

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Александр Филиппов\*

### О понятии теоретической социологии<sup>1</sup>

**Аннотация.** Статья представляет собой полную версию публикации, вышедшей в свет более десяти лет назад. Она начинается с радикального утверждения: теоретической социологии в России нет. Отсюда следует вопрос: что надо сделать, чтобы такая социология появилась? Автор предлагает решение, более прагматическое, нежели радикальное: нам надо опираться на существующие теории, никакой особой «русской» социологии не требуется. Однако мы обладаем особым рода дотеоретическим социальным опытом, и чтобы осмыслить его, нужно по-новому комбинировать имеющиеся теоретические ресурсы, в том числе и такие, которые противоречат друг другу.

**Ключевые слова.** Социология, теория, наблюдатель, коммуникация, общество, плотное описание, тайна, социология пространства.

Теоретической социологии в сегодняшней России нет. Нет обширных и постоянных коммуникаций, тематизирующих, прежде всего, фундаментальную социологическую теорию, нет обширных концептуальных построений (разветвленной теории), нет достаточно самостоятельных последователей (во всяком случае, *круга последователей*) какой-либо признанной западной школы, нет и заметных претензий на создание своего собственного большого теоретического проекта. Не случайно социология не привлекает к себе общественного внимания даже в среде интеллектуалов, если, конечно, не считать опросов общественного мнения. Публичное невнимание к социологии – социальный факт, имеющий симптоматическое значение. Речь идет не только о состоянии науки, но и о состоянии общества. Эту констатацию можно было бы сделать исходным пунктом историко-генетического анализа, исследуя статус социологии в нашей стране в различные эпохи, перенося при этом акцент либо на исторически изменчивый облик социологии, либо непосредственно на сами социальные условия ее возникновения и изменчивого существования. Исторически можно релятивировать также и суждение об отсутствии теоретической социологии, которое мы выставили выше как почти несомненный факт. Историк мог бы сказать (и частично мы еще воспроизведем эту аргументацию), что, если рассмотреть под определенным углом зрения, то и социология в широком смысле слова – как некая наука об обществе – и, соответственно, ее сугубо теоретическая составляющая почти непрерывно существуют у нас с давних пор. Отрицать принципиальную возможность и даже плодотворность таких исследований нет резона. Вместе с тем, имеет смысл ввести различие между теоретической деятельностью в социологии и собственно теоретической социологией. Первое можно рассматривать либо как результат приложения усилий тех ученых, которые ориентированы преимущественно на эмпирию и теоретизируют, так сказать, *ad hoc*, либо – в редких случаях – как реализацию собственно теоретического интереса. Это все же ничего не меняет в первоначальной оценке. Формулируя более жестко, скажем, что теоретическая деятельность у нас, правда, есть, но нет теоретической социологии как устойчивой совокупности взаимосвязанных коммуникаций определенного рода. Но тогда требуется точнее указать, *какого именно* рода. И здесь, скорее, следует идти

---

\* **Филиппов Александр Фридрихович** – доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии, зав. кафедрой практической философии философского факультета ГУ-ВШЭ

<sup>1</sup> Первоначальный вариант опубликован в: «Социологический журнал». 1997. № 1/2. С. 5-37. Текст подвергся значительной переработке.

путем, обратным историко-генетическому. Между обществом и его социологией существует функциональная связь, которую невозможно описать простой формулой «причина – следствие». А теоретико-социологическое рассуждение об отсутствии теоретической социологии в обществе, которое трактуется определенным образом именно потому, что отсутствие в нем теоретической социологии рассматривается как своеобразный симптом, – такое рассуждение, безусловно, изначально парадоксально и потому рискованно. Оправданием риска – помимо собственно плодотворности, о которой уж никак не может судить сам автор, – могло бы стать, пожалуй, напоминание о том, что таково всякое начало движения: нечто уже есть, хотя его еще нет. Движение осмысления, направленное на ничто, зарождает то нечто, которое – и т.д. Это такой знакомый, такой обкатанный, до почти неприличного автоматизма отработанный способ рассуждений, что нам нельзя ему довериться. Его также следует проблематизировать, сделав не главным, но только первым из ряда возможных подступов к проблеме.

Итак, первоначально можно выстроить аргументы следующим образом. Теоретическая социология есть самоосмысление общества, если воспользоваться старой и несомненно гегельянской формулой Ханса Фрайера<sup>2</sup>. Знание обществом самого себя в форме теоретической социологии означает то состояние общества, при котором только и возможна теоретическая социология. Формулировка содержит необходимую тавтологию: знание субъектом себя как такового означает, что ему подлинно присуща субъектность<sup>3</sup>. Однако отсюда выводится не столь уж банальное суждение. Невнимание общества к социологии – симптом особого рода спонтанности, невменяемости общества. Осознавая себя, общество становится иным, рефлектируя свое основное движение и выстраивая его хотя бы отчасти на основе данных самопознания. Правда, строго говоря, приписывать обществу как таковому способность к самопостижению социологически некорректно<sup>4</sup>. Точно так же нельзя способность к постижению общества отождествлять с одной только социологией [17]. А если не придавать буквального значения словам «общество знает» и «общество осознает» и ввести дополнительное ограничение на исключительность социологических притязаний, можно сделать заключение, в общем, не поражающее своей новизной: наше общество не осмысливает себя *теоретически в некоторых определенных формах*, привычно называемых социологической теорией. Но что значит это последнее ограничение, почему столь важны эти *некоторые определенные формы*? Социальных наук много, почему именно социология и именно теоретическая? И действительно ли общество где-то когда-то сознательно (с указанными ограничениями) выстраивает свое движение?

Один из возможных аргументов в пользу социологии мы находим, например, у Ю. Хабермаса. Именно социология, говорит он, как наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам *par excellence*, единственная из всех социальных дисциплин, сохранила связь с проблемами *всего общества*, а не только его отдельных сфер (будь то экономика, политика или что-то еще) [55, S.19-20]. Аргумент хорош, если настаивать на единстве всей социологии или – как это делает Хабермас – доказывать возможность нового синтеза основных социологических теорий. Но ведь понятие социологии как особой и единой дисциплины в высшей степени проблематично<sup>5</sup>. Отсутствие безусловных теоретических лидеров, резкое взаимное неприятие ряда известных школ и т.п. в мировой социологии – вещи слишком хорошо известные, чтобы говорить о них снова и снова. Известны и попытки привлечь историю социологии, прежде всего сочинения *классиков*, в качестве основного теоретического ресурса при определении границ, задач и

<sup>2</sup> А точнее, негегельянско-неофихтеанской и, конечно, неомарксистской, если только не именовать неомарксизмом исключительно левую «критическую теорию». См.: [46].

<sup>3</sup> О роли тавтологий см.: [11].

<sup>4</sup> «...Само общество не может говорить. Вопросы ставят люди» [26, p. 1].

<sup>5</sup> О единстве дисциплины социологии см. статью: [4].

возможностей нашей науки<sup>6</sup>. Но при этом трудно найти отправную точку, начало возникновения собственно социологической (не философской, не политической) теории<sup>7</sup>, сложно составить список бесспорных классиков дисциплины. Вспомним, что социологические труды, *впоследствии* признаваемые нами как классика, в момент своего возникновения не укладываются в сложившееся дисциплинарное членение науки<sup>8</sup>. Разумеется, размышляя о начале социологии можно принимать во внимание не только и не столько определенным образом квалифицируемые тексты, сколько институциональный аспект ее формирования<sup>9</sup>. Обсуждение, т.е. реальная тематизация тех или иных текстов в научной коммуникации, происходит в более или менее сложившихся институциональных рамках и ведет не к тотальному обновлению, но к частичному изменению организации науки как совокупности дисциплин. Классическими в сегодняшнем смысле (при всех разногласиях относительно списка классиков) в классический (в сегодняшнем смысле) период оказываются те работы, которые *в конечном счете* (т.е. уже позже их публикации) начали задавать характер коммуникации, изначально структурированной вниманием к совершенно иным сочинениям. Нынешнее внимание к классикам продолжает именно эту традицию, но мы хорошо понимаем относительность, преходящий характер самой традиции, а это заставляет сомневаться в безусловности любого, сколь бы то ни было обоснованного списка классиков<sup>10</sup>. Исторически возникшее знание требует иного и более мощного оправдания, нежели то, что (с точки зрения сегодняшних, сформированных в русле этой самой традиции авторов) ее родоначальники обладают особым статусом. И наоборот, принимая «список классиков», существующий здесь и сейчас, мы принимаем не просто исторически значимый результат, но и то представление о социологической теории, которое предполагает такое отношение к таким классикам. Достаточно ли нам этого?

Знание должно что-то означать для общества здесь и сейчас, и если апелляции к классикам научно и общественно успешны, то действенность самой традиции также есть симптоматический социальный факт: нечто в обществе продолжает оставаться *таким же*, как в классические времена, классики не кажутся архаичными – кому? в каком отношении? – и, главное: где? Вот вопрос вопросов, к которому мы ниже еще вернемся.

Подойдем, однако, к делу с другой стороны. Предположим, что общество – это совокупность структурированных (т.е. совершаемых по установленным, хотя и постоянно обновляемым образцам) взаимодействий<sup>11</sup>. Тогда отсутствие в нем теоретической социологии означает только, что среди этих взаимодействий не выделяются, не

<sup>6</sup> «В качестве научной дисциплины, которая не может опереться на надежные, безусловно признаваемые всеми специалистами аксиомы, социология вновь и вновь бывает вынуждена удостовериться в своих "традициях". Таким образом, рецепция "классиков" социологического мышления в большинстве случаев имеет в виду нечто большее, нежели простое сохранение музейных фондов – ведь понятия, теории и постановки проблем, получившие выражение в классически образцовых трудах, функционируют как сложная среда взаимопонимания [социологов] внутри [их] профессионального мира» [90, S. 9]. См. также: [27].

<sup>7</sup> Специалисты по истории социологии хорошо знают, насколько далеко можно проследить линии идейной преемственности. В новейшей отечественной литературе см.: [8].

<sup>8</sup> У социологии классического периода свои классики, далеко не те же самые, кого мы привыкли считать классиками сейчас. См.: [38, 1512 ff, 1542 f]. Ср. также: [37].

<sup>9</sup> См., например: [73]. Маникас говорит о том, что в узком, научно-институциональном смысле социология оформилась в течение, примерно, полувека, с середины 1880-х по середину 1930 гг., когда появились кафедры социологии, научные журналы и ассоциации социологов, между тем как становление социальной науки растянулось на гораздо более продолжительный период, исчисляемый несколькими столетиями. Об истории американской социологии, с точки зрения ее институционализации, см.: [87]. О том, насколько неудовлетворительным может быть чисто институциональная ориентация историка социологии см.: [81, S. 418 f].

<sup>10</sup> Об искусственном характере господствовавшего после второй мировой войны консенсуса в теоретической социологии см.: [33, p. 376 ff]. Бурдые характеризует последовавшие изменения как исчезновение социологического *пото́с'*а (в старом греческом смысле слова, как способа видения и деления) и возникновение настоящей *аномии* несогласных между собой школ.

<sup>11</sup> Под этой формулировкой (она специально дана в самом общем виде) в той или иной форме могли бы подписаться самые разные современные теоретики.

«выгораживаются» определенного типа коммуникации<sup>12</sup>, которые принято называть теоретической социологией.

Такой способ рассуждения таит в себе не один подвох. Если наше основное понятие – «взаимодействие»<sup>13</sup>, то можно задаться вопросом, где обрывается взаимодействие, что именно его обрывает и с какой точки зрения оно должно считаться продолжающимся или прерванным. Ибо если оно есть везде, то «регулятивный мировой принцип», как называет его Зиммель<sup>14</sup>, теряет значение дифференцирующего признака, а если не везде, то сомнительной оказывается его универсальность. При всей абстрактности такого рассуждения его легко применить к достаточно популярной концепции «мирового» или «глобального» общества. Получить эту концепцию на уровне элементарного рассуждения очень просто. Если мы скажем, что вот такое-то общество (система, социальный порядок и т.п.) есть совокупность одних взаимодействий, а другое общество, соответственно, совокупность других, то логично будет продолжить рассуждение, рассмотрев взаимодействие между этими обществами. Либо оно есть, либо его нет. В наше время полная изоляция выглядит, скорее, как редкость, исключение и, кажется, вообще вряд ли возможна. Но взаимодействие между обществами – это тоже взаимодействие. Значит, напрашивается и более общее понятие взаимодействия и более общее понятие общества. В конце концов, так можно прийти и до понятия мирового или глобального общества. А глобальному обществу должна была бы соответствовать и глобальная социология. Пусть даже она не будет вполне единой. Если имеется ряд образцов, по которым коммуникации структурируются как теории общества, а среди последних – хотя бы несколько образцов структурирования коммуникаций как эпизодов теоретической деятельности именно социологов, то главное состоит не в том, могут ли быть согласованы между собой такие эпизоды, а в том, что они вообще есть. Но насколько плодотворен такой путь?

Одним из первых социологов<sup>15</sup> о «мировом обществе» стал писать Н. Луман: «Мировое общество конституируется не в силу того, что все большее и большее число лиц, несмотря на пространственное удаление, вступает в элементарные контакты между присутствующими. Так только дополнительно проявляется тот факт, что в каждой интеракции конституируется некоторое "и так далее" иных контактов партнеров, причем возможности [этих контактов] доходят далее до всемирных переплетений и *включают их в регуляцию интеракций*» [67, S.54]. Правда, в поздних публикациях Луман не только не причислял себя к сторонникам концепции «глобального общества», но критиковал их, в первую очередь, потому, что эти теоретики, как ему казалось, недооценивают масштабы «децентрализованной и сопрягающей всемирной коммуникации "информационного общества"» [65, S.31f]. Так, в частности, он оценивал подход Э. Гидденса. Гидденс определяет глобализацию как «интенсификацию всемирных социальных отношений, которые связывают удаленные друг от друга местности таким образом, что происходящее на местах формируется событиями, происходящими за много миль отсюда, и наоборот» [52, p.64]. Это уже далеко не то же самое, что преимущественно имеют в виду теоретики «международной социальной системы» или «международного общества» (будь то социологи или специалисты по международным отношениям<sup>16</sup>), и лишь отчасти описывает (если вообще соглашаться с ней) концепция мировой системы И. Уоллерстайна<sup>17</sup>. Гидденс рассматривает глобализацию в четырех измерениях: как (мировую) систему национальных

<sup>12</sup> Здесь мы уже отождествили взаимодействие и коммуникацию, что, конечно, далеко не самоочевидно.

<sup>13</sup> Стоит вспомнить, что это фундаментальная категория Г. Зиммеля, хотя сегодня далеко не всякий теоретик, пишущий о взаимодействии, опирается именно на Зиммеля.

<sup>14</sup> В качестве «регулятивного мирового принципа мы должны принять, что все со всем находится в каком-либо взаимодействии» [82, S. 130]. В русском переводе: [6, с.314].

<sup>15</sup> Самой ранней из новейших публикаций такого рода считается статья У. Мура. См.: [74].

<sup>16</sup> См., напр.: [76;63].

<sup>17</sup> См.: [92]. В русском переводе: [19]. Критический анализ см. в статье: [36]. Электронная версия: <http://csf.colorado.edu/wsysteMS/jwsr.html>.

государств, мировую капиталистическую экономику, мировой военный порядок и международное разделение труда [52, p.71], не забывая, конечно, и о глобальном воздействии современных средств коммуникации, которые, скорее, на уровне некоторых специфических контекстов (например, международный валютный рынок), нежели на уровне общего культурного сознания, приводят к образованию совокупных ресурсов знания [52, p.77f].

Этот последний аспект чрезвычайно важен. Действительно ли в каждом взаимодействии имплицитно всемирное «и так далее», как это прописано у Лумана, или реальность глобализации приходится наблюдать на уровне определенных социальных образований (квалифицировать которые мы пока не беремся), причем *глобальное знание* сосредоточивается у сравнительно узкого круга участников особых международных взаимодействий (например, валютных сделок)? Гидденс, называя измерения глобализации, во всяком случае, обходит вопрос, до какой степени знание о глобальных взаимозависимостях (отрицать которые вряд ли кто взялся бы) действительно входит в повседневное проектирование поведения человеком, чей горизонт познаний нередко весьма узок.

