образом.

Солидарность, как считалось ранее, является основой для политической лояльности и политического участия. Солидарность граждан в *гражданской нации* или солидарность участников крупных социальных движений прошлого — это релевантные феномены, которые почти автоматически приходят на ум также и в сегодняшних размышлениях. Однако всему этому противостоит то, что самым общим образом мы могли бы назвать *действием на расстоянии*. Те связи между людьми, которые показывают нам солидарность как очевидный феномен, более всего связаны с их пространственной близостью друг другу⁹. Но ведь связаны между собой не только те, кто близки, кто знаком друг другу, кто может установить эмоциональные отношения. Это значит, что все прочие, воздействуя на других людей и испытывая их воздействия, действуют на расстоянии и чаще всего — рассредоточенно, то есть не на какого-то определенного человека или группу лиц, а на неопределенное множество. Например, производя товар на продажу, мы не знаем точно, к кому он попадет. Мы также не знаем, хотим ли мы, чтобы именно эта, сделанная нами вещь принадлежала данному человеку. А ведь это еще простейший случай, описанный не вчера и не сегодня. Точно так же не вчера и не сегодня стало понятно, что принципы морального суждения и солидаризация с другими людьми на основе морали в прямом смысле слова непри-

9. А это, в свою очередь, связано с первоначальной, базовой концептуализацией всеобщей воли в политическом процессе как внятно выраженной, солидарной воли тех, кто собрался вместе и непосредственно доступен друг другу как присутствующий в одном общем месте. См. об этом у Розанваллона: Rosanvallon, 2011: Ch. 1.

годны для образования связей на дистанции. Уже Адам Смит, специалист не только по политической экономии, но и по моральной философии, сознательно отделил то, что могло подпадать под старые этические категории, вроде дружбы (бывшей, как мы помним, предшественницей солидарности), от того, что вызывается разделением труда и экономическими мотивами. Именно потому, утверждал он, и требуется разделение труда и связи с разными, иногда очень далеко, в других странах живущими людьми, что друзей в таком количестве мы не наберем.

В наши дни действие на расстоянии стало несопоставимо более распространенным явлением, чем во времена Смита. Обогатилось и понимание того, с какими социальными механизмами здесь приходится иметь дело. «Сегодня, в начале XXI века, во всех странах формат глобального общества задает... функциональная дифференциация. Изобретенное на Западе функционально дифференцированное общество глобализировалось, превратившись в одно общество, приведенное в движение революциями, совершившимися в средствах распространения [информации] и технике перевозок. Оно было европейским проектом, однако ныне оно не таково. Теперь оно свободно от „особой позиции“ (Макс Вебер) западного рационализма и превращается в глобальное общество, теряющее всякие локально привилегированные позиции и становящееся совершенно децентрализованным» (Brunkhorst, 2005: 111). Очень важно правильно понять это суждение о глобализации. Что мир постепенно становится миром, где важнейшие связи между людьми выходят далеко за пределы национальных государств, было ясно уже в самом начале этого процесса, тем более это не нуждается в доказательстве в наши дни¹⁰. Но тут речь идет совсем о другом.

Функциональная дифференциация общества, как предполагается, носит принципиально нетерриториальный характер. Те солидарные связи между людьми, которые выстраивались в эпоху дофункциональной дифференциации, были не только горизонтальными, но иерархическими, то есть предполагали, что над нормами и правилами лояльности небольших сообществ надстраиваются более общие, абстрактные нормы и ценности общества-государства. Если функциональная дифференциация происходит внутри страны, эти горизонтальные связи остаются все еще очень важными. Но при функциональной дифференциации в глобальном мире все или почти все, что имеет отношение к нормам местной лояльности, не встраивается в общий контекст сколь угодно абстрактных, но универсальных правил лояльности, а универсальные элементы глобальной культуры не могут быть однозначно переведены в местные правила солидарности. Что следует для поведения каждого человека по отношению к другим людям, территориально ему близким, из воздействия на них некоторой общей, глобальной культуры? Что следует для него из того, что «во всем мире»¹¹ приняты определенные стандарты оценки, аргументации, лояльности к посторонним

10. Хотя о линейном процессе здесь вообще не может быть речи. «Исследователям мировой истории давно было известно, что сети торговли/информации, рассчитанной на большие удаления, имеют тенденцию „пульсировать“ — расширяться и сужаться, если применять шкалу времени, размеченную по векам». Однако «на очень длинной шкале времени, начиная с появления первых архаических государств, плотность и пространственная распространенность сетей взаимодействия увеличивались, пока не превратились в единую охватывающую весь мир паутину» (Turchin, 2008: 161–162).

