

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

А.Б. ГОФМАН

ПРОБЛЕМАТИКА ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЭМИЛЯ ДЮРКГЕЙМА

В творчестве родоначальника Французской социологической школы Эмиля Дюркгейма (1858-1917) проблематика традиции занимает важнейшее место. Это относится и к его общей теории, и к отдельным областям социологического знания, например, к социологии религии, морали или права¹. Дюркгейм хотел создать особую науку, или социологическую дисциплину, которую называл то «наукой о моральных фактах», то «наукой о нравах», то «физикой нравов», то «физикой нравов и права» («physique des moeurs et du droit»). Одним из главных объектов этой науки, по его замыслу, должны были стать специфические традиционные формы жизнедеятельности в различных обществах.

При всех различиях, свойственных основным научным программам, провозглашенным Вебером и Дюркгеймом, в их исследованиях и размышлениях, *реализующих* эти программы, было гораздо больше общего, чем могло казаться и им самим, и многим их интерпретаторам². (К тому же сами эти программы у обоих классиков иногда представляли собой рефлексию *post festum*, призванную объяснить,

Гофман Александр Бенционович — доктор социологических наук, профессор ГУ – Высшая школа экономики и МГИМО, руководитель сектора социологии культуры Института социологии РАН. **Адрес:** 117218 Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, строение 5, Институт социологии РАН. **Телефон:** (495) 129-05-23. **Электронная почта:** a-gofman@yandex.ru

Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант РГНФ № 05–03–03174а.

¹ Подробнее о социологии Дюркгейма см., в частности [1, с. 533-566; 3; 10].

² См. об этом, в частности [2, с. 422-428; 9, 15].

истолковать, оправдать уже проведенные исследования и не всегда реально влиявшую на них)³. Определенная общность позиций обнаруживается, в частности, и в понимании ими традиций и инноваций.

Дюркгейм, как и Вебер, рассматривает доиндустриальные общества как основанные на традиции. Он, как и Вебер, констатирует прогрессирующий упадок традиционного начала, понимая этот упадок как своего рода закон социальной эволюции. Оба классика полагают, что в современных западных обществах детрадиционализация сопровождается процессами рационализации, интеллектуализации и в связи с этим — «расколдовыванием мира». Оба они считают главными элементами рационализации усиление значения науки, техники, промышленности и соответствующих инноваций. Оба констатируют кризисное состояние современных им европейских обществ. Фактически еще до представителей Франкфуртской школы и задолго до нынешних «постмодернистов» они, как и некоторые другие мыслители рубежа XIX-XX вв., обнаруживают если не провал, то фундаментальную сложность и противоречивость так называемого «модернистского проекта» просветителей, если вообще уместно говорить в данном случае о каком бы то ни было проекте.

Многие просветители и их последователи исходили из того, что достаточно выяснить и объяснить людям, *что* есть истинно Разумное, как это Разумное станет в их глазах одновременно и Священным, и Прекрасным. Благо представлялось им цельным и основанным на разуме. Но на рубеже прошлого и позапрошлого веков этот интегральный рационализм был основательно поколеблен. Выяснилось, что между различными категориями ценностей могут возникать существенные расхождения. Разумное может оказаться не Священным и не Прекрасным, Прекрасное — не Разумным и не Священным, а Священное — не Прекрасным и не Разумным. (Последнее, впрочем, как раз было известно просветителям.) Необходимо подчеркнуть также, что это был кризис не только рационализма, но одновременно и религиозности и эстетизма как интегральных мировоззрений.

Несомненно, и Вебер, и Дюркгейм прекрасно осознавали отмеченный кризис, осмысливали и анализировали его. Но степень и формы их собственного рационализма были различными. Поэтому они по-разному оценивали роль и возможности науки в современную эпоху. Если, по Веберу, наука не может вмешиваться в «вечную борьбу богов», то для Дюркгейма наука как раз является одним из таких богов (или богинь), активно участвующих в этой борьбе. Наука, объясняющая и проясняющая ценности, в том числе священные, сама выступает для Дюркгейма как священная ценность. И хотя оба они более или менее пессимистически оценивают современную эпоху,

³ О подобной ситуации с веберовской теорией действия см. [8, с. 53-54].