М. Фезерстоун ставит проблему новой глобальной культуры, которую социология еще не может толком описать, ибо придерживается старых, связанных с национальным государством схем, а ведь «возникновение и развитие социологии – и это признается все более широко – в высшей степени определялось возникновением современного национального государства, тем специальным случаем, когда особенные характеристики процесса национальной интеграции были обобщены в модели социальной интеграции, в которой общество становится главной системой координат для социологии» [44, p.3]. Для «глобальной культуры», которой отнюдь не свойственно такого рода национально-государственное единство, обычные понятия социологии уже не годятся. Но кто и как *репрезентирует и постигает эту культуру*? Вместе с тем, как показывает Г. Вагнер [89], понятие мирового, или глобального общества (оттенки значений в данном контексте не существенны), поскольку в нем акцентируется момент всемирной взаимосвязи, не отличается новизной. Явления этого рода фиксируются социальными учеными с давних пор. Однако в наши дни в этом понятии акцентируется также и момент небывалого прежде социального единства мира, а не просто мирового хозяйства. И в таком виде понятие глобализации стало популярным, в основном, благодаря усилиям сравнительно узкого круга влиятельных теоретиков, впечатленных, возможно, не только политическими или экономическими тенденциями современной жизни, но и новым пространственным видением мира в его слабо расчлененном единстве, которое стало формироваться к концу 60-х – началу 70-х гг., между прочим, благодаря все более частым и успешным космическим полетам (участники их, к которым было привлечено широкое внимание публики, часто говорили о том, что из космоса не видно никаких границ между странами и народами, Земля и человечество представляются едиными). Однако социология, стремящаяся к таким унификациям, вряд ли сможет ответить на «вызов многообразия» [91]. Следовательно, дело не в том, чтобы вообще поставить под сомнение правомерность и плодотворность описаний глобализации<sup>18</sup>. Явления всемирной взаимосвязи нарастают, и оспаривать это нет резона. Но что это значит для социологии? Поучительны утверждения Э. Тириакияна, который не сомневается в низкой «международной компетентности» как американских элит, так и американских студентов-социологов на всех уровнях обучения, и даже большинства преподавателей социологии. «Международная компетентность», т.е. знание «мировой сцены», – это познания в мировой географии, демографии, истории, экономике, – и она здесь явно недостаточна, чтобы достойно ответить на «вызов интернационализации» [86, p.63 ff].

Поясним существо проблемы на небольшом примере. Допустим, что, желая удостовериться в существовании глобальных феноменов, наш соотечественник поутру

<sup>18</sup> Одна из наиболее обширных концепций разработана Р. Робертсоном. См.: [79].

выпивает чашку бразильского кофе, сваренного в немецкой кофеварке, надевает американские джинсы, итальянскую рубашку, шотландский свитер и португальские ботинки, смотрит по японскому телевизору новости CNN и отправляется в Скандинавию на международную конференцию по проблемам глобализации, расплатившись за билет кредитной карточкой международной системы «Visa». Разумеется, на вопрос, что здесь глобального, он мог бы ответить вопросом же: «А что здесь не глобально»? Проще всего было бы сказать, что жизненные стандарты одной или нескольких групп людей не могут служить убедительным показателем общей тенденции. На это возможен контраргумент: всегда бывает так, что какой-то образ жизни сначала становится привычным для немногих, а потом оказывается чуть ли не всеобщим достоянием. Иначе говоря, со временем не только сто пятьдесят миллионов жителей России, но и миллиард жителей Китая захотят, и смогут посетить Лувр, хотя бы даже и не одновременно. Эта перспектива кажется, конечно, сомнительной. И, вероятно, следующий аргумент, с точки зрения сторонника глобализации, мог бы быть таким: конечно, все китайцы в Париж (если предположить, что он и впредь останется глобально значимым центром) не поедут, однако, познакомятся с новостями европейской жизни благодаря телевидению. Здесь, пожалуй, стоит вспомнить о том, что не то что поголовно все жители Китая, а самые что ни на есть просвещенные американцы, согласно Тириахьяну, отнюдь не обладают должной «международной компетентностью», хотя и могут, видимо, найти на карте Париж не только в штате Техас. И это не следует понимать слишком упрощенно: пробелы в образовании, когда речь идет о профессиональных обязанностях, восполнить можно. Но что именно должно побудить вьетнамского крестьянина посвятить свой досуг новостям политической жизни Бразилии, видимо, предстоит еще выяснить. Слишком просто было бы сослаться на то, что экономический кризис в той же Бразилии может иметь весьма чувствительные последствия для миллионов людей по всему миру. Куда более чувствительные последствия для того же крестьянина имели, например, всего четверть века назад американские бомбардировки, однако это обстоятельство обычно не приводится как пример мировых взаимосвязей.

На это, наконец, можно возразить, что даже если означенному крестьянину и нет дела до политической или культурной жизни далеких стран, то у него вполне может – рано или поздно – появиться и корейский телевизор, и индонезийские джинсы, и русский компьютер. И если его благосостояние уже сейчас может оказаться в прямой связи и с колебанием курсов валют, и с далекими от него политическими событиями, то со временем у него появится возможность не просто информационно-смыслового взаимодействия, но и рефлексии по поводу собственного участия в несомненных явлениях глобализации<sup>19</sup>.

Как мы видим, дело не во взаимосвязях самих по себе, даже если взаимосвязаны действующие и действия, отстоящие друг от друга на значительные, прямо-таки *глобальные* расстояния. Дело в том, каков характер взаимосвязей. Разумеется, русский социолог, надевший американские джинсы, может с полным правом утверждать, что вступил во всемирную связь потребителей и производителей одежды. Но связь эта все-таки в известном смысле односторонняя. И не потому, что на стороне одного производство, а другого – потребление (если американец создал для меня одежду, то я для него – рабочее место), но потому, что вообще ношение джинсов на, скажем, научных конгрессах есть воспроизведение определенного образца поведения, стиля жизни, созданного и заданного в одном месте и воспринятого в другом. Эта роль продуцентов и трансляторов, на стороне одних, и сознательных или бессознательных реципиентов, на стороне других, является одним из наиболее проблематичных аспектов теоретических рассуждений о мировом обществе. Однако, не менее, если не более, характерными, чем явления всемирной трансляции определенных образцов, оказываются более сложные явления «гибридизации»,

<sup>19</sup> Их все-таки во многих случаях не стоит переоценивать. Эмпирические исследования показывают, что о явлениях глобализации публично высказываются куда больше, нежели для этого есть основания в фактических тенденциях. См.: [50, S. 18].

«креолизации», если воспользоваться известным термином У. Ханнерца, т.е. сложного смешения, скрещения культур и стилей жизни [58]. Можно, правда, рассматривать именно эту «гибридизацию» как глобальный феномен, но глобальный феномен многообразия гибридизаций не тождествен глобальности как смыслу, непосредственно проживаемому самими участниками этих взаимодействий. Как социологи мы должны держать в поле зрения собственную смысловую жизнь людей. Тогда нам придется выяснять и то, понимают ли они характер отношений, в которые вступают повседневно и повсеместно<sup>20</sup>, и роль воспроизводимых, транслирующихся и воспринимаемых культурных и поведенческих образцов, и тот взгляд на мир (возможно, отнюдь не глобалистский), который предлагают и даже навязывают своим приверженцам новые гибридные культуры. Наконец, весьма заметны и важны тенденции, которые упрощенно можно было бы назвать «локалистскими». Точнее, по аналогии с «антимодерном» (термин У. Бека), речь должна идти об «антиглобализме», если понимать под этим направленное, планомерное противодействие глобализации, происходящее именно и только в контексте уже состоявшегося мирового взаимодействия [31, S. 100 ff]<sup>21</sup>.

Итак, мы различаем:

1. Объективно существующие мировые взаимосвязи, в чем бы они ни заключались.
2. Собственно взаимодействие пространственно удаленных участников всемирных коммуникаций, т.е. взаимосвязи, поскольку они «пропущены» через собственную смысловую жизнь действующих.
3. Устойчивые смысловые элементы, в том числе (при всей неопределенности этого понятия) культурные образцы глобализации как важнейшую составляющую собственной смысловой жизни действующих.

Пункт 1 должен вызвать наименьшие споры, хотя важные параметры (в том числе эмпирически измеримые) объективной глобализации еще предстоит выяснять и уточнять с точки зрения разных дисциплин и подходов. Пункт 2 подводит нас ближе к социологической проблематике в более узком смысле слова, ибо речь здесь идет о *взаимодействиях*, предполагающих исследование собственно смысловой жизни их участников. Обратим внимание на то, что действующие рассматриваются как пространственно удаленные друг от друга (иначе бессмысленно говорить о глобализации). Таким образом, в рассуждения вторгается несколько сугубо количественных моментов, коварных в своей неопределенности. Какое количество километров должно считаться достаточно большой удаленностью, чтобы взаимодействие попадало в разряд глобальных? Достаточно ли раз в году поговорить по телефону из Киева с родственником в Аргентине, чтобы считаться участником глобального взаимодействия? Что еще, кроме удаленности и частоты взаимодействий с удаленными партнерами, принимается в расчет при характеристике взаимодействия как глобального? Вот почему неизбежно обращение к пункту 3. И здесь мы сталкиваемся с тем самым принципиальным вопросом, о котором речь уже несколько раз

<sup>20</sup> И что значит: понимают? Понимают адекватно? Но адекватно чему? Той точке зрения, которую мы выставляет как более истинную, поскольку она де подкреплена наукой? А почему именно в нашем случае социальная наука или, по меньшей мере, те, кто на нее ссылается, не окажутся столь же несостоятельными, какими они уже не раз были в этом веке?

<sup>21</sup> «Антимодерн» (Gegenmoderne), говорит Бек, не есть нечто старое, вневременное и т.п., но представляет собой проект и продукт модерна, это «продуцируемая и могущая быть продуцируемой несомненность» [31, S. 101-102]. Иными словами, упрощая до крайности весьма тонкое рассуждение Бека можно сказать, что если модерн – это рассудок и рассудочная рациональность, то антимодерн – это сильные чувства (любовь, ненависть, страх), сознательный выбор инстинктивного, активного поведения, восстановление ритуалов, табу, традиций, новое освящение расколдованного мира и новая вражда и ставка на силу там, где победила идея разумного разговора и договора. (Нечто отчасти сходное фиксирует, хотя и в ином контексте, М. Маффесоли, говорящий о «чудесном», «божественном» социальном. См.: [14, с. 274-283]. Маффесоли также одним из первых начинает говорить об образовании неоплеменных общностей. См.: [72]. Точно так же и антиглобальность – это выбор в пользу локального в противоположность всемирному, но выбор в контексте мировых связей, выйти за пределы которых уже невозможно.

заходила выше: является ли взаимодействие удаленных друг от друга действующих «глобальным» для эксперта-наблюдателя или оно таково для них самих по самому смыслу взаимодействия? И если мы даже говорим о глобальном обществе и глобальной культуре не с точки зрения нового единства<sup>22</sup>, но с точки зрения нового многообразия, то предполагаем ли мы тем не менее, что в основе наших рассуждений лежит фундаментальное различие: (просвещенный и) просвещающий социолог и непросвещенные действующие? Иными словами, не выглядит ли уверенность в том, что подлинное значение глобализации со временем откроется всем, кто сегодня еще прозябает во тьме невежества, как очередной вариант той самой веры в прогресс и конечное единообразие общества, которое отличает достаточно традиционные способы социологического (и не только) рассуждения? И есть ли у нас полная уверенность, что в таком случае мы вовсе не присоединяемся к числу посвященных в тайны прогресса, но, скорее, опять-таки воспроизводим – теперь уже в «теоретических» рассуждениях – успешно транслированный нам, но не нами созданный образец? Во всяком случае, «глобальное», «мировое» общество – это, в принципе, возможная, но далеко не всякий раз самая лучшая, наиболее пригодная система координат для теоретика, подобно тому как и социология (см. цитированные выше рассуждения Фезерстоуна), в ее наиболее приближенном к классической традиции виде, – возможно, не лучший способ судить об объективно складывающихся мировых взаимосвязях. Заметим еще раз, что в мире всемирных взаимодействий далеко не вся социология ориентирована на глобальное общество – потому ли, что она все еще пребывает во власти старых представлений об обществе в территориальных границах государства, из-за недостаточной ли состоятельности исследователей в делах международных или просто потому, что мировое общество (по мнению ряда авторов), даже как общая система координат, далеко не лучшая, не самая плодотворная схема рассуждений для теоретика в мире не только едином, но и в высшей степени многообразном. И уж тем более сомнителен ее прогрессистско-просветительский пафос, который удивительным образом сказывается в самых простых описаниях: «Крестьянский участок земли, города кругом, [далее] регион, страна, континент и т.д. образуют в пространственном аспекте "потенциально достижимый мир"; во временном аспекте этому соответствует то, как протекает день, [затем] история [отдельной] жизни, [и, далее,] эпоха, а в социальном аспекте – референтные группы, начиная с семьи и, далее, община, нация и т.д. вплоть до "мирового общества"» [56, S.187]. Такое линейное расширение контекстов взаимодействия предполагается социологическими теориями, которые – при всех своих достоинствах – не могут в отношении основного их содержания (разве что – и с большой осторожностью – как образец) перениматься теми, кто (и если) именно в *ограниченности* своего опыта усматривает важнейшую социологическую проблему, вокруг которой так или иначе требуется центрировать принципиальные теоретические построения.

Мы начали это рассуждение с того, что в обществе, понимаемом как совокупность всех возможных взаимодействий, теоретическая социология есть особый род взаимодействия. С точки зрения глобального общества и глобалистской социологии, действительно, не важно, что теоретической социологии нет у «нас», потому что любое «мы» релятивировано тотальностью мирового взаимодействия. Достаточно и того, что теоретическая социология существует в мировом обществе – «социология для *одного* мира», как сформулировала в свое время М. Арчер [29]. Надо отчетливо понимать, *что* именно *мы* (разумеется, в конечном счете, при последовательном продумывании) отвергаем, отказываясь от такой схемы. – Не только крайне привлекательное для интеллектуала представление о себе самом как наиболее просвещенном, *знающем* из современников, но

<sup>22</sup> Мировое общество, говорит У. Бек, характеризуется «экономической взаимозависимостью, соединением через сети средств коммуникации, пространственной мобильностью и культурной стандартизацией» [31, S. 122]. Но стоит ли конструировать социальные фикции, подменяя глобальное единство глобальной распространенностью? См.: [89, S. 12]. См. здесь же отсылку к принципиально важным суждениям Р. Корфа [61, S. 357-368].

вообще симпатичный образ свободно парящего апологета прогресса, друга мира, свободы и демократии, а также, разумеется, и общечеловеческих ценностей, задающих масштаб всех его рассуждений. Вместо безусловного знания безусловных приоритетов, одновременно представляющихся и ценностями, и подлинным направлением социальной эволюции, мы оказываемся в ненадежном мире, знание о фактическом многообразии которого (включая многообразие способов познания<sup>23</sup>) не есть знание ни о том, *что* познавать, ни о том, *как* познавать, ни о том, *ради чего* познавать. И уж меньше всего оно позволит ответить на главный вопрос, который ставится в данной статье снова и снова: кому это *нам*?

Прежде чем подробнее рассмотреть эти вопросы, обратимся еще к одному аспекту теоретической социологии. Можно рассуждать так, что – пусть не вся и не всегда – она представляет собой знание, одновременно максимально приближенное к повседневным образам социальной жизни, и рационализированное. Не будучи «житейской мудростью» в традиционном понимании, она позволяет обычному человеку «научно» объяснять для себя происходящее, дистанцируясь и от идеологических схем, и от привычных, повседневных толкований. Не как действующее научное предприятие, но как *постоянно обновляемый запас знания*<sup>24</sup> она является важным ресурсом индивидуальной рефлексии и постольку – свободы. Мы еще увидим, насколько уязвимо в принципе такое толкование. Очевидно, однако, что и такой теоретической социологии у нас нет. Можно ли здесь использовать западные ресурсы? Нельзя ли добавить к немецкой кофеварке немецкую социологию. Не в этом ли смысл данной книги?