11. Это, конечно, риторическая формула.

и тому подобное, что иногда называют «цивилизованностью»? «Гомогенная культура всегда может быть трансформирована в культурно исключительное, ксенофобское и антидемократическое движение (национализм, фашизм и т. д.), подобно тому как мультикультурализм, введенный в конституции чисто символическим образом, может быть всегда трансформирован во фрагментацию, насилие, террор или фундаментализм» (Brunkhorst, 2005: 112). Таким образом, все нормативное или квазинормативное, что приходит из-за пределов территориальной совместности, не имеет непосредственной инструктивной силы. Однако действие на расстоянии, глобальное действие событий и процессов, не пропущенных через фильтры местной солидарности и территориальной лояльности, существует и становится все более интенсивным.

Разукоренение и суверенитет

Энтони Гидденс говорил в этой связи о механизмах *разукоренения* (disembedding) (Giddens, 1990: 21 ff.), в числе которых называл «символические значки» и «экспертные системы». «Под символическими значками, — писал он, — я понимаю средства обмена, которые могут циркулировать безотносительно к специфическим характеристикам индивидов или групп, которые распоряжаются ими в каждой отдельной ситуации. Можно различать разные виды символических значков», в частности, «посредники политической легитимности» и «деньги» (Giddens, 1990: 23). Деньги и система экспертизы предполагают *доверие* (Giddens, 1990: 26). Доверие (вроде того что полученный вами доллар не превратится в пустую бумажку в любой части света, а сертификат безопасности, выданный за тысячи километров от места вашего проживания, гарантирует, что купленным продуктом можно пользоваться) изымает социальные отношения из контекста непосредственности, разрывает связь пространства и времени (Giddens, 1990: 28). Но что, если действие механизмов разукоренения вступает в прямое противоречие с местной лояльностью и остатками более привычной солидарности?

Именно эти вопросы буквально напрашиваются сейчас, когда привычный мировой порядок пошатнулся. Многие авторы, рассуждавшие об изменениях, совершившихся в наше время, исходили из того, что, грубо говоря, одна эпоха полностью сменила другую. Горизонтальным связям и непосредственности, может быть, и не пришел конец, но они в высшей степени локализованы, ограничены малыми общинами. Долгие годы считалось очевидным, что крупным горизонтальным связям, большим регионам территориальных государств не соответствуют никакие системы и механизмы солидарности, способные соперничать, с одной стороны, с плотными аффективными связями сообществ, а с другой — с производящими доверие и пользующимися доверием разукореняющими механизмами глобальных связей. Но так ли это в наши дни?

Многое говорит за то, что обращение к государству в период кризиса свидетельствует о сохранении старых солидарностей, но это — лишь часть более сложных процессов. Государства, о которых мы привычно говорим как о чем-то само собой разумеющемся, поставлены под сомнение ходом истории. Не будем приуменьшать значение международной системы взаимно признанных суверенных государств. Они