все-таки, в отличие от Вебера, уповающего только на «судьбу», французский социолог верит в науку и ее возможность способствовать преодолению или смягчению современного кризиса.

Аналогом «военного» общества у Сен-Симона и Конта, «*Gemeinwesen*» и «первичной формации» у Маркса, «воинственного» общества у Спенсера, «*Gemeinschaft*» у Тённиса, «традиционного» общества у Вебера служат у Дюркгейма «сегментарные» общества с «механической» солидарностью, основанные на сходстве индивидов, сознания которых полностью растворены в «коллективном» или «общем» («*commune*») сознании. Последнее, представляющее собой, по выражению Дюркгейма, «совокупность верований и чувств, общих в среднем у членов одного и того же общества» [4, с. 80], в сущности, является синонимом традиционного сознания⁴, обладающего высокой степенью императивности и регламентации индивидуальных сознаний и действий. Под влиянием разделения общественного труда «механическая» солидарность сменяется «органической». В обществах с «органической» солидарностью роль традиционного начала уже значительно меньше. Они основаны на автономии индивидов, разделении функций, функциональной взаимозависимости и взаимообмене. При этом в данном типе обществ «коллективное» (традиционное) сознание не исчезает, но становится более общим, неопределенным и действует в более ограниченной сфере.

Хотя дюркгеймовское различие двух типов обществ носит в значительной мере типологический характер, все же он исходит из того, что базовой тенденцией социальной эволюции является переход от обществ с механической солидарностью к обществам с органической солидарностью, рассматриваемым как более развитые. Этот переход осуществляется под воздействием прогрессирующего разделения труда. Но само по себе разделение труда, по Дюркгейму, не создает общество, оно лишь трансформирует *уже существующее*. А фундаментальной предсуществующей основой общества является совокупность традиций, воплощенных в «коллективном сознании». В связи с этим он специально доказывает недостаточность исключительно договорных отношений для поддержания социальной солидарности (на этот пункт у Дюркгейма в свое время обратил особое внимание Толкотт Парсонс). Договор, согласно французскому социологу, предполагает определенную ценностно-нормативную регуляцию, которая в него встроена и без которой он не может эффективно функционировать. «Социальное действие дает себя знать не только вне договорных отношений, но и в самих этих отношениях. В договоре не все договорно» [4, с. 199]. Иными словами, Дюркгейм утверждает,

⁴ «...Оно не изменяется с каждым поколением, но, наоборот, связывает между собой следующие друг за другом поколения» [4, с. 80].

что даже современные рациональные социальные отношения не могут существовать без священной ценностной основы, базирующейся в значительной мере на традиции.

Для дюркгеймовской трактовки традиций, как и других социальных явлений, характерен акцент на их принудительном и внеиндивидуальном характере. «Жизнь группы, — пишет он, — не является делом индивидуальных волей, но она целиком управляется навыками, обычаями, традициями» [15, р. 386]. Именно традиции и однопорядковые с ними явления, такие как обычаи или обряды, он нередко использует в качестве примеров социальных фактов и их характерных свойств: принудительности и внешнего по отношению к индивидам существования.

В противовес Габриэлю Тарду, который, хотя и констатировал чередование эпох традиционных, основанных на обычае, и «инновационных», основанных на «моде», Дюркгейм исходил из того, что упадок традиционного начала представляет собой лишь временное отклонение от нормы. Тем не менее, в целом он постулирует неуклонное и повсеместное ослабление традиции в истории. Даже в случае происходящего время от времени в разных обществах возрождения традиционности она утрачивает былую силу и действенность. Для того чтобы понять это, необходимо, с его точки зрения, сравнивать между собой социальные типы в соответствующих, аналогичных фазах их развития, а не сравнивать каждый из них с непосредственно предшествующим: «Новые общества, заменяющие исчезнувшие социальные типы, никогда не начинают своего пути точно там, где последние остановили свой. Да и как это возможно? Дитя продолжает не старость или зрелый возраст своих родителей, но их собственное детство. Значит, если хотят представить себе пройденный путь, то нужно рассматривать сменяющие друг друга общества только в одну и ту же эпоху их жизни. Нужно, например, сравнивать средневековые христианские общества с первобытным Римом, последний — с начальной греческой общиной и т. д.» [4, с. 164-165]. Продолжая это рассуждение применительно к оценке общего влияния традиций в процессе социальной эволюции, он пишет: «Конечно, если сопоставлять конец одного общества с началом того, которое за ним следует, то мы констатируем возврат традиционализма; но эта фаза, с которой начинается всякий социальный тип, всегда гораздо менее сильна, чем она была у непосредственно предшествующего типа. Никогда у нас нравы предков не были объектом того суеверного культа, которым они пользовались в Риме... Иными словами, авторитет обычая уменьшается постоянно» [4, с. 278].