Вопрос слишком сложен. Очевидно, что публикации переводов (классических текстов или лучших работ лучших современных теоретиков) не изменят статуса социологической теории, а попытки *имитировать* переводами собственно теоретическую деятельность заведомо обречены на неуспех. Причина все та же. Социолог-теоретик, даже работая с самыми абстрактными понятиями, более или менее явно апеллирует к определенным образам социальности. В его понятиях схватываются не конкретные эпизоды опыта, но *образы переживаемых событий социального*. Именно поэтому одно только обращение к текстам, обязанным своим возникновением осмыслению иных, так сказать, не близких ему образов, представляет собой ресурс весьма ограниченный. Конечно, социология – это нечто куда более обширное, чем социологическая теория, но именно заострение формулировок применительно к теоретическому знанию позволяет нам очертить (и только!) проблему куда более сложную, значимую вообще для социальной науки, а отнюдь не только для абстрактной теоретической социологии. Значение социальной науки для индивидуальной рефлексии, *поскольку* она может сопровождать поведение, связано отнюдь не только с *качеством* самого знания, но и с тем, *во-первых*, каков статус самой научности в обществе и культуре; *во-вторых*, как связаны универсальные стандарты исследования с уникальным *местным* опытом социолога и тех, для кого его теория может быть значимым ресурсом описаний и объяснений; *в-третьих*, насколько реализован в обществе принцип *социального государства*.

Подобно тому, как сомнения относительно радикального глобализма не стоило бы понимать в том смысле, что фактически влияние мировых событий на нашу жизнь ничтожно, так и утверждение, что в понятиях социологической теории должны быть схвачены уникальные образы социальности, не предполагает отрицания некоторых универсальных критериев, согласно которым знание признается или не признается научным. Существует

<sup>23</sup> Которое с точки зрения «глобальной социологии» может привести к неплодотворному релятивизму: «...Согласие относительно того, что действующие живут в совершенно "различных мирах", принципы которых являются делом местной лингвистической конвенции, будет куплено ценой отказа от любых сравнительных исследований» [30, р. 20].

<sup>24</sup> Знания более абстрактного и менее специфичного, но, в принципе, более достоверного, нежели обыденное, ибо оно подвергается критике и обсуждению по все еще значимым правилам научной дискуссии; знания более «объемного» – ибо социальная наука представляет собой также институционализированную и непрерывно культивируемую традицию.

сложная связь между непосредственным социальным опытом исследователя<sup>25</sup>, той научной традицией и интеллектуальной средой, на которую он ориентируется, и «мировыми», т.е. более или менее распространенными и признанными стандартами исследования. Вот простейшие примеры: «Протестантская этика» М. Вебера – признанная классика для большинства социологов во всем мире. Но возникнуть она могла – как хорошо известно и документировано специальными исследованиями – только в определенном месте и в определенное время<sup>26</sup>: именно в Германии, именно в Гейдельберге, именно в начале века. Обретение этой книгой статуса классического сочинения означало вместе с тем становление определенных стандартов в социологии. Но и в момент своего появления она была сочинением, автор которого ориентировался на определенные каноны историографии и на методологические принципы признанной философии науки южно-германского неокантианства. Едва ли кто не различит за монументальной системой Т. Парсонса (даже в самых абстрактных ее формулировках) Соединенные Штаты эпохи «нового курса» и послевоенного процветания. Точно так же общеизвестно влияние на его методологию признанной философии науки А. Н. Уайтхеда. Примеров не менее очевидных очень много, а случаев успешного перенесения иноземных концепций на другую почву в неизменном виде практически нет. А отсюда следует очень простой вывод: до тех пор, пока политические границы сохраняют свое радикальное значение, ограничивая особую *территорию социального*, социология в той или иной стране возможна лишь при условии, что, по меньшей мере, там предпринимаются попытки сформировать свою собственную фундаментальную теорию с учетом собственного уникального опыта и признанных стандартов философии и методологии. Здесь необходимы только следующие ограничения. Во-первых, при формировании фундаментальной теории невозможно пренебрегать принципиальным эмпиризмом социологии (несколько переиначивая известную формулу Л. Ранке, некогда примененную к истории: требуется выяснить, *как это есть в действительности*). Именно поэтому мы признаем некоторые принятые шаблоны исследования (хотя бы они и различались у разных школ; иными словами, пусть те или иные, но *шаблоны*, господствующие образцы). Во-вторых, невозможно игнорировать фактически завершающееся в современной социологии разделение труда и выделение *работы с социологическими понятиями* в особую область деятельности. Проблема взвешенного распределения акцентов в теоретической деятельности между стандартами той или иной степени универсальности и ориентацией на уникальный опыт *не может* быть решена априорно, помимо самого исследования, продуктивностью которого только и доказывается тот или иной вариант решения.

Отсутствие в обществе научного знания о нем самом возможно также рассматривать как отсутствие внятно очерченной инстанции «критической рефлексии». Это очень соблазнительный, явно напрашивающийся ход мысли, который нельзя оставить без внимания. Если вернуться к началу наших рассуждений, то отсутствие теоретической социологии как «самосознания» общества (при всех ограничениях, налагаемых на использование данной терминологии) означает, что общество не дистанцировано от самого себя. Его жизнь (будь то функционирование социальной системы, события коммуникаций или индивидуальные акты) происходит по большей части непосредственно. Оно, как мы сформулировали выше, спонтанно и неменяемо. Столь очевидное, в том числе и для многих социальных ученых, обстоятельство способно побудить их к более оптимистичным заключениям, например, следующего рода. Теоретической социологии, вообще фундаментальной социальной науки (ближе как социология не квалифицируемой) нет только временно, потребность в ней (именно в теоретическом знании об обществе) ощущается, а это

<sup>25</sup> Этот опыт отнюдь не тождествен рационально контролируемому, *правильному* научному опыту, а вопрос о том, насколько могут быть разделены между собой эти два вида опыта, опять-таки нуждается в отдельном обсуждении.

<sup>26</sup> Вопрос о личной гениальности ученого важен, но в связи с рассматриваемыми проблемами должен быть вынесен за скобки. Об исторических констелляциях, приведших к созданию «Протестантской этики», см.: [94].

означает перспективу возможного изменения самого общества. Иными словами, рефлектирующий интеллеktуал самой своей рефлексией может менять общество. Мысль есть действие.

Однако должны ли мы удовлетвориться столь оптимистичным умозаключением? Дело даже не в том, что не всякое самодистанцирование общества, появление в нем инстанции рефлексии есть социология и что далеко не все, кто ощущает потребность в ней, суть социологи. Дело даже не в том, что сомнения вызывает проявляющаяся лишь в последние годы дистанцированность интеллеktуалов, не *отошедших*, но, скорее, *отодвинутых* от заметных, наблюдаемых ролей в обществе, т.е. от позиций, которые они привыкли занимать с начала наших несчастных реформ. Во всяком случае, в отношении социологии это не вызывает ни сожаления, ни изумления. Как бы ни оценивать вклад каждого ученого по отдельности (а отрицать успехи отдельных ученых у нас нет резона), в основном, наша социальная наука пережила бесславное десятилетие. Интеллеktуалы сменили привычную фронду (в лучшем случае) по отношению к старому режиму на (притворившееся наукой) идеологическое обеспечение нового порядка и опомнились только тогда, когда этому последнему стала не нужна от них даже такая малость.

Правда, если это и ставит под сомнение моральную состоятельность критической дистанции, то само по себе еще отнюдь не означает ее социальной и теоретической несостоятельности. Но главное в другом. Ведь «дистанция» и «критическая дистанция» – далеко не одно и то же. Интеллеktуал, критиковавший «реальный социализм» за подавление свобод и малую эффективность, совершенно неоправданно смешивал два рода знания: «инструментальное» и «освободительное», «эмансипаторное». «Если гражданину препятствуют искать своего благополучия угодным ему образом, только бы оно было совместимо со свободой других, то сдерживают жизнеспособность всего предприятия, а тем самым опять-таки силы целого». А потому посягательство на гражданскую свободу (включая свободу духовного самоопределения) означает ослабление торговли и ремесел и ослабление государства [60, S. 112; русский перевод исправлен]. Эта благородная уверенность Канта, а вместе с тем и вся традиция от Маркса до Хабермаса, быть может, и хороша, однако «великий проект Просвещения» кажется, не получает у нас большого успеха. И вряд ли это случайно. Даже если сделать вид, будто не замечаешь принципиального различия, по меньшей мере, указанных двух, если уж не трех родов знания<sup>27</sup>, следует отдавать себе отчет в том, что критическая установка предполагает довольно значительную *левизну* теоретика. Между тем, «критический», освободительный пафос обернулся у многих социальных ученых приверженностью «капитализму». Однако эмансипация от капитализма (даже от «позднего») и эмансипация от социализма (даже от «реального») противоположны друг другу, как бы ни скрывалось это обстоятельство разного рода маскировочными приспособлениями вроде «борьбы с отчуждением», «преодоления командно-административной системы» и «разоблачения бюрократии», которое после нескольких лет просветительской работы социальных ученых сошло на нет так быстро и так бесславно. А ведь реальное крушение реального социализма оказалось и ударом по социальным позициям западной социальной науки. В мире исчезает фактическая альтернатива западному *социальному государству*, а значит, исчезает и историческое оправдание этого последнего. Ведь подобно тому, как появление социализма, именно в самых тяжелых, тоталитарных его формах, стало вызовом капитализму, а ответом на него – социальное государство, предмет вожеланий и недостижимых мечтаний для большинства наших соотечественников (включая самых ученых и просвещенных), так и крушение социализма ставит под сомнение продолжение социального государства как дорогостоящего предприятия. Оставляя в стороне вопрос, может ли оно и впредь столь успешно существовать там, где когда-то зародилось, мы вправе

<sup>27</sup> Триады М. Шелера («знание ради господства», «знание ради образования», «знание ради спасения») и Ю. Хабермаса («инструментальное», «культурное», «эмансипаторное» знание) хорошо известны. По времени им предшествовали в нашем веке проницательные рассуждения С. Н. Булгакова. См.: Сапов В. В., Филиппов А. Ф. «Христианская социология» С. Н. Булгакова. Раздел 3 [3, с. 369-380].

предположить, что мероприятия развитых стран по обеспечению лояльности собственного населения не распространятся на весь мир. Социальное государство, заметим еще раз, слишком дорогое удовольствие, его хватает только на немногих. Оно реально замыкается от остального мира, *укрепляет границы*, а не распаивается навстречу «мировому обществу», что мы и наблюдаем повсеместно в самых разнообразных формах, от ужесточения режимов въезда и иммиграции в благополучные страны до ограничений на поселение в Москве.

Между тем, социальное государство – это не просто обязательства государства поддерживать определенный уровень благосостояния граждан. Это также особая роль социальной науки. Обязательства государства должны быть сбалансированы с его возможностями. Оно запускает, предвидит, предотвращает социальные процессы. Оно ориентируется не на критерий физического выживания, но на фактически существующие, изменчивые притязания и мотивы. Оно не доверяется «стихии», оно *планирует*<sup>28</sup>. И, разумеется, ему для этого нужна – и оно поэтому ее поддерживает – независимая инстанция производства знания – наука. Но ученый не хочет быть просто технологом государства. Независимость науки и научного знания можно понять как способность не только давать государству средство, но и задавать цель. «Автономная коллективность» ученых оказывается *общественностью*<sup>29</sup>. Однако их способность задавать общую цель отнюдь не следует из их описаний и объяснений, сколь бы адекватны они ни были<sup>30</sup>. Точнее говоря, она не следует вообще ни из чего. И это относится не только к позитивным наукам о природе, но и ко всему корпусу социальных наук. Но если с дискредитированной способностью социальных ученых указывать цели и выставлять претензии (научные и «общечеловеческие» одновременно) все более или менее ясно, то их технологическая избыточность при распаде социального государства начинает только проявляться и недостаточно серьезно обозначена лишь потому, что одни социальные обязательства являются неизбежной принадлежностью любого современного, а не только развитого благополучного государства, а другие еще остаются как пережитки прошлых времен. Агония социального государства есть также агония социальной науки как социальной технологии, которая лишь до некоторой степени зависит от теоретической, фундаментальной социологии. На Западе редукция социальных обязательств государства всякий раз способствовала полевению ущемленных ученых. Однако оно все равно оставалось реальным гарантом существования критической по отношению к нему науки. Но если эта последняя не может быть ни способом формулирования общечеловеческих притязаний, с точки зрения которых оценивается социальная жизнь и предписываются цели ее движения, ни технологией разработки эффективных социальных решений государства, то чем тогда еще?

Чтобы ответить на этот вопрос, полезно будет определить институциональное место отечественной социологии. Как наука, как чистое исследование она умерла и не имеет шансов возродиться. Место ее пребывания – маркетинг (понимаемый в самом широком смысле в обществе, где требуется эффективно продавать политиков и презервативы) и образование, поскольку оно еще не всецело становится образованием-для-маркетинга.

<sup>28</sup> См. классическую трактовку этого вопроса у К. Мангейма: [13, с. 412-571; особенно гл.1]. Менее известен, но во многих отношениях не менее продуктивен подход Х. Фрайера. См.: [47, S. 17-44].

<sup>29</sup> Просветительскую идею научной общественности как «свободно парящей интеллигенции» мы находим у Мангейма. Исторические судьбы либеральной идеи публичности, на которую Хабермас возлагает немалые надежды в знаменитой книге: [57]. Взаимосвязь идеи научности с идеей обращенных к государству притязаний «от имени человечества» показывает Ж.-Ф. Лиотар. См.: [71]. В русском переводе см.: [10, с. 89]. Перевод примечания 119 испорчен неверным истолкованием *publicité* как *реклама*. На самом деле речь идет о взаимосвязи публичности выражения мнения и общественности как особой инстанции, что находит свое выражение в соответствующей многозначности немецкого *Öffentlichkeit*.

<sup>30</sup> Об этом очень внятно пишет тот же Лиотар. От Просвещения, говорит он, приходит «повествование об эмансипации», легитимирующее науку как истину, опирающуюся «на автономию собеседников, включенных в этическую, социальную и политическую практику. Однако ... [н]ичто не доказывает, что если истинно высказывание о действительности, то окажется справедливым также и прескриптивное высказывание, необходимым результатом которого будет ее изменение» [71, р. 66]. В русском переводе: [10, с. 96-97].

Несмотря на все различия, существующие, казалось бы, между этими двумя областями приложения усилий со стороны социальных ученых, место и возможности теории, в общем, и тут и там одинаковы. Теоретическая социология создает *ресурс возможных описаний* общества, которым могут воспользоваться и наемные технологи, и все те, кто в какой-то мере определяет свое (хотя бы только профессиональное) поведение с оглядкой на науку, т.е. в первую очередь преподаватели и студенты.

Если мы желаем именно социологии, то описания должны совершаться согласно определенным образцам. А поскольку никакой иной теоретической социологии, кроме так называемой западной, не существует, то становление теоретической социологии именно как науки, где бы оно ни происходило, предполагает постоянную ориентацию на «западный образец». Иначе говоря, теоретические коммуникации по поводу «нашей страны» (только тогда они могут стать для нас наукой) оказываются социологическими (т.е. оказываются совершенно определенной наукой), только если они подключаются к «западным»<sup>31</sup>. А поскольку в западной социологии, как мы уже говорили, нет единства, то речь в *принципиальном плане* может идти не о выборе какого-то определенного образца, но только о том, чтобы вообще иметь в виду западную теоретико-социологическую коммуникацию как коммуникацию, а не как отдельные эпизоды или продукты теоретической деятельности. Иными словами – все то же самое, что и было всегда (ибо всегда мы в своих теориях равнялись на Запад), но только с акцентированием текущей коммуникации, а не просто содержания той или иной концепции.