по-прежнему остаются мощнейшими производителями, концентраторами и распорядителями традиционной солидарности. Однако как таковые они существуют как суверенные единства, а вот преувеличивать значение международно-правового суверенитета тоже не стоит. «Правило легального международного суверенитета состоит в том, что признание распространяется на территориальные единицы, имеющие формальную юридическую независимость. Правило Вестфальского суверенитета состоит в исключении на территории государства (*de facto* или *de jure*) [действия] внешних акторов. Внутренний суверенитет предполагает власть и контроль, как спецификацию легитимной власти в рамках политического строя, но и масштабы возможного эффективного исполнения этой власти» (Kransner, 1999: 4). Одно только утверждение, что государство является суверенным, не означает, что его «суверен» (будь то *государь* или *народ*) пользуется международным признанием. Международное признание не означает полновластия на данной территории. Фактическое допущение независимости не означает международного признания этой независимости в качестве *законной*, а легальный статус суверенного государства сам по себе не является гарантией от интервенции или иных форм вмешательства. Тем более важно выяснить, *чем* в этом случае может быть внутренний суверенитет. Если контроль недостаточен или все больше ослабевает, если единства внутри страны нет или начинаются процессы дезинтеграции, если все больше и больше областей социальной жизни (экономика, наука или средства информации) находятся в куда более тесной связи с такими же областями за пределами государственных границ, чем с иными областями внутри государства, тогда открываются возможности внешнего влияния, переходящего во вмешательство, а затем могущего привести к изменению территориального и/или легального статуса страны¹². Поэтому возможная в публичной риторике сквозная апелляция к внешнему формально-легальному суверенитету дает мало для анализа. Вместе с тем суверенное государство там, где оно действительно удалось, существовало в течение многих веков как основной резервуар легитимной власти на определенной территории, центр концентрации и распорядитель финансовых ресурсов, законодатель, воспитатель и транслятор солидарности. Память об успехах суверенного государства служит мощным стимулом к тому, чтобы обращаться к нему в трудное время. Это может показаться тем более заманчивым, если будет принят во внимание территориальный принцип легитимации политиков и высших управленцев. Весь смысл демократических или пользующихся демократической риторикой политических режимов состоит в том, чтобы совмещать в рамках одной территории три разных зоны: зону легитимации власти как власти, зону ее ответственности и зону эффективного распоряжения ресурсами. В эту формулу, собственно, и включено понятие внутреннего суверенитета. Но много ли от него осталось *фактически*? Много ли может достичь государство, связанное внешними обязательствами и привязанное к внешнему (относительно его международно признанных границ) обращению ресурсов? Его возможности существенно ограничены, но зона ответственности, внутренней легитимации, которая напрямую связана с солидарностью, остается прежней. Это может привести (и нередко уже приводит по всему миру) к новым серьезным напряжениям. Схему

12. См. подробнее: Филиппов, 2005а.

развития одного из таких напряжений легко сконструировать, например, пользуясь классической парадигмой политической социологии Дэвида Истона (Easton, 1965: 32). Если предположить, что политическая система посредством принимаемых решений реагирует на события окружающей среды, в число которых входят предъявляемые ей требования и оказываемая ей поддержка, то в идеальном случае, когда решения нацелены на приобретение или удержание поддержки, требования надо учитывать. Но если политическая система не может ответить на требования? Если те решения, которые должны быть приняты или атрибутированы политической системе, принимаются за ее пределами? Тогда консолидированная поддержка становится невозможной, а консолидированное неприятие системы как таковой — более вероятным. Однако такое солидарное неприятие (характерное для многих революционных движений), подобно солидарной поддержке, оказанной системе в более спокойное время, остается внутри старых территориальных границ. Таким образом, до тех пор, пока не только надежды, но и ответственность за решения будут возлагать на политические власти территориальных государств, элементы старой солидарности гражданской нации никуда не исчезнут и будут только усиливаться. Тем не менее все тенденции, размывшие эту старую солидарность, никуда не денутся. Картина социальной жизни лишь окажется пестрой и противоречивой. Очевидно, что даже в тех случаях, когда надо говорить о солидарности в более привычных рамках, старый аппарат теорий работает плохо. Необходим новый дизайн теории, новые подходы как к старым, так и к новым феноменам.

К теории событий

Решить проблемы мы попытаемся с точки зрения теории событий¹³. Мы должны радикально сменить угол зрения, который, казалось бы, предполагается любым исследованием солидарности. До сих пор в наших рассуждениях незримо присутствовала вот такая конструкция: есть люди, они относятся друг к другу хорошо или плохо. Если хорошо, то, с дополнительными уточнениями, это и будет солидарность. Так или иначе, этот традиционный подход к солидарности содержит несколько важных и неочевидных допущений. Предполагается, что мы можем вычленивать у разных людей некую особую сферу основополагающей мотивации, то есть установить такой мотив, который бы оставался неизменным при любых обстоятельствах. Предполагается, что складывая вместе гипотетические базовые мотивы управляемых и правящих, мы можем получить знание о том, что совершается, собственно, не *в* них, а *между* ними. Эти допущения, разумеется, никто не артикулирует. Они просто предполагаются самой логикой господствующих рассуждений.

Однако они не могут быть доказаны. Они плохо работают, они заставляют социальную теорию уходить в тупики неразрешимых вопросов. Мы предлагаем подойти к делу иначе. Поставим вопрос самым радикальным образом: что может дать тео-

13. См. предварительные результаты в наших работах недавних лет: Филиппов, 2004, 2005b, 2005c, 2005d, 2006a, 2006b, 2011. Развитие теории событий понуждает нас к пересмотру некоторых фундаментальных положений и включению в новый дизайн теории рассуждений, сформулированных в рамках и на языках иных интеллектуальных традиций.