Универсальное уменьшение традиционности сопровождается, по Дюркгейму, общим уменьшением интенсивности и масштабов религиозности; по существу, это один и тот же процесс. Среди факторов,

ослабляющих влияние традиции, он выделяет рост географической и социальной мобильности, миграций и урбанизации. Эти процессы подрывают авторитет традиций и одновременно стимулируют тенденцию к инновациям, в частности, вследствие уменьшения влияния старших поколений на младшие и прогрессирующей автономии последних по отношению к первым: молодые люди чаще и раньше покидают отчий дом и вместе с тем освобождаются от воздействия привычной социальной среды. Старики — реальное воплощение традиции и живые посредники между прошлым и настоящим. С развитием цивилизации авторитет, власть и почитание старшего поколения ослабевают. В современных обществах происходит нивелирование возрастных различий и усиление равенства между возрастными группами: «Стариков более жалеют, чем боятся. Возрасты нивелированы. Все люди зрелого возраста относятся друг к другу почти как равные. Вследствие этого нивелирования нравы предков теряют свое влияние, ибо они не имеют у взрослого человека авторитетных представителей» [4, с. 276].

Большое значение для интерпретации Дюркгеймом традиций и инноваций имеет его понятие аномии, которое впоследствии заняло важное место в социологической теории, в социологии права, морали, отклоняющегося поведения и т. д.⁵ Этот термин был изобретен в 1885 г. его современником и соотечественником, популярным на рубеже XIX-XX вв. философом и социологом Жаном-Мари Гюйо (1854-1888). Для Гюйо аномия выступает как позитивная черта, неизбежная и желательная, характеризующая грядущую подлинную нравственность, предполагающую индивидуализацию нравственных норм и верований и не нуждающуюся ни в идее долга, ни в санкциях. Дюркгейм дает этому понятию прямо противоположное истолкование. С его точки зрения, сущность морали как раз и состоит в наличии обязательных норм, нарушение которых влечет за собой применение социальных санкций. Соответственно, отсутствие нормативного регулирования или его ослабление он считает признаком болезненного или кризисного состояния не только морали, но и общества в целом.

По Дюркгейму, существует своего рода антропологическая потребность индивидов, во-первых, в социальной и групповой принадлежности, во-вторых, в социально-нормативном регулировании. В работе «О разделении общественного труда» (1893) он рассматривает аномию как одну из аномальных форм разделения труда, порожденную временным ослаблением социальной регламентации, которая обеспечивает необходимое согласование разделенных функций. Экономические и индустриальные институты европейских обществ оказались лишенными нравственного и правового регулирования, что является симптомом болезненного состояния социального организма.

⁵ Серьезный анализ понятия аномии и его эволюции см. в работе: [12].

В работе «Самоубийство» (1897) аномия трактуется как категория, характеризующая ценностно-нормативный вакуум, типичный для современных индустриальных обществ. Сталкиваясь с этим вакуумом, с отсутствием привлекательных и приемлемых социальных целей, человек оказывается во власти необузданных и безграничных желаний, потребностей, импульсов, что порождает всякого рода проблемы и бедствия, в том числе и рост числа самоубийств. С 1902 г., со времени опубликования предисловия ко второму изданию книги «О разделении общественного труда», Дюркгейм понятие «аномия» больше не использовал. Впоследствии это понятие было возрождено в американской социологии, прежде всего в работах Т. Парсонса и Р. Мертона, но его истолкование в данном случае существенно отличалось от дюркгеймовского.