В этом смысл данного издания. Оно задумано не как «та самая», обещающая откровение если уж не последних, то хотя бы достаточно свежих истин КНИГА, но именно и прежде всего как просто книга, как «одна из», как малая часть того массива публикаций, без которого невозможно нормальное существование науки. Она обретает смысл в связи с тем, что количество переводных публикаций все-таки возрастает. И если мы все-таки рискуем заявить ее не как *продолжение*, но как начало нового ряда изданий, то именно потому, что ее очевидная пестрота скорее отражает состояние коммуникаций, чем состояние концепций. Теоретическая социология появится, если ориентация на актуальный образец как один из многих сосуществующих и соотносимых образцов научной коммуникации (как она выражена в публикациях) станет непременной составляющей исследований, идентифицируемых прежде всего по этой ориентации. *Ориентация на образец коммуникации для создания шансов продолжить коммуникацию* – вот о чем идет речь. Теоретическая социология – это еще одна возможность создания описаний, то конструирование понятий, которое отличает любую теоретическую деятельность. Публикация – не способ окончательного подведения черты, но продолжение текущей коммуникации и шанс для последующих.

Теперь снова вернемся к тому, что отсутствие теоретической социологии мы трактовали не только как собственно научную, сколько как социальную проблему. Появление теоретической социологии – тоже не (только) научный результат, но и социальное изменение, но отнюдь не потому что теперь-то общество – наконец – обретет орган мышления о себе самом. Социальное изменение нельзя с(т)имулировать одним только выпуском книг. И – даже в самом переносном смысле в этом сравнении, кажется, есть толк – общество не мыслит о себе само не только потому, что не может, но и потому, что не хочет. Дать возможность и пробудить волю – это совсем разные вещи. В чем же состоит шанс

---

<sup>31</sup> Об опасности изоляционизма лучше напоминать тогда, когда дела еще не так плохи. Характерный пример: в 1955 г., предваряя небольшой сборник переводов Г. Зиммеля, Э.Хьюз писал, что американцы, родной язык которых – английский, не склонны учить другие языки. Поэтому переводы редки, а с прекращением потока иммигрантов из Европы лингвистическая изоляция станет еще более ошеломляющей. Мы весьма зависимы от переводов, говорит он. «Основная интеллектуальная опасность этой зависимости заключается в том, что мы, американцы, часто просто не будем знать работы, написанные на других языках. Меньшая опасность состоит в том, что мы будем принимать переведенную часть за целое, за всю концепцию того или иного ученого» [59, p. 7].

социолога-теоретика? В том, чтобы дать шанс обществу! Напомним, что «шанс» – важнейший термин в ключевых определениях Макса Вебера. Социальное отношение – это шанс, что состоится социальное действие. Шанс на регулярность социального действия в рамках определенного круга людей, когда он держится только силой привычки, – это обычай. Шанс на то, что участники отношения будут ориентироваться на представления о существовании легитимного порядка, называется значимостью этого порядка. Борьба ведется за шансы (распоряжения чем-либо или даже шансы на выживание). Власть и господство суть шансы навязать свою волю и обеспечить повиновение приказам [93, S. 13, 15, 16, 20, 28]. Шанс социологии стать в обществе тем, чем она может быть, есть шанс общества на особого рода самодистанцирование.

Возвращаемся ли мы тем самым к уже затронутым темам? Идет ли все-таки снова и снова речь о том, чтобы приравнять становление науки к социальному изменению? И да, и нет. Постоянное возвращение к одной теме, к одной и той же фигуре аргументации обнаруживает важную трудность, с которой обычно приходится сталкиваться всем радикальным авторам, твердящим – говоря словами И. Г. Фихте – о «полной греховности» мира<sup>32</sup>, даже если эта греховность выражается в столь маловажно обстоятельстве, как отсутствие теоретической социологии. В логическом смысле речь идет о проблеме *абсолютного начала*, когда из ничто должно стать нечто. В социальном смысле революционная задача требует исполнителя, отсутствие которого как раз и свидетельствует о совершенной греховности мира, а присутствие делает непонятным промедление с переходом от греховности к спасению. В нашем случае это можно интерпретировать, примерно, так: если теоретической социологии нет, то непонятно, как она может возникнуть *сразу* в виде масштабных концепций и сети специфических коммуникаций, а если все-таки может и условия для этого есть, то почему еще не возникла?

Чего же недостает для появления у нас социологической теории? Правильно ответить на этот вопрос можно, только рассмотрев (именно социальные!) предпосылки ее возникновения, то, что уже есть. А имеется не так уж мало. *Во-первых*, несмотря на очевидный теоретический регресс в последние годы собственно науки социологии, в это же время резко изменился характер *социологического образования*. При всем недостатке квалифицированных преподавателей, учебников и первоисточников, студенты теперь оказываются в более непосредственном отношении к мировой социологии, чем это было прежде. Важнейшие понятия, концепции, объяснительные принципы приобретают характер той банальной для всякого специалиста самоочевидности, без которой невозможно никакое продвижение вперед. *Во-вторых*, постепенно меняется *характер переводных социологических публикаций*. Если раньше речь могла идти, в основном, об учебниках, обзорных трудах или первоклассных социологических сочинениях (например, М. Вебера или Э. Дюркгейма), то теперь – только очень медленно! – становится доступным огромный массив более обиходной литературы, книг и статей, которые и составляют подлинную среду текущего социологического теоретизирования. *В-третьих*, все большее распространение среди практикующих социологов получает *своеобразная эклектика*; самые разнообразные понятия или даже ходы мысли выбираются для целей того или иного исследования *ad hoc*. Если с точки зрения какой-либо объемлющей теории этот образ действий может быть оценен только отрицательно, то с точки зрения общего развития теоретической деятельности его можно приветствовать. В современной социологии безупречная логика замкнутой теоретической системы совсем не обязательно рассматривается как добродетель. Конечно, беспринципная эклектика не должна быть приемлемой альтернативой претенциозной теории. Однако особым образом организованная деятельность по усвоению наиболее плодотворных моментов разных, даже противоречащих друг другу концепций (я называю ее *элементарной*

<sup>32</sup> См.: «...эпоха освобождения, непосредственно – от повелевающего авторитета, косвенно – от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, – время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности – *состояние завершенной греховности*» [24, с.10].

*социологией* и понимаю как способ кодификации социологического знания<sup>33</sup>) может быть одной из таких альтернатив.

Мы исходим из того, что социологии *фактически* свойствен теоретический плюрализм<sup>34</sup>. Никакие школы и направления не исчезают, сколь бы интенсивна ни была направленная на них критика. Ни одно из вновь возникающих течений не рассматривается (разве что самыми ревностными его приверженцами) как универсальное. Категорическое противопоставление истинных концепций неистинным теряет смысл для внешнего наблюдателя. От ситуации более ранней положение социологии последних пятнадцати-двадцати лет отличается именно очевидным отсутствием явных доминант. Сегодня типично усвоение исследователями элементов самых разных концепций, прагматичное использование всего, что «работает». Это – реально сложившаяся практика науки. Правда, и сейчас крупные теоретики, даже пытаясь освоить больше продуктивных положений и понятий разных школ, не могут избежать соблазна выстроить собственную объемлющую концепцию. Наряду с теоретическими приобретениями, это обуславливает и неизбежные потери.

Представим это как ситуацию выбора. Испытывая потребность в теоретическом знании мы вынуждены выбирать между теориями. У нас *как бы* еще нет не только жестких теоретических схем, но и внятных предпочтений. Мы выбираем среди имеющихся подходов, опираясь только на свой дотеоретический опыт. При этом любая принципиальная односторонность (т.е. выбор только одного способа рассуждений) приводит к потере тех или иных возможностей описания некоторых сторон социальной реальности, известных нам по опыту. Но именно опыт мы намерены осмыслить наиболее полно. Тогда можно сделать выбор не в пользу жесткой теоретической последовательности, но в пользу наиболее полноценного (многостороннего, учитывающего все данные нашего повседневного опыта) описания «социального»<sup>35</sup>. В этом случае нам следует свободно обходиться с наличным запасом теоретического знания, работать со многими понятийными инструментариями. В таком случае непоследовательность означает полную эклектику. Несвязность высказываний означает неполноценность знания. Но если рассуждать последовательно, придется ограничивать себя только теми понятиями и ходами мысли, которые совместимы между собой, а значит – и с внутренней логикой либо избираемой нами готовой, либо *нашей собственной (становящейся)* теории<sup>36</sup>. Описание «всего» в универсальном синтезе может отвечать нашим дотеоретическим склонностям, но противоречит самой идее науки как институционализованного поиска истин, поддающихся дискурсивному обоснованию. Кроме того, создание завершенной теоретической схемы не приводит к устранению уже существующих: от многообразия социального опыта и подходов к его описанию нельзя уйти благодаря «еще одной» концепции. На пути *построения теории*, видимо, трудно продвинуться дальше.

Это рассуждение содержит в себе несколько важных допущений, которые при ближайшем рассмотрении могут показаться совершенно неудовлетворительными. Подвергнем его критике. Во-первых, здесь смешано фактическое положение дел в науке и

---

<sup>33</sup> См. об этом подробнее в моей статье: [20]. Ниже частично (опуская сугубо философские фрагменты и подробное обсуждение специальной литературы) и с некоторыми важными изменениями воспроизводятся положения первого раздела этой работы.

<sup>34</sup> Еще в позапрошлом веке это фиксировал Г. Зиммель, усматривая здесь сходство метафизики, психологии и социологии. См.: [82, S. 118-120].

<sup>35</sup> Субстантивируя прилагательное «социальное» («the social», «das Soziale», «le social»), мы указываем, что заранее никаких квалификаций этого «нечто» дать еще можем.

<sup>36</sup> Положение не изменится и в том случае, если мы будем рассматривать познание как нами же самими создаваемую конструкцию, ибо тогда речь пойдет о том, как мы оперируем с несколькими такими конструкциями, одну из которых признаем за дотеоретическое знание, а ряд иных – за теории, устраивающие нас в том или ином отношении, но не представляющиеся исчерпывающими. Конструкция не означает произвола. См.: [45; 64]. О том, как специфическая конструктивистская установка блокирует у нас социологическое познание, будет сказано ниже.

логические основания теоретических построений. Из фактического плюрализма социологии не должно следовать, что любые устремления к универсальной теории обречены на провал. Дело в том, что как «провал» они могут быть оценены только другими теоретиками, не признавшими данной теории. Таким образом, фактический успех или неуспех в смысле признания выдается за сугубо теоретическую неудачу. Во-вторых, мы предполагаем, что и после усвоения или выработки некоторых теоретических позиций, дотеоретический опыт остается тем же самым, а не осмысливается с точки зрения теории. Между тем, следовало бы, скорее предположить, что претензии с точки зрения дотеоретического опыта на самом деле представляют собой сугубо теоретические (с точки зрения других теорий) претензии, если, конечно, речь не идет о внеученных претензиях к науке, которые, опять-таки, не могут иметь в таком контексте убедительной силы. Значит, и здесь фактическим обстоятельствам придается логическое значение, какого они иметь не могут. Наконец, теоретические системы представлены у нас в чрезмерно идеализированном виде. Разумеется, чем более строго будет проведена такая линия рассуждений, тем ближе мы окажемся к безысходной *онтологической относительности* В. О. Куайна<sup>37</sup>. Речь тогда должна идти только о переинтерпретации одних теорий в другие, но не о том, что между ними приходится выбирать из-за их сравнительной неполноты в разных аспектах.

На эти возражения можно ответить следующим образом. Во-первых, мы не затрагиваем сугубо логическую проблематику.

В силу плюрализма социологии, а также причин чисто логического характера, среди всех существующих теорий нет такой, которая бы удовлетворяла нашей потребности в объяснении множества аспектов социальной жизни, известных в обыденном опыте. Любые новые попытки систематизации теоретического знания неизбежно приведут к исключению определенных возможностей описания и объяснения. Даже если некогда некое интегральное социальное знание будет достигнуто, то сегодня говорить об этом всерьез не приходится. Если же мы заинтересованы в использовании как можно более богатых возможностей описания и объяснения социального, то как совместить различные, часто прямо противоположные подходы, не впадая в нетерпимую для теории эклектику?

Одно из возможных решений напрашивается само собой. Следует предварительно повысить уровень генерализации суждений, перейти к *метатеории* или, как это называет Дж.Александр, *теоретической логике в социологии*. «Наука, – пишет Александр, – столь же уверенно идет путем генерализации или "теоретической логики", как и путем эмпирической логики эксперимента... Общие предпосылки, таким образом, должны быть подлинно "решающими"; они должны оказать значительное воздействие на каждом более конкретном уровне социологического анализа» [28]. Однако точка зрения Александра далеко не бесспорна. Она подвергается разносторонней критике<sup>38</sup>, а значит, генерализация суждений не облегчает нахождение консенсуса. Это не удивительно. Ведь и вопрос о том, различаются ли теория и метатеория и что является тем и другим, не может быть разрешен ни в теории, ни в метатеории. Здесь потребовалась бы метаметатеория, т.е. проблема, как известно, возникала бы на каждом следующем уровне. Если решение и возможно, то только как *практическое* решение. В данном случае мы говорим о практике самой науки.

<sup>37</sup> Ср. у Куайна: «Смысл имеет не вопрос о том, что собой представляют объекты теории с абсолютной точки зрения, а вопрос, как одна теория объектов интерпретируется и переинтерпретируется в другую. ... Предположим, мы работаем внутри некоторой теории и таким образом трактуем ее объекты. Мы делаем это, используя переменные данной теории, значениями которой являются эти объекты, хотя и не существует того подлинного смысла, в котором этот универсум может быть специфицирован. ... Теория представляет собой множество полностью интерпретированных предложений (точнее, она является дедуктивно замкнутым множеством)... [Но] мы не можем иначе, чем в относительном смысле, требовать, чтобы теория была полностью интерпретирована. Если вообще рассматривать нечто, как теорию. ... То, что делает онтологические вопросы бессмысленными, если они рассматриваются абсолютно (а не относительно), – это не их универсальность, а их свойство быть логическим кругом» [9, с. 55, 56, 57]. Перевод слегка исправлен.

<sup>38</sup> См., например, статью: [18, с. 103-156].

Практика же показывает, что взаимопроникновение принципиально различных теоретических подходов действительно происходит. Иногда бывает так, что в более общую теорию пытаются включить более частные. При этом богатство содержания этих теорий сводят к ряду более простых положений, переформулированных в связи с более общей схемой (такова была, например, одна из процедур построения теории у Парсонса). Однако чаще бывает иначе. Для решения исследовательской задачи ученый привлекает имеющиеся теоретические ресурсы. Положения, взятые им из разных концепций, могут непротиворечиво совмещаться, пока не учитываются все их предпосылки и из них не сделаны некоторые принципиальные выводы. Таким образом, и не будучи включены в более фундаментальную схему, положения разных теорий приобретают более элементарный характер.

Можно предположить, что тем самым в практике науки находит отражение фундаментальное единство социальности. Поэтому уровень взаимопроникновения теорий я предлагаю называть «базисной», или «элементарной» социологией. Конечно, со стороны логико-теоретической это все равно неудовлетворительно. Элементарная социология – *еще не* теория, но один из аспектов теоретической деятельности, в предельном случае – как бы бесконечное исследование фундамента социальности. Этот способ работы с теоретическими ресурсами не всегда осознается как таковой: чистые теоретики чаще озабочены созданием собственных теорий; исследователи с более прикладными интересами, как правило, не нуждаются в таком осмыслении концепций, которые они используют.

Чтобы понять особенности фактически существующей, логически неудовлетворительной элементарной социологии, зададим вопрос: разрешима ли задача по целенаправленному конституированию такого рода деятельности? Если иметь в виду долгосрочную перспективу, это представляется весьма сомнительным. В самом деле, соединение теоретических высказываний необходимо вызывает появление чего-то подобного системе. Однако замыкание системы (вольное или невольное, совершенное или несовершенное) требует времени и, следовательно, неизбежное в перспективе отграничение от других концепций не обязательно должно оказывать влияние на любое теоретизирование в данный момент.