рия событий для изучения феномена, так или иначе связанного с индивидуальными установками людей, их чувствами, усвоенными привычками и правилами поведения? Ответ на этот вопрос может быть получен только в том случае, если мы, как это и было заявлено в начале, откажемся от социетальной парадигмы. Парадоксальным образом сохранение этой парадигмы приводит к сохранению не критического взгляда на социологию как исследование *людей*. Между тем подобно тому, как мы не можем наблюдать общество, но делаем вывод о существовании некоторой *большой вещи* «общество» только на основании сильных интерпретаций того, что на самом деле доступно наблюдению, мы не можем наблюдать и «человека». Наблюдаемы лишь события действий и коммуникаций, которым мы атрибутируем персональное авторство. Между тем, как мы видели, эта атрибуция мало что дает в трактовке большинства социальных феноменов. Так же обстоит дело и с солидарностью. Повторим это еще раз. То, что мы можем видеть, кажется нам действием отдельного человека или коммуникацией нескольких людей. Эта «видимость» не ложна, с ней связана великая традиция западной мысли и сама возможность ответственной политической философии, но для развития научного объяснения она скорее вредна, пока не пересмотрена и не переосмыслена.

Можно было бы поставить вопрос по-другому: а существует ли тогда с точки зрения теории событий солидарность? На этот вопрос мы должны ответить утвердительно. Феномены солидарности куда легче обнаружить, если оставаться на поверхности происходящего, в области событий, а не устремляться в глубины причинных связей. Если от изучения общества как «большой, но непосредственно ненаблюдаемой вещи» мы перейдем к изучению формирования, возникновения, удержания и социально релевантного описания частных, обозримых феноменов порядка, мы не обойдемся без концепта солидарности. События — это сингулярные альтерации состояний чего бы то ни было наблюдаемого. События прежде всего суть нечто различимое с точки зрения наблюдателя. Основанием различений, совершаемых наблюдателем, мы можем называть определенный *мотив*. Мотив наблюдения — это не психологическая, а логическая характеристика. Нет события без различения, нет различения без мотива. Если нам удалось идентифицировать альтерацию, значит, наше различение работает. Вот такими различимыми альтерациями в социальной жизни выступают действия и коммуникации. Их внутреннее устройство мы называем логической конструкцией событий.

Солидарность есть то, что сохраняется в логической конструкции событий, когда мы вычитаем из их аналитики все вмененные мотивы. В начале прошлого века такую же операцию пытался проделать Георг Зиммель применительно к понятию верности, однако его предприятие не имело продолжения. Солидарность можно рассматривать как чистую форму социальности, или, говоря более современным языком, как особого рода среду коммуникации. Такого рода переключение категориального смысла понятия позволит сделать очень многое.

Парсонс, Луман и Гидденс не до конца использовали возможности собственных новаций. Мы можем заимствовать у них идею замещения некоторого неопределенного множества предметов или событий чем-то, что выступает их символическим представителем. Примерами таких средств коммуникации обычно называют власть

и деньги. Парсонс добавлял к ним социальное влияние и приверженность ценностям; Луман говорил о целом спектре таких посредников с их символическими кодами; Гидденс развел между собой власть и деньги самым радикальным образом. Здесь необходимо будет внести ясность. С представлением о власти слишком тесно связана идея территориальности, чтобы использовать это понятие без дальнейших разъяснений.