Необходимо подчеркнуть, что, согласно Дюркгейму, упадок традиционного начала и утверждение рационального сами по себе не содержат в себе аномии. Процесс перехода от обществ с механической солидарностью к обществам с органической солидарностью вследствие прогрессирующего разделения общественного труда и связанные с этим метаморфозы коллективного сознания, о которых шла речь выше, иными словами, перехода от традиционного к современному индустриальному, «рациональному» обществу, составляет, в его истолковании, базовую тенденцию социальной эволюции. Этот процесс начался в XVIII в. и продолжается вплоть до той эпохи, которую он мог считать современной. Аномия же заключается прежде всего в том, что упадок традиций, вполне «естественный» и «нормальный», слишком затянулся и в течение длительного времени не находит себе необходимой и достойной замены в сфере идеалов. Кризис состоит в современной реальной «анормальности», которая никак не сменяется идеальным, желанным или гипотетическим «нормальным» состоянием, при котором разделение труда будет осуществлять предназначенную ему солидаризирующую функцию, а аномия и другие проявления современного кризиса будут преодолены. Аномия и кризис, таким образом, заключаются не в переходе от традиционализма к рационализму, а в «анормальной» пустоте и неопределенности в сфере норм, ценностей и идеалов вместо «нормальной» определенности и определенности этой сферы.

В отличие от Маркса, для которого современный кризис носит прежде всего экономико-политический характер, Дюркгейм, как и Конт, считает его религиозно-нравственным по существу. При этом главная проблема, с его точки зрения, состоит опять-таки не в упадке традиций как таковых, а в отсутствии их замены соответствующими идеалами. Вот лишь два его высказывания, иллюстрирующие его позицию: «...теперь традиционная мораль подорвана, и никакая другая

не сформировалась, чтобы занять ее место. Старые обязанности потеряли свою власть, и мы не видим пока ясно и определенно, каковы наши новые обязанности» [7, с. 58]; «...прежние боги стареют или умирают, а новые не родились» [14, р. 610-611].

Из предыдущего видно, что проблематика традиций у Дюркгейма тесно связана с темой социальных идеалов. Последним он придает чрезвычайно большое значение, считая их необходимым условием существования обществ. Собственно, именно в создании и поддержании идеалов он видит одну из двух главных функций религии, наряду с функцией формирования и укрепления социальной солидарности. «Общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала» [14, р. 603]. Идеалы близки к традициям во многих отношениях. И те и другие являются носителями, воплощением или вместилищем социальных норм и ценностей. И те и другие содержат в себе элемент священности, поскольку священным характером обладает их общий источник — общество. Наконец, и это наиболее любопытно в дюркгеймовской теории, они могут превращаться и превращаются друг в друга.

В своем докладе на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) Дюркгейм формулирует своего рода краткую философию истории, построенную на интерпретации соотношения и роли традиций и идеалов. В этой работе он утверждает, что в историческом развитии наблюдается чередование двух сменяющих друг друга периодов: «творческих», или «новаторских», с одной стороны, и «обыденных», с другой [6, с. 298-299]. Очевидно, что в данном случае он воспроизводит различие «критических» и «органических» периодов в социальном развитии у Сен-Симона и Конта. Но он вносит в истолкование этих периодов существенные изменения и уточнения. «Творческие» периоды — те, в которые создаются великие идеалы, служащие основой и стимулирующие развитие цивилизации. Это время массового эмоционального возбуждения, более тесного сближения между людьми, усиления и учащения всякого рода собраний, усиления активности обмена идеями. К таким периодам, согласно Дюркгейму, относятся: «...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.» [6, с. 299]. В это время социальная жизнь чрезвычайно интенсифицируется, эгоистические и повседневные заботы отходят на второй план, уступая место повсеместному стремлению к идеалу. Идеальное стремится почти слиться с реальным, поэтому «у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой

земле» [6, с. 299]. Но эта экзальтация, а вместе с ней и иллюзия, не могут быть длительными: это слишком утомительно. Когда данный критический период кончается, интенсивность социальной жизни, интеллектуальные и эмоциональные контакты ослабевают, индивиды возвращаются к повседневной, обыденной жизни. Все мысли, чувства и деяния «периода плодотворной бури» сохраняются, но уже в форме воспоминаний, которые теперь не смешиваются с реальностью, а существуют отдельно от нее. Эти идеалы, опрокинутые в прошлое, по существу, традиционализируются, превращаются в традиции. Они бы угасли, если бы периодически не оживлялись посредством религиозных и светских праздников, публичных церемоний, церковных и школьных проповедей, драматических представлений, художественно оформленных манифестаций. Тем не менее, эти средства лишь частично и слабо возрождают эмоциональное возбуждение новаторских эпох и сами по себе оказывают непродолжительное воздействие. Со временем идеалы вновь оживляются, актуализируются и опять приближаются к реальности, затем снова отдаляются от нее, и таким образом процесс продолжается.

Из предыдущего отчасти становится понятным взгляд Дюркгейма на источники фундаментальных социокультурных инноваций. Этими источниками как раз и являются идеалы. «...Идеалы эти — не абстракции, не холодные умственные представления, лишённые всякой действительности. Это главным образом двигатели, так как за ними существуют реальные и действующие силы» [6, с. 300], — говорит он. И сами идеалы являются такими силами, инновационными по своей природе. Они базируются на реальности, исходят из нее, но ее элементы скомбинированы в них по-новому. И эта новизна комбинаций порождает новые результаты, добавляющиеся к уже существующим элементам социальной реальности.

Дюркгейм всячески подчеркивает социальную, то есть коллективную, природу идеалов и инноваций как их следствий, что опять-таки роднит их с традициями. Их моторная сила заключена, прежде всего, в том, что они, особенно в «новаторские» эпохи, вызывают состояния коллективного энтузиазма и всеобщего эмоционального возбуждения. Для обозначения этих состояний Дюркгейм нередко использует слово «бурление» (*effervescence*).

Таким образом, дюркгеймовский анализ отчасти перекликается с веберовской интерпретацией харизмы как новаторской и революционной силы, подверженной рутинизации. Однако в противовес Веберу, Тарду и многим другим он не считает источником инноваций индивида. Для него индивид-новатор выступает как такой же представитель коллективного начала, как и индивид-традиционалист. Poleмизуя с одним из своих оппонентов, он говорил: «Восстание против традиционной морали вы понимаете как бунт индивида против

коллектива, наших личных чувств против чувств коллективных. Я же противопоставляю коллективу тот же коллектив, но больше и лучше осознающий себя» [7, с. 56]. (Кстати, в этом утверждении, противопоставляющем традиционной морали «больше» и «лучше» осознающий себя коллектив, явно видна антитрадиционалистская и «модернистская» установка автора.) Но даже индивиды — субъекты инноваций — выступают для Дюркгейма как представители социального, коллективного начала. Даже преступление и преступник, нарушающие сложившиеся, традиционные социальные нормы, могут быть новаторами, провозвестниками иных норм, также социальных, но находящихся в стадии зарождения и становления. Таким образом, преступник-инноватор, выступая против коллектива, может следовать нормам этого же коллектива, но будущим, еще не утвердившимся и не осознанным. Характерен в данном отношении пример Сократа, приводимый Дюркгеймом и иллюстрирующий эту ситуацию: «Согласно афинскому праву, Сократ был преступником, и его осуждение было вполне справедливым. Между тем его преступление, а именно самостоятельность его мысли, было полезно не только для человечества, но и для его родины. Оно служило подготовке новой нравственности и новой веры, в которых нуждались тогда Афины, потому что традиции, которыми они жили до тех пор, не отвечали более условиям их существования» [5, с. 91]. Очевидно, что самым трудным социологическим вопросом в подобном роде ситуаций является вопрос о том, какие и когда традиции соответствуют условиям существования данного общества, а какие нет. Учитывая это, Дюркгейм постоянно призывал изучать эти условия, прежде чем выносить суждения относительно места и роли тех или иных традиционных институтов и обычаев.