Когда речь идет о работе в рамках определенной теории, в силу вступают ее внутренние ограничения. Когда понятиям придается сугубо прикладное значение, т.е. когда некоторому классу реальных или возможных событий уже поставлены в соответствие готовое понятие или понятийная конструкция, вопрос о взаимопроникновении фрагментов теоретического знания тоже специально не ставится. Стихийная эклектика практических исследователей (в том числе, и начинающих теоретиков) непреодолима. Однако проблема оказывается весьма острой, если возникает вопрос о сугубо теоретическом осмыслении событий и процессов, известных нам как таковые в дотеоретическом опыте. Склонность к теоретической последовательности должна быть удовлетворена вместе с потребностью в богатстве возможностей описания. *Теоретическое осмысление* означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, пытаются найти или дедуцировать, или сконструировать адекватные понятия и связи понятий. Что такое дотеоретический, т.е. еще не освоенный в теории опыт теоретика? Если не считать чисто временной последовательности (тот опыт, когда у него еще не было теории), различие теоретического и дотеоретического может само иметь только теоретический характер, т.е. производиться с точки зрения теории и в ее терминах. Дотеоретический опыт, в частности, – тот, который противоречит выводам и предсказаниям теории. Таким образом, мы сталкиваемся с известным вопросом: может ли быть пробит концептуальный каркас универсального объяснения, можно ли выйти за пределы парадигмы и т.п. Эпистемологические сложности здесь велики. Однако надо иметь в виду, что проблема во многом теряет остроту, если речь идет о незавершенной или принципиально неуниверсальной теории. Тогда дотеоретический опыт – это тот, который рассматривается с точки зрения теории как область возможного, но еще не состоявшегося применения теории. Понятия и связи понятий мыслятся *систематически*, и если система понятий не всегда

продумывается во всех деталях, то она, во всяком случае, предполагается существующей или хотя бы возможной. Понятия мыслятся как – в принципе – принадлежащие к теоретической системе или обширной, хорошо фундированной взаимосвязи. При этом во всякой системе научных коммуникаций существует свой предельно высокий в рамках поставленных задач уровень абстракции. Соответственно задачам, и сфера, называемая нами элементарной социологией, также может быть более или менее абстрактна, в зависимости от характера привлекаемых теоретических ресурсов.

При свободном, гибком распоряжении теоретическими ресурсами обнаруживается, что понятия, если воспользоваться термином Лумана, *контингентны*, т.е. они могли бы быть и другими. Мы могли бы взять их из разных теорий. Наше первоначальное решение, т.е. выбор в пользу такого-то основного («первого») понятия не имеет иной основы, кроме самого *решения*. Первое решение-выбор возникает, так сказать, вообще «из ничего» (конечно, с точки зрения теории). Иными словами, «до» теории выбор обусловлен нетеоретическим решением. В рамках теории у него нет оснований, но этого нельзя сказать о последующих решениях. Если бы мы имели дело со строгими дедукциями, все обстояло бы еще не так сложно. Каждый следующий шаг в дедукции обусловлен предыдущим. Во всяком случае, поле возможностей выбора сужается, пока, наконец, заданность самозамкнутости не начинает оказывать все большее влияние на конституирование теории. Однако, хотя первые решения и сужают область возможностей последующего выбора, они их исчерпывают не сразу: на каждом следующем этапе рассуждений открываются новые области альтернатив. Выстраивание теории происходит именно за счет выбора из возможностей последующих шагов рассуждения. Но это значит, что именно моменты выбора, различения понятий могут, в свою очередь, образовать своеобразный «единый текст» (когда этот текст описывает альтернативы, можно говорить о метатеории). Исследователь, использующий не только понятия, но и моменты различения понятий в теоретической работе, может на определенном этапе работы не отягощать себя выбором теории, построением теории и совмещением в единой теории принципиально различных фундаментальных схем созерцания социальности. Это и есть *элементарная социология*.

Но элементарная социология, по существу, необходима лишь тогда, когда сосуществование конкурирующих теорий, сопряжение их осознается исследователем как проблема. Эклектика – обычный результат отсутствия теоретической культуры – означает, что проблема как таковая не осознается. Теоретическая культура возникает в процессе поисков или разработки наиболее пригодной теории. Неудача этих попыток, желание пожертвовать связностью, последовательностью теоретических высказываний для большей продуктивности заставляют исследователя ступить на скользкий путь. Применительно к более прикладным концептуализациям правомерно допущение, что элементарная социология здесь как раз и могла бы означать теоретическую культуру, минимально отрефлектированное использование разнородных понятий. И в этом смысле господствующая эклектика, будучи скорректирована улучшением общего образования социологов и все большей доступностью западной социологической литературы, также не всегда являющей собой образец теоретического совершенства, представляется, скорее, позитивным делом.

Тем не менее, все это не отменяет главного вывода об отсутствии у нас теоретической социологии. Можно сказать еще более определенно, используя введенное выше понятие, что у нас едва намечается даже элементарная теоретическая социология. Мало кто теперь пытается не то что свести воедино, а хотя бы представить как возможные альтернативы выбора основополагающие понятия и схемы фундаментальных концепций. Что же блокирует подлинно теоретическую коммуникацию, создание обширных завершенных концепций, мощных школ или впечатляющих попыток принципиально незавершенного синтеза?

Как всегда в науке, причины многообразны. Менее интересны лежащие на поверхности обстоятельства, важные для науки как института, но внешние для движения мысли (а их множество: от разрушения библиотек до исчезновения самого главного – того теоретического любопытства, о котором речь шла в начале и заместить которое не могут

никакие институты). Гораздо любопытнее причины научного свойства, хотя и они, как мы увидим, часто представляют собой только трансляцию в теорию определенных социальных обстоятельств. Среди этих причин можно назвать несколько важных заблуждений, блокирующих и познание, и коммуникацию. При этом ложны не только те или иные положения как таковые, но и те альтернативы, в рамках которых они возникают. Освобождаясь от них, мы открываем дорогу к подлинному социальному познанию. Переходя к описанию этих альтернатив, я хочу специально обратить внимание читателя на то, что в чистом виде они не встречаются нигде. Я изображаю некоторые теоретические ориентации как идеальные типы: такой могла бы быть та или иная позиция, если бы она была продумана до конца и представлена с полной последовательностью.

Назовем первую альтернативу противоположностью объективизма и конструктивизма. Оба члена оппозиции использованы здесь не в строго философском смысле, но лишь как *termini technici*. Под объективизмом я понимаю ориентацию на поиск закономерностей, действующих «помимо воли и сознания людей». Под конструктивизмом – убеждение, что социальность представляет собой «творимую реальность», не обладающую самостоятельным, отдельным от «воли и сознания» существованием. Эта альтернатива восходит у нас к временам советского марксизма и в такой ранней форме примерно соответствует противоположности структурализма и активистского («франкфуртского») неомарксизма. Впрочем, философские сродства обеих позиций намного более разнообразны. Проследить их было бы весьма интересным делом, но в данном контексте важно другое. Любые поиски фундаментальных составляющих социальной жизни (будь то «исторические циклы», «архетипы коллективного бессознательного», «мифологические структуры», «ментальность» или что-нибудь уже совершенно безобразное, как например, «душа народа») столь же бесплодны, как и бесчисленные попытки в очередной раз спасти Россию, вмешавшись в ход событий и предложив новый универсальный проект<sup>39</sup>. Все это, быть может, вообще не стоило бы обсуждения, если бы не то обстоятельство, что данная оппозиция слишком часто выступает как противоположность между наукой и политикой (или между неангажированной наукой и политически ангажированной паранаукой).

Чтобы прояснить это утверждение, нам придется упомянуть сначала о другой альтернативе, в рамках которой социальность мыслится либо как преимущественно неполитическое либо, напротив, как политическое явление. Если предположить, что социальность имеет преимущественно неполитический характер, то ей должна быть свойственна самоорганизация, а преобразующая (политическая) воля наталкивается на фундаментальные структуры. В конечном счете, политика оказывается функцией неполитической социальности (например, «государство» порождается «гражданским обществом»). Напротив, если социальность, в первую очередь, – это политика, а все остальное в обществе зависимо от политики, то возможности целенаправленного конструирования ограничены преимущественно политическим целеполаганием. Объективистски ориентированная наука обнаруживает и демонстрирует пусть и не совершенно неодолимые препятствия, однако существенные пределы возможных политических преобразований. Это, казалось бы, позволяет ученым занимать позицию превосходства над политиками. На самом деле, при политической трактовке социальности такое превосходство оказывается мнимым. Отсюда вытекает осязаемый недостаток публично-политической значимости почти всех гуманитарных наук. Ведь, с политической точки зрения, их единственная ценность могла бы состоять в обеспечении политического *успеха*. И если по отношению к тем или иным стратегическим действиям ученый может проявить скепсис, то этот скепсис *в принципе* (потому что о реальной дискуссии между

<sup>39</sup> Важная линия социального конструктивизма идет от практики управления. Ключевые позиции в управлении, как известно, занимают, обобщенно говоря, *инженеры*, по привычке рассматривающие любые социальные проблемы как задачи на конструирование. Представление о том, что «социальный материал» обладает своей собственной «упругостью», многим из них бесконечно чуждо. Впрочем, это неведение оказывается весьма полезным, когда место парализующих рефлексий заменяет *просто действие*.

политиком и ученым не может быть и речи) опровергается каждым следующим успехом (или навязанной интерпретацией происходящего как успеха), «несмотря на...». Политический конструктивизм противостоит социальной науке, с какой-то зловещей иронией и, конечно, вполне бессознательно пародируя знаменитую формулу «Новой науки» Дж.Вико, согласно которой мы можем познать только то, что сами же и создали. Политические творцы, любимцы фортуны, наделенные макиавеллиевской *virtù*, опрокидывают ученые возражения и отводят науке неблагоприятную роль комментатора *ex post facto* или *соблазняют* перспективой непосредственного преобразования социальной реальности. И тогда уже не наука (объективное знание сущностей и пределов) противостоит политическому действию, но объективизму одних исследователей противостоит активизм других, ангажированных политикой. Политический активизм, конструктивистская установка из области политической паранауки (представленной у нас публичными фигурами «аналитиков» и «стратегов») как основополагающая теоретическая ориентация транслируется далее непосредственно в науку. Это, в свою очередь, грозит размыванием границ, все еще отделяющих научное от ненаучного. Опасность состоит в следующем. *Достижение* декларированного политического результата заставляет усомниться в состоятельности (объективистской) науки. *Недостижение* результата вовсе не означает правоты ученых, в чьи объяснительные схемы произвол политиков либо не включен совсем, либо включен в них как некий, в сущности, загадочный фактор, социологический флогистон, пресловутая *vis dormitiva*, усыпляющая способности интеллекта<sup>40</sup> (иногда этот фактор оказывается подчиненным моментом какой-нибудь фундаментальной структуры, например, «ментальности» или «архетипа», или же «цикла»). Возможно ли вообще изжить его из теории – это вопрос вопросов, но прибегать к спасительному средству слишком часто значит заведомо ограничить возможности исследования.

Чем плохи обе ориентации, почему неприемлема сама альтернатива «объективизм» / «конструктивизм»? Ответ проще, чем можно было бы предположить. Данная альтернатива не потому блокирует коммуникацию, что она ложна; напротив, она ложна потому, что блокирует коммуникацию<sup>41</sup>. *Во-первых*, речь должна идти о неоправданно произвольном обращении с временным аспектом исследования. С точки зрения фундаментальных закономерностей, сиюминутное происходящее может представлять интерес только как манифестация неких сущностей. В конечном счете, важно только долговременное. С точки зрения конструктивизма, фундаментальная составляющая может, в лучшем случае, иметь параметрическое значение. Однако, по сути конструктивистской ориентации, дело состоит именно в том, чтобы преодолеть кажущееся незыблемым, т.е. постоянно переходить от результата к результату, всякий раз достигая поставленной цели и не обращая внимания на то, сколь зависимым оказывается от фундаментальных факторов само целеполагание. Но это не значит, что объективистской ориентации должно быть отдано безусловное предпочтение. От вечной проблемы социальных наук, заключенной в неизбежности ценностных оценок и многосложном отношении к власти, планированию, преобразованию, не удастся освободиться так просто. Дело не в том, что развитие складывается из непродолжительных отклонений от «основного направления», которое обнаруживается как таковое только в долговременной временной перспективе, так что сторонники разных ориентаций исследуют, в общем, одно и то же, но под разными углами зрения. Дело в том, что обе позиции у нас совершенно не отрефлексированы. Выбор временного отрезка, для которого значимы теоретические построения, остается, по большей части, произвольным; о вещах более тонких, обсуждаемых в западной социологии, начиная даже не с М.Вебера и К.Мангейма, а с

<sup>40</sup> Я имею в виду широко распространенные упреки в волюнтаризме, игнорировании «научных рекомендаций», предъявляемые политикам.

<sup>41</sup> Напомню еще раз, что речь только о теоретических ориентациях. Ни прикладной социологический анализ среднесрочных тенденций, ни прикладной политический анализ в его одиозных современных формах не принимаются в расчет. И конструктивизм здесь интересен лишь постольку, поскольку из практики непосредственного участия интеллектуалов в политике делаются далеко идущие теоретические выводы.

О.Конта (вспомним его знаменитую триаду *savoir – prévoir – prévenir*), нет и речи, кроме как в заповедных уголках истории социологии, никому не интересной и в расчет не принимаемой. *Во-вторых*, указанные ориентации неудовлетворительны потому, что позволяют слишком быстро прекратить теоретическое исследование. Если в одном случае достаточно указать на фундаментальную структуру, то в другом – на реальный или предполагаемый эффект преобразующей деятельности. В обоих случаях нет нужды изучать действительно сложные взаимосвязи, пеструю, переливчатую социальность, полную случайностей, загадочных символов, возможностей неоднозначного решения проблем.

Менее значительна, ибо постепенно изживает себя, такая альтернатива, как «ориентация на западную социологию / ориентация на русскую традицию (в социологии)». Упомянуть о ней все же необходимо, потому что ложность ее, как мне кажется, не была осознана в полной мере. Конечно, никакой ориентации на русскую социологию как теоретически состоятельной позиции сейчас не может быть. Еще менее состоятельной была бы ориентация *в социологии* на русскую *философию*. Она останется областью интереса историков; возможно, тот или иной исследователь найдет для себя что-то важное и нужное в корпусе русской мысли – вполне естественно, ибо теоретическая культура предполагает хорошее знание предшественников и поиск «своего добра» везде, где бы оно ни лежало. Но не более того. В русской социологии не появилась классика в том смысле, в каком мы называем классиками М.Вебера, Э.Дюркгейма, Ф.Тенниса, Г.Зиммеля, Т.Парсонса. А значит, был упущен единственный на то время шанс избежать рокового для всей научной продукции приговора: *устарело!* Однако не лучше обстоят дела и с ориентацией на социологию западную. Опасность состоит в том, что очевидная непригодность русской социологии для сегодняшних теоретических и практических нужд подталкивает к безоговорочному выбору только среди имеющихся западных концепций (кстати говоря, часто тоже совершенно устаревших – именно потому, что они принадлежат *науке*). Почему этот вариант в чистом виде неприемлем, я говорил выше. Таким образом, ложная альтернатива мешает увидеть суть вопроса. А вопрос состоит в том, каким образом можно пользоваться теоретическим инструментарием, не перенимая в свои построения чуждых образов социальности. Решением же может быть только создание собственной теоретической социологии, в том числе и как комплекса амбициозных концепций.

Еще одну важную альтернативу очень условно можно обозначить так: «социология / культурология». При этом речь идет опять-таки о принципиальных теоретических ориентациях, а не о конкретных дисциплинах. И точно так же, как выше я говорил о позиции политического конструктивизма, транслируемой внутрь самой социологии, так и теперь имеется в виду противоположность социологии и культурологии в рамках социологии. Зарождаясь как противоположность дисциплин, она превращается в собственную альтернативу одной из них. А поскольку эти позиции недостаточно четко очерчены, я вновь буду говорить об идеальных типах – в данном случае, «социолога» и «культуролога».