Вместе с тем восстанавливая связи между властью, деньгами и солидарностью, мы получим возможность вернуться к проблематике мобильности. Мобильность, как нам представляется, действительно может быть одним из ключевых феноменов, но это не феномен разрушения солидарности, а феномен нового производства солидарности далеко за пределами малых групп. Новое осознание этого уже пробивает себе дорогу в науке (Ling, 2008), однако, как это часто бывает, внимание к одной из продуктивных теоретических перспектив приводит исследователей к заужению взгляда. Нам предстоит, таким образом, выяснить, не существует ли механизмов, которые, как в области символически обобщенных средств коммуникации, так и в области технологического производства новой мобильности, приводят не только к разукоренению, но и к укоренению, повышению ресурсов горизонтальной солидарности и вместе с тем к новой ситуации власти. Самым общим образом мы можем лишь констатировать, что находимся на пороге радикальных и далеко идущих преобразований, где старое не исчезает и не уступает место новому, но вступает с ним в самые неожиданные комбинации. Нам предстоит связать воедино политическую эстезиологию (Филиппов, 2008) (здесь важным ресурсом может стать культурсоциология в версии ее «сильной программы» [Куракин, 2010]), теорию событий и теорию действия. Сейчас мы можем лишь ограничиться несколькими абстрактными формулами. Смысл их состоит в том, чтобы описать фигурацию социальных событий, которые возникают не в силу солидарности, но выглядят как результат солидарного действия для самих участников и опознаются как таковые, независимо от вмененного мотива. Солидарность такого рода — столь же упрямый социальный факт, как и традиционная солидарность, но способы ее производства, концентрации и распоряжения ею совсем другие. А это значит, что и политическое, поскольку оно имеет отношение к солидарности, будет выглядеть совсем по-другому, чем ожидают те, кто по сей день находится в плену отживших теорий.

Литература

- Дюркгейм Э. (1991). О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Наука.
- Куракин Д. Ю. (2010). «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 155–178.
- Рорти Р. (1996). Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество.
- Тённис Ф. (2002). Общность и общество / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Филиппов А. Ф. (1992). Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // Вопросы социологии. Т. 1. № 1. С. 89–120.

- Филиппов А. Ф. (2002). Неуловимая субстанция солидарности // Отечественные записки. 2002. № 3. С. 231–247.
- Филиппов А. Ф. (2004). К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28.
- Филиппов А. Ф. (2005a). Суверенитет // Апология. 2005. № 3. С. 58–77.
- Филиппов А. Ф. (2005b). Передача власти как политическое событие // Апология. 2005. № 6. С. 148–161.
- Филиппов А. Ф. (2005c). Пространство политических событий // Полис. 2005. № 2. С. 6–25.
- Филиппов А. Ф. (2005d). Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода // Феномен прошлого / под ред. И. М. Савельевой и А. В. Полетаева. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ. С. 96–120.
- Филиппов А. Ф. (2006a). Базовый словарь теории социальных событий // Пути России: проблемы социального познания / под общ. ред. Д. М. Рогозина. М.: МВШСЭН. С. 195–208.
- Филиппов А. Ф. (2006b). Триггеры абсолютных событий // Логос. 2006. № 5 (56). С. 104–117.
- Филиппов А. Ф. (2008). Чувственность и мобилизация. К проблеме политической эстетиологии // De Futuro, или История будущего / под ред. Д. А. Андреева и В. Б. Прозорова. М.: Политический класс, АИРО. С. 119–140.
- Филиппов А. Ф. (2011). [Развивая теорию событий. Статья первая. Дидактический эксперимент](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 6–18.
- Arendt H. (1963). On revolution. New York: Faber & Faber.
- Bourgeois L. (1906). Solidarité. Paris: Librairie Arman Colin.
- Brunkhorst H. (2005). From civic friendship to a global legal community. Cambridge: MIT Press.
- Easton D. (1965). A framework for political analysis. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Giddens A. (1992). Sexuality, love and eroticism in modern societies. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1990). The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press.
- Krasner S. D. (1999). Sovereignty: organized hypocrisy. Ewing: Princeton University Press.
- Ling R. (2008). New tech, new ties: how mobile communication is reshaping social cohesion. Cambridge: MIT Press.
- Luhmann N. (1970). Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann N. (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maffesoli M. (1988). Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés post-modernes. Paris: La Table Ronde.
- Orsi G., Seelmann K., Smid S., Steinvoth U. (Hrsg). (1995). Solidarität. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Parsons T. (1966). Societies. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Parsons T. (1991 [1951]). The social system. London: Routledge.
- Revue de Solidarité Sociale. 1904. № 2.
- Rosanvallon P. (2011). Democratic legitimacy: impartiality, reflexivity, proximity / transl. by A. Goldhammer. Princeton: Princeton University Press.
- Turchin P. (2008). Modeling periodic waves of integration in Afro-Eurasian world-system // Globalization as evolutionary process: modeling global change / ed. by G. Modelsky et al. London, New York: Routledge. P. 163–191.
- Urry J. (2000a). Mobile sociology // British Journal of Sociology. Vol. 51. № 1. P. 185–203.
- Urry J. (2000b). Sociology beyond societies. London: Routledge.