Необходимо специально отметить вклад Дюркгейма в изучение такой формы традиционного поведения, как ритуал (обряд). Он осуществил классификацию и скрупулезный анализ различных видов ритуала в религиозной тотемической системе австралийских аборигенов [14, с. 427-592]. Различая негативный (запрещающий) и позитивный культы, он детально проанализировал обряды жертвоприношения, подражательные (миметические), репрезентативные (мемориальные), умиловливающие обряды. При этом, как и в традициях вообще, он не считал существенными различия между собственно религиозными ритуалами, праздниками, церемониями, с одной стороны, и светскими, — с другой. Наоборот, он подчеркивал их принципиальную с социологической точки зрения близость и общность, продолжая тем самым линию Монтестье, Руссо и Конта. «Насколько существенно различие между собранием христиан, празднующих главные даты из жизни Христа, или евреев, празднующих либо исход из Египта, либо принятие Десяти заповедей, и собранием граждан, отмечающих

учреждение нового закона (*charte morale*) или какого-нибудь великого события национальной жизни?» [14, с. 610], — риторически вопрошал он.

Как отмечалось, Дюркгейм был убежденным и непоколебимым рационалистом. Это, несомненно, проявилось и в его анализе инноваций и традиций. Но в то же время, выступая против наивного интеллектуализма, он подчеркивал, что даже самые нелепые с определенной точки зрения обычаи могут быть рациональными и функциональными, если они стали неотъемлемой частью конкретного социального целого. Этим его рационализм отличался от наивного рационализма некоторых просветителей, радикального антропологического рационализма Маркса, а также от того карикатурного портрета современного рационалиста, везде и всегда выступающего против традиций как таковых, который нарисовал М. Оукшот [11].

Влияние Дюркгейма на изучение проблематики традиций и инноваций не ограничивалось его собственными исследованиями. Как известно, он создал научную школу, группировавшуюся вокруг основанного им журнала «*L'Année sociologique*» и оказавшую серьезное воздействие на социальные науки во Франции и за ее пределами. Многие представители дюркгеймовской школы так или иначе затрагивали в своих исследованиях проблематику традиций, тем более что они часто опирались на этнографические и исторические данные, на факты, почерпнутые из жизни архаических или «традиционных» обществ. Это относится, в частности, к трудам таких выдающихся ученых, как лингвист Антуан Мейе (исследования индоевропейских языков), социолог Селестен Бугле (исследования европейского эгалитаризма и индийской кастовой системы), востоковед Марсель Гране (исследования китайской цивилизации), и, конечно, прежде всего к трудам его последователей Марселя Мосса и Мориса Хальбвакса, в которых изучение традиции занимает одно из главных мест. Но это уже тема других работ и специального анализа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гофман А.Б. О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
2. Гофман А.Б. Заметки к сравнительному анализу Дюркгейма и Макса Вебера (1989) // Гофман А.Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003.
3. Гофман А.Б. Лекция шестая // Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии. Изд. 8-е. М.: Книжный Дом «Университет», 2006.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с франц., сост., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.

6. Дюркгейм Э. Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с франц., сост., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.
7. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов / Пер. с франц. А.Б. Гофмана // Теоретическая социология. Антология. Ч. 1 / Под ред. С.П. Баньковской. М.: Книжный Дом «Университет», 2002.
8. Йоас Х. Креативность действия. СПб.: Алетейя, 2005.
9. Кюэн Ш.-А. Социологи и одержимость пониманием. Неопозитивистское прочтение Макса Вебера // Социологические исследования. 2001. № 12.
10. Осипова Е.В. Социология Э. Дюркгейма. Изд. 2-е. СПб.: Алетейя, 2001.
11. Оукиот М. Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.
12. Besnard Ph. L'Anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. Paris: PUF, 1987.
13. Durkheim E. Textes 1. Eléments d'une théorie sociale. Paris: Ed. de Minuit, 1975.
14. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Félix Alcan, 1912.
15. Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus? / Sous la dir de M. Hirschorn, J. Coenen-Huther. Paris: L'Harmattan, 1994.