Приверженцы «социологии» удручающе некультурны, хотя и не в том смысле, что *лично* не интересуются культурой; просто смысловая составляющая социальной жизни в ее внутренней связности, развитии и новейших проявлениях чужда их теоретической установке. «Культурологи» не проявляют интереса к социальной структуре, к классам, неравенствам, миграциям, конфликтам, социальным системам и т.п. В обоих случаях роковым оказывается не столько исключение из поля теоретического интереса соответствующей сферы социальной жизни просто как таковой, сколько непонимание ее самозаконности. Социолог, исследующий «ценностные ориентации», не ставит вопрос о природе этих ценностей и о том, что смысловая сфера имеет сложную логику, требующую для своего объяснения навыков интерпретации. Вообще понимание, интерпретация разветвленных смысловых взаимосвязей совершенно чужды его теоретическому этосу. И даже так называемая понимающая социология в ее нынешнем виде ограничивается выяснением *непосредственно* артикулированных или предполагаемых в социальном взаимодействии значений. Напротив, культуролог, погруженный в описание сложных

смыслов, отгораживается от тех аспектов социальной реальности, смысловая составляющая которых представляется ему плоской и грубой. Интерпретационная деятельность культуролога прихотлива, произвольна, подчинена скорее правилам эстетического созерцания и художественного (со)творчества. Ей чужд жесткий эпистемологический самоконтроль. А то обстоятельство, что множество социальных процессов совершается «за спиной» у действующих, *не будучи непосредственно осмыслено* в процессах взаимодействия, просто выносятся за скобки<sup>42</sup>. Подлинно же продуктивная исследовательская работа возможна только при умелом сочетании обоих подходов.

Культурологический соблазн для социологии велик. Во многих случаях даже адекватное описание, не то что анализ или объяснение, социальной ситуации традиционными методами (с привлечением множества данных) невозможны чисто технически, тогда как методы качественные предполагают несоизмеримо меньший масштаб описания и потому могут тоже оказаться неудовлетворительными. Именно в этих случаях социальный ученый особенно охотно предпочтет если не целостную реконструкцию образа социальности, то хотя бы воссоздание ее обширных фрагментов по немногим доступным данным. А такая реконструкция предполагает сложный смысловой анализ, «плотное описание», как говорит К.Гирц (заимствуя сам термин и некоторые важные рассуждения у Г.Райла).

«Плотное описание» предполагает, что социальные события исследуются (в духе М.Вебера) постольку, поскольку они имеют *субъективно значимый смысл*. Однако смысл не одномерен. Он содержит сложные отсылки на непосредственно происходящее, на прошлое или будущее, на прямое или не прямое значение производимых действий и т.п. Он субъективен, но вместе с тем социален. Адекватное, т.е. *плотное*, описание социальности и означает выяснение этой многозначности. При этом Гирц отрицает, что возможно создать «общую теорию культурной интерпретации». Теоретические результаты он ожидает почти исключительно от специальных исследований, которые не приводят к завершеному образу какой-либо культуры и уж тем более – «культуры вообще» [48]<sup>43</sup>. Значительная часть теоретического аппарата создается всякий раз *ad hoc*, хотя не на пустом месте, не полностью заново, а с учетом предшествующих исследований. При этом мы устанавливаем, какой смысл вкладывают действующие в свои действия и какое общество можно обнаружить благодаря полученному таким образом знанию. «Наша двойная задача состоит в том, чтобы раскрыть те концептуальные структуры, которые наполняют собой действия наших субъектов, раскрыть "сказанное" социального дискурса и сконструировать систему анализа, в терминах которой общее для этих структур, принадлежащее им постольку, поскольку они суть то, что они суть, будет профилировано относительно других детерминант человеческого поведения» [48, p.27].

Заметим, однако, что такой анализ означает акцент на *бытовании смысла*, в меньшей степени – на *логике смысла* и еще менее – на *порождении смысла* в социальном взаимодействии и социальных структурах. Важно выяснить, как смысл «достаточно невредимо перемещается (или нет) от дискурса одного сорта к другому», как возможна интересубъективность, т.е. «как отдельные индивиды оказываются способны (или нет) понимать достаточно сходные вещи достаточно сходным образом», как меняются схемы мышления, разграничиваются его сферы, сохраняются нормы и т.д. [49, p.154].

Между тем, если предположить, что на более фундаментальном уровне смысл обнаруживает больше связности, систематичности, то здесь разверзнутся философские

<sup>42</sup> Ср. также статьи: [1; 17]. Оба автора стремятся соединить подходы «от структуры» и «от культуры» – и оба выступают как типичные социологи в указанном выше смысле. Необходимость не просто «принимать в расчет», но именно интерпретировать культурные содержания никак не концептуализируется в их рассуждениях.

<sup>43</sup> См. характерное высказывание Гирца: «Культурный анализ является (или должен быть) угадыванием смыслов, оценкой отгадок и выведением объяснений из лучших догадок, а не открытием Континента Смысла и картографированием его бесплотного ландшафта» [48, p. 20].

бездны, о чем хорошо известно со времен хотя бы Дюркгейма<sup>44</sup>. Весьма точно пишет об этом М.Дуглас. Антрополог, утверждает она, профессионально склонен полагать, что наше собственное «имплицитное знание», скорее всего, является знанием того же порядка, что и у исследуемых нами племен. Понимая, что именно их взаимоотношениями порождена их идея природы, антрополог «считает крайне важным выяснить, где и почему наши собственные идеи относительно мира исключаются из социологического анализа» [39, р. xi].

К сожалению, эта установка не столь сильно распространена среди социологов, которые чаще склонны считать социальный мир, в котором живут они сами, достаточно прозрачным, а категории познания и схемы созерцания, в плену которых они находятся, – самоочевидными. Задача же состоит в том, чтобы открыть за самоочевидным *имплицитные значения* и выявить социальный механизм порождения этих значений. Можно ли в таком случае обойтись решениями *ad hoc* или придется строить более обширную, общесоциологическую теорию, предполагающую и разрешение принципиальных философских вопросов? Помимо всего прочего, исследователь рискует оказаться в круге известного парадокса: ему придется, анализируя социальное происхождение категорий, использовать категории, также имеющие социальное происхождение. Развернуть этот парадокс можно либо в направлении социологизма, либо в направлении сугубо философского априоризма. Вряд ли можно сомневаться, что в нашей дисциплине будет выбрана первая возможность. Социологии почти неотъемлемо присущ релятивизм, лишь изредка опровергаемый (и то ненадолго) не теоретическим, но волевым усилием теоретика (самый показательный случай – Вебер). Соответственно, фундаментальное теоретизирование почти всегда парадоксально. В конечном счете, социолог должен поставить вопрос о происхождении категорий, которыми пользуется он сам. И если он не избирает точку зрения философской онтологии или философского априоризма (что само по себе сулит немалые сложности, хотя, в принципе, возможно<sup>45</sup>), то остается только принять психологическое или социальное их происхождение. И тогда парадокс возникает и со стороны предмета (теория тоже имеет социальное существование и потому есть свой собственный предмет), и со стороны категориального аппарата (категории, описывающие социальное происхождение категорий, имеют социальное происхождение<sup>46</sup>). Один из самых известных путей избежания парадокса, известный со времен Б.Рассела, – это переход на более высокий уровень: парадоксальная система оказывается частью более обширной системы, в которой и разрешается ее парадокс. Известно также, что в логике тем самым проблема не снимается, а только смещается на тот самый следующий уровень. Но в социологии такие манипуляции могут быть не бесполезны, хотя требуют большого мастерства и грозят поглотить большую часть усилий исследователя, лишив его способности к продуктивному теоретизированию. Не лучше и уклонение от решения таких проблем и самой их постановки. Фундаментальная теория не может не входить в рассмотрение этих вопросов, не предлагать своего решения.

Однако дело не ограничивается одними только категориями познания. Очень важно, что в общий контекст рассуждений вовлекаются практически все категории, необходимые для фундаментального понимания социальной жизни. В одном довольно давнем уже выступлении М.Дуглас достаточно четко формулирует, что у антропологии есть весьма специфичная область исследования: вопрос о распределении в обществе «мистических сил». Таковых, говорит она, по сути, только два класса: с одной стороны, мистическое знание, способность видения и откровения; с другой, – способность делать добро или причинять зло своим ближним. «Размещение этих сил, без сомнения, является частью космологии, возбуждающей наш интерес. Это механизм, соединяющий космос с социальной структурой. Если бы мы могли понять эту связь, мы могли бы объяснить сложные особенности

<sup>44</sup> См. соответствующие пассажи о социальном генезисе идей пространства и времени в «Элементарных формах религиозной жизни» (в частности, во Введении и Заклучении к ней): [41]. Более подробно точку зрения Дюркгейма я разбирал в статье [21].

<sup>45</sup> См. работу М.Арчер [1], написанную с позиций философского реализма.

<sup>46</sup> См. об этом подробнее: [12; 16].

некоторой космологии тем, как в данной социальной системе канализируются энергии. Это – не то же самое, что трактовать космологию как отражение общества. Это – не демонстрация соответствия базиса надстройке. Программа нацелена на большее – это попытка открыть, как порождается и то, и другое» [39, р.131]<sup>47</sup>. Гирц, негативно оценивая данную позицию («социологизм», как он говорит, неодюркгеймианского толка<sup>48</sup>), утверждает, что процесс и продукт соединяются здесь посредством усовершенствованного социологического детерминизма: «...Системы смысла становятся средним членом между социальными структурами, которые меняются, и психологическими механизмами, которые не меняются». Напротив, для теоретиков символического действия, к которым он, в принципе, причисляет и себя, «мышление есть дело намеренной манипуляции культурными формами...» [49, р.150-151].

Столь длинное отступление к методологическим спорам антропологов понадобилось мне не только потому, что социология и антропология – дисциплины в высшей степени родственные и проблемы у них во многом одинаковые. Дело также не только в том, что некоторые ключевые вопросы социологического теоретизирования сформулированы Гирцем и Дуглас необыкновенно ясно и глубоко. Напомню еще и об одной из важных тем, затронутых выше. Речь шла о необходимости дистанцироваться от общества, без чего не может быть теоретической социологии. Но ведь критика – только одна возможность. Другая возможность – антропологическая точка зрения. Антрополог старается снять отчуждение между собой (как носителем определенной культуры) и теми, чью культуру он исследует. До какой степени успешно такое предприятие в каждом случае, здесь не так важно. Но в результате антрополог не только научается все более и более смотреть на чужое, как на свое. Он еще смотрит на свое, хотя бы отчасти, как на чужое<sup>49</sup>. Вот эта отстраненность-близость, сродство при чуждости и чуждость при сродстве, чувствительность к сходствам при чувствительности к различиям представляются мне едва ли не идеальными характеристиками социолога, не желающего быть ни только критиком, ни только позитивистом-описателем без теории<sup>50</sup>. Немаловажно и то, что антропологу не нужно доказывать значение космологии: «соединение космоса с социальной структурой» – предмет его обычных занятий. А для *нашего* социолога это такая же экзотика, как жизнь на далеких островах.

Вернемся, однако, к противопоставлению социологии и культурологии, используя термины по-прежнему в том узко специальном смысле, в каком они были определены выше. Действительно, культурологический соблазн для социологии велик. Однако вправе ли мы считать, что можно выбрать одну из сторон хотя бы данной альтернативы и что, развернув социологию к культурологии, мы действительно сможем построить более состоятельную теорию? Мне кажется, что и эта альтернатива ложна и блокирует познание. Продемонстрирую это на простом примере. Представим себе социологию Макса Вебера, разделенную на две части, две разных теории. Одна будет посвящена смыслам и их интерпретации, другая – социально-экономической структуре. В одной речь пойдет об этике

<sup>47</sup> У Бергера феноменологическое описание полностью заменяет анализ. Ср.: [32, р. 34; 36-38, 114 etc.].

<sup>48</sup> Это не вполне точно. См., например, такое характерное для Дуглас высказывание: «Тело ... обеспечивает базисную схему всего символизма» [40, р.165]. Идея телесного априори играет, вообще говоря, важнейшую роль в современной мысли. Едва ли ее может игнорировать (не обязательно соглашаясь с ней) социолог.

<sup>49</sup> Недаром именно П.Бурдьё, намного ближе стоящий к антропологии, чем большинство крупных современных социологов-теоретиков, необыкновенно чуток к этой проблематике. См., например, его вводные рассуждения не только в работе о «практическом смысле», но и в сочинении по социологии высшей школы: [34, р. 11-52].

<sup>50</sup> Разумеется, антропология берется здесь лишь как выразительный пример. Аналогичным образом настроены и многие социологи, скажем, этнометодологи. История социологии знает и другие случаи, когда эта установка реализовалась весьма продуктивным образом. Не говоря уже о классиках дисциплины, таких, как Вебер и Зиммель, можно вспомнить и о Чикагской школе (последний пример подсказан мне С.П.Баньковской). Антропология же выбрана в качестве образца потому, что современный социолог часто не чувствует необходимого отчуждения от предмета.

и теодицее, об аскетизме и мистике, о способах отношения к миру и о картинах мира. В другой – о сословиях и классах, о положении рабочих, социальном отношении, предприятии, борьбе и т.д. Хотя большая часть понятий этой «второй» теории определяется через «субъективно значимый смысл», трактовка смысла отличается здесь от анализа «картин мира». Однако совершенно очевидно, что, разводя эти области исследования и соответствующие им понятия, мы обессиливаем все построение Вебера. На самом деле расчленив его концепцию невозможно; все понятия и подходы сцеплены в ней куда плотнее, чем может показаться на первый взгляд. Разумеется, сам по себе такой мысленный эксперимент (а число их можно было бы умножить) ничего не доказывает. Доказательство должно быть более содержательным, т.е. теоретическим. Иными словами, здесь недостаточно ни логических соображений, ни примеров. Здесь нужна собственно теория – та самая теория, о создании которой (которых!) пока только идет речь.

В этой связи большой интерес представляют рассуждения Л.Г.Ионина, который формулирует проблему следующим образом. Если мы ведем речь о социальной структуре в традиционных терминах вертикальной стратификации, говорит он, то упускаем из виду самое главное: многообразие жизненных стилей не только на современном Западе, но и в современной России. Если же мы пытаемся учесть этот феномен, то возникает дилемма: «...Являются ли жизненные и культурные стили "свободно парящими формами", оторванными от социального субстрата (даже если этот субстрат когда-то имелся в наличии) и свободно и суверенно выбираемыми суверенными субъектами с целью самоидентификации и упорядоченного ведения жизни, или жизненные и культурные стили изначально ... скоординированы с определенными позициями в социальной структуре и выбор определенного стиля означает по существу выбор определенной позиции в традиционной (или несколько модифицированной) системе социальной стратификации» [7, с.255]. По мнению Л.Г.Ионина, эти подходы не обязательно альтернативны, они могут дополнять друг друга. Но, по существу, вертикальная стратификация важна постольку, поскольку имеет тематизируемый смысл, ее критерии сами являются культурными феноменами и подвержены логике изменения последних<sup>51</sup>. Таким образом, социологическая культурология в этом рассуждении, одном из самых сильных и хорошо отрефлектированных в современной отечественной науке, берет верх над социологией, понятия которой образованы безотносительно к культурным значениям.

Не случайно среди перечисленных альтернатив именно противоположность социологии и культурологии требует сравнительно больших усилий. Только внешне мы имеем дело с альтернативой того же рода, что и в первых трех случаях. Действительно, для движения теоретической мысли крайне важно, как соотносятся социальное созерцание и социальное творчество, наука и политика, ориентация на отечественную или на западную традицию. Все это влечет за собой значительные логические последствия. Однако таковы именно *логические последствия социальных обстоятельств* существования науки. Иначе обстоит дело с альтернативой «социология / культурология». Здесь различие дисциплин (социальное обстоятельство) второстепенно по сравнению с более фундаментальной проблемой. Проблема эта, иногда называемая «основным вопросом социологии», формулируется по-разному: «как возможен социальный порядок», «как возможно общество», «гоббсова проблема», «условия возможности солидарности» и т.п. Но вопрос можно поставить более решительно: есть ли человек, изучаемый нашей наукой, в первую очередь, существо социальное или существо культурное<sup>52</sup>? Определяется ли его поведение и

<sup>51</sup> То обстоятельство, что положение в социальной структуре может быть, во-первых, не осознано и уже потому не избираемо, а во-вторых, даже при сознательном выборе, способно сделать объективно невозможной реализацию такового, – это обстоятельство вынесено здесь за скобки теоретического анализа. И при культурологическом (по преимуществу) подходе автора это вполне естественно.

<sup>52</sup> Моментально напрашивается возражение: да ведь культура – феномен социальный! Разумеется. А общество – феномен культурный! И далеко ли мы продвинулись? В том-то и задача теории, чтобы изолировать то, что в реальности существует слитно. Единственной теоретически значимой попыткой поставить эту проблему в

все, что стоит за его поведением, смыслами, организованными в более или менее последовательные знаково-символические системы культуры (включая сюда и материальные носители знаков), или сам факт социальной организации оказывает на него определяющее воздействие? Неважно, каково конкретное содержание ритуала, говорит Дюркгейм. Главное, что ритуал есть и выполняет социальную функцию. Не важно, какому именно классу ты принадлежишь, говорят теории идеологии. Главное, что твоя система воззрений определена классовым, групповым положением и потому идеологична. Поставить проблему таким образом – не совсем то же самое, что, например, противопоставить своекорыстие человека социальному порядку, аффекты – рациональности и т.п. В классической, «гоббсовской» формулировке вопрос ставится несколько более узко: возможно ли, чтобы состоялась самоорганизация общества, если мы изначально предположили, будто человек по природе изолирован и своекорыстен. Одно из решений – так сказать, собственно гоббсовское, состоит в том, что такая самоорганизация невозможна, требуется дополнительное политическое принуждение, происхождение которого остается неизвестным. Другое решение – так сказать, собственно социологическое, состоит в том, что любое социальное взаимодействие не начинается на пустом месте, а всегда обнаруживает себя в пространственно-временном контексте уже состоявшихся или предвосхищаемых взаимодействий и структур. За пределы социальности в той или иной ее форме выйти можно – но нельзя покинуть общество как таковое. Оно само есть условие своей собственной возможности в той или иной конкретной форме. Но поскольку социальное взаимодействие так или иначе осмысленно и смысл (культурное значение) отличается от того, *что* осмысленно (собственно взаимодействие), то проблема уже переводится в иной план. Откуда берется смысловая составляющая? Из самого взаимодействия? Или она репрезентирует в конкретном взаимодействии более широкий социальный контекст? Является ли она иной ипостасью самого общества, дабы оно могло быть явлено самому себе, или приходит из некой высшей, «предельной реальности», как называл ее Парсонс? Итак, общество *или* культура? В большинстве социологических теорий принимаются в расчет оба момента, только они методологически в разной степени акцентированы, и каждому из них приписывается (если приписывается вообще) разный онтологический статус. А это значит, что мы имеем дело с тем, что, как говорят немцы, невозможно *отмыслить* от подлинно социологического теоретизирования. Это его внутреннее, глубочайшее противоречие, кажется, в принципе, неразрешимое, но всякий раз *разрешаемое*, что и является одним из движущих начал для построения новых и новых теорий<sup>53</sup>. Принципиальное значение этой проблемы так или иначе должно будет учитываться любым теоретиком, замислившим обширную концепцию.

В этой связи необходимо хотя бы кратко описать последнюю альтернативу: «системосозидание / бытописание». Если предшествующие рассуждения хотя бы отчасти могли быть поняты в том смысле, что речь должна идти о создании грандиозной теоретической *системы*, то это предположение надо отвергнуть самым решительным образом. Ничто не может нанести большего вреда становящейся науке, чем целенаправленное строительство систем. Система, которая может (или считается, что может) объяснить все, мертва. Она будет отринута любым исследователем, который попытается непредвзято взглянуть на социальную реальность или выстроить собственную всеохватывающую систему. В хорошо развитой теоретической системе понятия и рассуждения слишком хорошо подогнаны друг к другу. Они как бы увлекают мысль за собой, лишая ее продуктивного теоретического напряжения. Исследователь уже не пытается прорваться сквозь паутину понятий к самой реальности, но все усилия направляет на то,

---

нашей социологии являются работы Ю.Н.Давыдова конца 70-х – начала 80-х гг. См., например: [15]. К сожалению, эта позиция нигде не была развернута в обширную теорию, возможно, в силу принципиально антисистемной позиции автора, которая имеет особое значение в свете еще одной альтернативы, о которой речь пойдет ниже.

<sup>53</sup> Когда это противоречие осознается особенно остро, результатом могут быть работы, поистине эпохальные для социологии, как, например, в случае Ю.Хабермаса. См.: [56].

чтобы придать еще большее совершенство своему концептуальному построению. Не менее опасна и противоположная установка, которую я не склонен отождествлять ни с эмпирическими исследованиями, ни даже с принципиальной ориентацией на эмпиризм. Все это не имеет непосредственного отношения к теоретизированию. Созиданию систем противостоит именно теоретическая установка на бытописание, своеобразный сплав эмпирии и теории, который получил известность под названием «качественных исследований»<sup>54</sup>. Это именно установка, а не приверженность только определенным теориям. И точно так же, как склонность к построению систем может быть охарактеризована в общих чертах и отвергнута на основании общих соображений, теоретически претенциозное социологическое бытописание лучше всего проанализировать на примере приверженности к определенной концепции. В этой связи (хотя и очень кратко) можно упомянуть одно новейшее искушение, которому, кажется, не прочь поддаться некоторые наши социологи, – исследования повседневности, основанные на популярной концепции Н.Элиаса<sup>55</sup>. Элиас, как известно, предлагал сосредоточиться на столь важных вещах, как поведение за столом или в спальне (включая, например, использование ножа и вилки или ночной рубашки), представления о приличном и неприличном выражении влечений и тому подобном. Описаниями того, в какой одежде (а точнее, без нее) могла отправиться в баню целая семья в средневековом городе, как было прилично рассуждать о вопросах пола с молодыми людьми в одно время и неприлично в другое и т.п., заполнены сотни страниц его знаменитого труда. Для социологии тем самым открылось поле интереснейших исследований, в том числе и в наши дни, что блестяще продемонстрировал сам Элиас<sup>56</sup>. Может показаться, что тем самым мы обретаем доступ к подлинному субстрату социальной жизни. Однако, принимая эту ориентацию, невозможно таким образом оспорить необходимость более широкого концептуального построения. Ведь у Элиаса, помимо упомянутых тем, *в том же контексте* находится исследование социогенеза крестовых походов и государства (монополизации королевской власти), а также общая теория цивилизационного процесса; позже он обращается к проблемам социальной самоидентификации, пишет о социальной структуре и аномии и т.д. Стоит убрать все это – и его книги превратятся в сборник исторических анекдотов, журналистских наблюдений и социальной статистики. Более того, мы находим у Элиаса основополагающую идею исторического изменения, совершающегося в области контроля человеческих аффектов, а также теоретическое понятие *фигурации*, которое он предпочитает, например, понятию социальной системы. Значит, и в нашем случае исследование советской или постсоветской цивилизации в ее самом наглядном, бытовом аспекте не может быть, с теоретической точки зрения, самоцелью. Мы можем принять фигурационный подход, но он должен быть уравновешен теорией, разработанной применительно к нашим конкретным обстоятельствам так же, как Элиас разрабатывал свои идеи (поначалу) применительно к переходному периоду от Средних веков к новому времени в Западной Европе, затем сильно модифицировал их *ad hoc*, а в конце концов пришел к обширной «теории символов». Отказываясь от альтернативы «строительство систем / бытописание», мы делаем выбор в пользу плотного описания уникальной социальной реальности, нагруженного теорией, специально разрабатываемой для потребностей научного объяснения.

Направления возможных исследований не могут быть поэтому преуказаны. Полноценная теория сама является наилучшим доказательством того, что предмет и понятия были выбраны правильно. Очевидно, что дело не ограничится описанной выше проблемой соотношения логики изменения культурных форм и «практической логики» социального взаимодействия. Не пытаюсь даже отдаленно представить возможные контуры будущих

<sup>54</sup> Превосходным примером здесь может служить знаменитое понятие *grounded theory* классиков качественных исследований Б.Глейзера и А.Строса. См.: [53].

<sup>55</sup> См., в первую очередь: [42].

<sup>56</sup> См., например: [43], первое издание вышло в 1966 г., так что о «наших днях» приходится говорить уже условно.

теорий, я все-таки вижу необходимость затронуть еще несколько тем. Тем самым я не стремлюсь ограничить область перспективной научной работы, а только хочу показать, как теоретик в принципе может подступиться к важным социальным проблемам.

### **Перспективы теоретических исследований в социологии**

Продемонстрировать свое понимание того, как можно было бы начать теоретизирование по поводу нашей социальной реальности, я хочу на немногих примерах. Прежде всего, речь пойдет о проблеме чистоты кодов. Сформулировать ее наиболее радикальным образом можно, воспользовавшись теоретическими построениями Н.Лумана. Во многих своих сочинениях Луман утверждает, что «в обществе важные области коммуникации ориентируются на *бинарные коды* и отличаются друг от друга благодаря особенностям своей кодировки» [68, S. 173]. Системы общества все больше и больше дифференцируются одна от другой, поскольку в них используются все более и более взаимонезависимые коды (например, коды «истина», «деньги-собственность», «власть-право», «любовь», а системы, соответственно, – «наука», «политика в рамках права», «хозяйство», «интимные отношения»<sup>57</sup>). Оставляя в стороне вопрос о том, насколько адекватно можно описать при помощи таких построений западное общество, посмотрим, применима ли эта схема к нашему социальному опыту. С одной стороны, мы, несомненно, наблюдаем сходное движение. То, что «экономика имеет свои законы» или что такой-то вопрос является «чисто юридическим», или что наука как сфера поиска истин автономна, можно не только достаточно часто *услышать* как некое кредо политиков или ученых, но и непосредственно *обнаружить* как обстоятельство социальной жизни. Однако не менее часто приходится сталкиваться и с обстоятельствами иного рода: за деньги покупается то, что, во всяком случае, не является предметом хозяйства; правовые нормы используются весьма произвольно, например, в политических целях; что же касается истины, то от признания науки не просто автономной, но именно специализированной на истинах системой мы отстоим сейчас, кажется, далее, чем когда-либо. Теория Лумана не обходит такие случаи. Обратимся, например, к его трактовке автономии денег как кода: «Также и тот, кто принимает деньги и за это отдает блага или делает работу, должен калькулировать свой вклад в деньгах, т.е. знать или уметь оценить, *что* это стоит в деньгах. Обе стороны отношения обмена, в котором используются деньги, должны уметь представить себе результаты своей деятельности в монетарном виде, а это значит, что все, что вообще рассматривается с точки зрения хозяйственного использования, редуцируется к денежному выражению» [69, S. 238]. Это и есть *универсализация* денег, которая идет рука об руку с их более специальным применением. Такая спецификация весьма сильно отличает современное западное общество «от тех обществ, где экономика еще не полностью выдифференцировалась, где за деньги можно купить чуть ли не все: также друзей и женщин, также спасение души и политическое влияние и даже государства...» [69, S 239]. Но как раз тогда, когда за деньги можно купить почти все, они еще не универсальны. Иными словами, не все хозяйственное кодируется монетарным образом, т.е. калькулируется в деньгах. Только при полном развитии функциональной дифференциации можно понять, что «универсализация всегда создает мир, в котором она становится также спецификацией» [69, S. 240]. Итак, допустим, что этот анализ релевантен для Запада или хотя бы для Германии. Но как же функционируют коды в тех случаях, когда система еще не вполне автономизировалась? Одно только описание «партикулярной диффузности» денег в противоположность их «универсальной специфичности» (Луман пользуется оппозициями из парсонсовского набора типовых переменных действия) еще ничего не дает. В противоположность теории чистых кодов нужна теория *грязных* кодов, специально

<sup>57</sup> Бинарное кодирование означает, что каждый из этих кодов предполагает возможность позитивного и негативного значения, которое производится и контролируется *в самой системе*. «Ложное» – это не то, что вне науки, а то, что в самой науке квалифицируется как ложное. Неправовым может быть только то, что квалифицируется как неправовое в рамках права и т.д.

спроектированная для тех случаев, когда *в принципе* возможно говорить о бинарной кодировке, но еще очень далеко до вычленения автономных систем. Как правило, речь при этом идет о сообществах, том самом тённисовском *Gemeinschaft*'е, который, как предполагалось в классической социологической традиции, отстывает, размывается в современную эпоху. Подробнее я скажу об этом ниже.

Чтобы точнее обозначить еще одну важную проблему, нам придется затронуть сразу нескольких важных тем западной социологии.

*Во-первых*, укажем на дилемму микро- и макроподходов. Чисто методологически вопрос состоит в том, как можно объяснить процессы, захватывающие большое количество участников и притом зачастую ими не осознаваемые, если исходить из непосредственного социального взаимодействия, в котором число участников сильно ограничено и происходит, как правило, *face-to-face*. Точно так же трудно объяснить процессы непосредственного взаимодействия, если за основу принимать макроподход. Таким образом, мы оказываемся обречены либо на принципиально фрагментарное видение социальности, либо на совмещение в теории несводимых друг к другу способов исследования и видений социальности, либо, наконец, на рассмотрение самой несводимости как единой проблемы.

*Во-вторых*, упомянем традицию, идущую от противопоставления *Gemeinschaft*'а *Gesellschaft*'у в социологии Тенниса. При том, что разделение микро- и макроподходов также питается этой традицией, здесь есть некоторые различия. Теннис никогда не связывал *Gemeinschaft* только с малыми группами. В принципе, он даже не исключал правомерность трактовки государства как «этического организма», более близкого *Gemeinschaft*'у, нежели *Gesellschaft*'у. Другое дело, что эмоционально окрашенные чувством безусловной взаимопринадлежности связи легче обнаружить в микровзаимодействии. В течение долгого времени *Gemeinschaft* рассматривался как сравнительно более регрессивный тип. Предполагалось, что «рационализация», «расколдование мира» разлагают даже самые «теплые», представлявшие «органическими» человеческие отношения. Но в последнее время укрепляется и такая точка зрения, что *Gemeinschaft* берет реванш в современном мире. Весьма определенно пишет об этом, например, М.Маффесоли: «...Все группы людей, их небольшие сообщества, объединяющие родственников или соседей, всецело озабочены ближайшими социальными отношениями; то же касается и их ближайшего окружения. Таким образом, *даже если происходит отчуждение человека от отдаленного от него экономического и политического порядка, он обеспечивает суверенитет над своим ближайшим окружением*» [14, с. 281 – курсив Маффесоли. Перевод несколько исправлен]. В разных контекстах о «контрреволюции *Gemeinschaft*'а» говорят З.Бауман и И.Уоллерстейн<sup>58</sup>, таково же социологическое содержание так называемого коммунитаризма. Во всех этих концепциях предполагается также, что речь идет о современных западных обществах, каждое из которых, во всяком случае, не представляет собой полностью интегрированного политического единства. Решения, принимаемые на высших уровнях политической иерархии, безусловно, очень важны, так как чаще всего имеют макропоследствия. Однако макропоследствия не обязательно транслируются на микроуровень, не говоря уже о том, что значительная часть макропроцессов совершается помимо таких решений. Иными словами, различаются не только «государство» и «гражданское общество», но также многообразные уровни социальной идентификации (от «Европы» или «Запада» до «дружеского кружка» или «семьи»). И хотя нередко то, что возникает как сравнительно малая группа или группы, становится затем значимым явлением макроуровня (это отличает социальные движения), тем не менее социальная жизнь все более адекватно характеризуется разного рода словосочетаниями с «поли» и «мульти» («полиморфизм», «мультикультурализм» и т.п.).

Не то у нас. Все было бы просто, если бы речь шла, как всего десятилетие назад, о достаточно жестко интегрированном обществе – не столь гомогенном, как это представляется в популярной критике социализма, но, во всяком случае, таком, в котором

<sup>58</sup> См., например, о «бунте сообществ»: [19, с. 84-85].

роль политической интеграции, а значит, и высших слоев политической иерархии нельзя переоценить. Теперь же социальная жизнь демонстрирует необыкновенное разнообразие, не только не структурированное, но и предполагающее множественность принципов классификации. Сравнимо оно с западным или нет, – отдельный вопрос; достаточно и того, что оно сильно отличается от прежней, хотя бы только прокламируемой однородности. Однако тут же обнаружилось, что значение групп, находящихся на вершинах существующих иерархий, в первую очередь политической, все еще необыкновенно велико, несоразмерно поверхностному плюрализму. В публичной коммуникации соответственно обсуждаются две ключевые темы: *элиты* и *заговора* или, в смягченной форме, ответственности явных или предполагаемых (тайных) сообществ<sup>59</sup> за наблюдаемые макропроцессы. Хотя отсюда только шаг до того самого конструктивизма, который был выше отклонен как ложное воззрение, некоторые резоны в рассуждениях такого рода есть. Логика объективистских рассуждений хорошо известна. Посмотрим теперь, насколько продуктивным может быть противоположный подход.

Примем за точку отсчета социальную жизнь множественных сообществ, построенных по типу *Gemeinschaft*'а, т.е. сравнительно ограниченного круга участников. Сначала отделим элитарные и тайные сообщества<sup>60</sup> от всех прочих – хотя бы потому, что они менее всего доступны полноценному исследованию и наблюдению. Далее, целесообразно подразделить элитарные и тайные сообщества на те, которые воздействуют на макропроцессы, и те, которые такого влияния не имеют. Наконец, по воздействию на макропроцессы их можно разделить на те, деятельность которых влечет за собой изменения *условий* существования прочих сообществ, и те, которые воздействуют на жизнь сообществ *как таковую*, точнее говоря, ее смысловое наполнение, только благодаря которому она есть то, что есть. Поясню это на примере. Допустим, что в результате сговора финансовых спекулянтов возникает кризис, чувствительный для большинства людей. Однако сколь бы ни были важны денежные обстоятельства, не на обмене и не на платежах основана внутренняя жизнь и солидарность множества сообществ. Точно так же преимущественно *внешним* обстоятельством окажутся для них и какие-либо правовые новшества: сколь бы ни было важно право, сколь бы влиятельны ни были те, кто способствует принятию новых законов, все это мало затрагивает внутреннюю жизнь сообществ, кроме совершенно специальных случаев. Допустим, однако, что образуется сообщество финансовых и информационных монополистов. Это непосредственно значимо для жизни множества сообществ, ибо информация затрагивает их собственно смысловую сферу. Таким же может быть, например, результат деятельности секты, вербующей новых приверженцев и получающей доступ к вершинам политической иерархии, или законодателей художественного вкуса, обретающих влиятельные позиции в политике и/или финансах и т.д. Степень подлинной консолидации политических правителей, финансовых спекулянтов, конфессиональных иерархов и законодателей вкуса нам точно неизвестна. Мы можем только предполагать, что она у нас *сравнительно* больше, чем на Западе, и это «*сравнительно*», будучи определением количественным («больше/меньше») заключает в себе как раз существо дела. Высшие слои разных иерархий не совпадают, как не совпадают политика, экономика, право, искусство, религия. Но они и не полностью различны. Даже на поверхности мы наблюдаем достаточно показательные сближения и схождения. В некоторых случаях различить финансовую, информационную, политическую и художественную элиты становится крайне сложно. К тому же, как я уже упоминал, наше

<sup>59</sup> К сожалению, первая из этих тем чаще всего обсуждается у нас в духе прикладного политического анализа, а последняя совершенно изгажена разного рода популярными мифологиями, отчего любое обращение к ней приобретает сомнительный характер. Между тем, она присутствует и в классической социологии. Не упоминая всем известные сочинения теоретиков элиты, назову хотя бы работу Зиммеля «Тайна и тайное общество». См.: [83, S. 383-455].

<sup>60</sup> Элитарные могут обладать публичным признанием, а могут быть и тайными; тайные, в свою очередь, могут и не занимать высших уровней в иерархиях. Все это слишком очевидно, чтобы обсуждаться подробнее, но должно быть оговорено во избежание недоразумений.

общество можно рассматривать как общество «грязных кодов». Иными словами, взаимодействие в рамках высших сообществ не может не быть:

а. так или иначе *gemeinschaft*'ным<sup>61</sup> – слишком плотна связь личного знакомства, эмоциональной привязанности или неприязни, самоидентификация и идентификация окружения каждым действующим по, говоря словами Вебера, «ведению жизни» (например, престижному потреблению) и т.п.;

б. так или иначе символически кодированным: «власть», «собственность», «право» могут быть такими кодами на всех уровнях<sup>62</sup>;

с. кодированным посредством «грязных» кодов, поскольку «власть», «право», «собственность» сопряжены здесь намного сильнее, чем того требовала бы автономизация системы.

Конечно, при всех обстоятельствах платеж остается платежом, т.е. принадлежит к экономике, правовой акт принадлежит к праву и т.д. Ни личное знакомство, ни эмоциональная привязанность или отторжение здесь ничего не меняют. Но можем ли мы утверждать, что платеж всегда является чисто экономической операцией, что сам факт платежа не является вместе с тем политическим актом? Убеждены ли мы в том, что какое-либо политически значимое действие нельзя в самом прямом смысле слова *купить*? Кажется ли нам невозможным, что те или иные суждения вкуса не просто продиктованы соображениями политической целесообразности, но и являются манифестацией непосредственно властного *sic volo – sic jubeo*? Во всех случаях ответ напрашивается сам собой. Мы если и не можем *наблюдать*, то вынуждены *предполагать* не столько автономию, сколько взаимопроникновение<sup>63</sup> различных сфер. Именно так работают «грязные коды». То или иное действие или событие имеет основной смысл, по которому определяется его главная принадлежность к политике, экономике, науке или искусству. И оно имеет также дополнительные смыслы, без которых оно не было бы тем, чем является на самом деле. Адекватное описание здесь может быть только *плотным*, по Гирцу. Оно требует вычленить основной и *сопоставляемые* смыслы. А если еще учесть различие смысла самого действия и тех смыслов, которые связывают с ним сами действующие, то и принадлежность действующих к сообществам должна быть включена в плотное описание. Самое интересное – то, как при отсутствии сквозного политического контроля *интерферируют*<sup>64</sup>:

1. собственная смысловая жизнь обычных сообществ (семей, соседей, дружеских кружков, религиозных объединений и т.п.);

2. собственная смысловая жизнь элитарных сообществ и тайных сообществ, находящихся на вершинах влиятельных иерархий;

3. деятельность элит, направленная на смысловую жизнь обычных сообществ;

4. кодирование смысловой сферы «грязными» бинарными кодами.

Здесь очень важно не поддаваться еще одному искушению. Недостаточную дифференцированность легко истолковать как сохранение определенных черт архаики при переходе к современности. Неправильность такого истолкования легко продемонстрировать на двух примерах. Во-первых, мы находим у Н.Элиаса исследование придворного общества и других высших слоев. «И здесь, – пишет Элиас, – в этом донациональном, придворно-

<sup>61</sup> По-русски это звучит довольно дико. Но здесь очень нужна терминологическая точность. А, например, «сообщностный» звучит ничуть не лучше.

<sup>62</sup> В этом – основная тонкость и основная сложность. Прояснить ее можно на простом примере из другой области. Известно, что в науке узкие специалисты чаще всего лично знакомы и образуют своеобразные сообщества. Сообщества возникают и в научных учреждениях: исследовательских центрах и т.п. Но, несмотря на все свойства *Gemeinschaft*'а, которые имеет научное сообщество, преимущественное использование кода «истина / неистинное» позволяет отличить научную коммуникацию от любой иной.

<sup>63</sup> «Взаимопроникновение» – одно из важнейших понятий Парсонса. Вдохнуть в него новую жизнь пытались – весьма по-разному – Луман и Р.Мюнх. См.: [Luhmann N. Interpenetration: Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme // Ztschr. für Soziologie. 1977. Jg. 7. Hft. 1. S. 62-76; 66, S. 299-302; 75, S. 18-53].

<sup>64</sup> Понятия *сопоставляемого смысла* и *интерференции* я уже ранее вводил в своих работах «Наблюдатель империи» и «Смысл империи» [22; 23].

аристократическом обществе, также была оформлена или, по меньшей мере, преоформлена часть тех заповедей и запретов, которые и до сих пор, невзирая на все национальные различия, можно ощутить как нечто общее для всего Запада...» [42, S.7]<sup>65</sup>. Придворно-аристократическое общество выступает у него как источник значимого для Европы образца, в соответствии с которым формировалась повседневная жизнь. Мы можем найти сходные явления и в нашей более ранней, и в новейшей истории. Но если мы сосредоточим внимание на том, как идеи, формирующиеся в высших слоях иерархий (т.е. определенного рода *сообществ*), используются для преднамеренного воздействия, для целенаправленного формирования образа мысли и образа жизни низших слоев, то эта схема поможет нам лишь частично. Мы наблюдаем, как происходит массовая трансляция образцов престижного потребления. Но нет никаких свидетельств в пользу того, что в массовую коммуникацию действительно «просачиваются» *существующие* образцы, а не представления (более или менее планомерно фабрикуемые) высших слоев о том, что *должно быть* тематизировано в публичной коммуникации. И точно так же мы не знаем, можно ли говорить об обратном воздействии образцов массового поведения на верхушечные образцы.

Тем не менее, социолог не может довольствоваться отчаянным *ignoramus – ignorabimus*. Мы действительно не только не знаем, но и заведомо не узнаем слишком многого, но это значит, что надо не отказываться от исследования, а иначе поставить вопрос. Элиты (во всяком случае, верхушка большинства иерархий) и тайные сообщества – не единственные области социальной жизни, которые как таковые недоступны для полноценного изучения. Начнем с того, что вообще *секретное*, т.е. легально утаиваемое от публичной коммуникации, – явление достаточно распространенное во всех современных обществах. Ограниченный доступ к информации о себе практикуют не только высшие слои и тайные организации, но и многие другие, что находит свое выражение в таких распространенных понятиях, как «для служебного пользования», «коммерческая тайна» и т.д.<sup>66</sup> Но есть и другие труднодоступные для полноценного наблюдения и описания области социальности, например, воюющая армия или коллективное поведение в зонах стихийных бедствий. Наконец, многие социальные явления, представляющие для нас интерес *сейчас*, уже давно перестали существовать. Время для их полноценного наблюдения упущено безвозвратно. Если все это исключить из сферы социологического изучения, то знание социальности будет не только неполным, но и просто ложным. *Информацию* же в привычном смысле слова здесь получить нельзя.

Возможных решений (помимо специальных исторических исследований) здесь несколько, и они не исключают, но дополняют друг друга. Так, можно поставить вопрос не о собственно недоступной информации, но о социальном смысле самой тайны: *что, как, для чего* (в принципе, а не в каждом конкретном случае) засекречивается, какова публичная трактовка тайн и секретности, как выстраивается то или иное взаимодействие, в котором в той или иной степени сопряжены тайное и явное, каковы принципы отсечения от информации и допуска к информации и какое социальное значение имеет «прикосновенность к тайнам». Тайное приобретает особое значение именно из-за ограниченного доступа: достоверность отступает на задний план. Владение закрытой информацией повышает социальный статус, если носителю ее удастся сочетать сокрытие самой тайны с сообщением о том, что он располагает тайным знанием.

<sup>65</sup> Разумеется, у Элиаса здесь есть весьма почтенный предшественник – Вебер. См., например, во Введении к «Хозяйственной этике мировых религий» о слоях, религиозная этика которых стала образцом для всего общества: [5, с. 44-45].

<sup>66</sup> Эту секретность следует первоначально отличать от результатов деятельности экспертов, которые по самому замыслу должны быть недоступны непосвященному большинству, какой бы области это ни касалось. Материалы экспертизы могут быть, в принципе, физически достижимы, но ограждены от постижения, например, специальным языком, малым тиражом и т.п. Разумеется, сюда еще может добавляться секретность в чистом виде.

Можно подойти к проблеме по-другому: тайное имеет явные следствия. Во множестве случаев мы заключаем от явного следствия к причине, известной нам только по этому следствию. Так поступает и обычный человек, и вполне искушенный в методологических тонкостях исследователь. А значит, не столь уж важно, – чтобы взять совсем одиозный пример – действительно ли те или иные обстоятельства социальной жизни являются результатом заговоров. В обществе ничто не может быть единичным результатом единичной причины. Куда важнее, что *социально состоятельное* объяснение в определенных ситуациях может скорее удовлетвориться вменением определенных событий или процессов действию заговорщиков, нежели безличным силам или объективным законам. Как социологи мы можем, во-первых, сами давать такое социально состоятельно объяснение (исходя, например, из обрисованных выше положений о тайных сообществах и грязных кодах) или исследовать функционирование в обществе объяснений такого рода в качестве социально состоятельных даже тогда, когда в научном смысле они, с нашей точки зрения, лишены всякой ценности.

Нельзя упустить из виду еще один момент. Тайное знание может становиться все более общедоступным. Тайное обнаруживает себя как известное, но таинственное, а в известном обнаруживаются островки заповедного, еще-не-разгаданного. Общедоступное тайное знание постепенно оформляется как система идей, символов и ритуалов, оно образует свою культуру, оказывается неперменным атрибутом общества и организующим началом для определенного рода сообществ-носителей, передающих и распространяющих эту культуру. Разумеется, они тоже иерархизированы, предполагают степени посвящения; принадлежность к ним становится важным социальным показателем и, в целом, социальное значение такой культуры бывает весьма велико<sup>67</sup>. Во всяком случае, речь идет не просто о некотором распространенном по всему миру феномене, с которым мы соприкасаемся от случая к случаю, а о том, что занимает заметное место в нашей социальной жизни и, значит, любая полноценная теория должна будет так или иначе рассмотреть этот комплекс проблем. Легко обнаружить также, что удовлетворительная теория будет в этом случае также означать преодоление дуализма макро- и микроподходов, причем и в отношении структуры, и в отношении культуры.

Наконец, теоретическая социология невозможна в России без удовлетворительной концептуализации основополагающих *схем* пространства и времени. Схема есть *способ упорядочивания* данных, а проблема состоит в том, что рядоположенность или последовательность возникновения и прехождения могут рассматриваться не только как вещи-в-пространстве или процессы-во-времени, но и как собственно пространство или время. Так появляются смутные по терминологии рассуждения о «постсоветском пространстве» или «ускорении исторического времени». Иными словами, упорядочивающая схема сама становится одним из схематизируемых предметов. Здесь необходима большая тщательность и отчетливое понимание того, *чем* в теоретическом отношении может обернуться использование, тем более – предпочтение одной из этих схем; *что* означает превращение схемы в предмет и предмета в схему.

Вообще социологическая теория лишь тогда может считаться подлинно фундаментальной, если в ней рассмотрены обе схемы, даже если выбор поначалу сделан в пользу только одной из них. Однако для нашей социологии, как мне представляется, первоначально большее значение имеет схема пространства. Нам необходимо упорядочить

<sup>67</sup> Вся эта взаимосвязь превосходно описана У.Эко в «Маятнике Фуко», соединяющем достоинства художественного произведения и научного трактата. См., например: «...Мы придумали несуществующий План, а Они не только приняли его за чистую монету, но и убедили себя, что давно уже являются его частью. ... Поскольку Они осуществляют выдуманный нами план, то это равносильно тому, что План существовал, больше того – существует. ... Самых больших тайн не бывает, так как стоит их раскрыть, и они становятся маленькими. Есть только пустая тайна. Тайна, которая ускользает. ... Посвящение – это значит познавать и никогда не останавливаться, очищать вселенную от шелухи, как луковицу, а луковица-то эта вся состоит из шелухи... Настоящий посвященный – тот, кто знает, что самая сильная тайна – это тайна без содержания...» [25, с. 716, 718, 719].

предмет исследования в пространственном отношении. Нельзя не задаться, наконец, вопросом: *где* та Россия, которая должна быть областью наших исследований? Появилась ли она вместе с официальным распадом Советского Союза? Пребывает ли она и поныне той неопределенной областью, которая исторически совпадает, скорее, с Российской империей (какого, собственного периода?), а теперь охватывает «пространство бывшего СССР», как это принято называть? Может ли вообще быть так, что территориальные границы исследования безусловно определяются административными границами, зачастую исторически случайными? Что вообще заставляет нас или позволяет нам все еще говорить о «бывшем СССР»? Таких вопросов множество, и они носят принципиальный характер. Дело не в конъюнктуре, но в том, как ввести пространственную определенность области исследований в сугубо теоретические рассуждения. Посвятив этой проблематике в последние годы несколько специальных исследований, я только кратко резюмирую их результаты в связи с обсуждавшимися выше темами.

Когда речь заходит о пространстве, часто возникает невероятная путаница в определениях и словоупотреблении. *Во-первых*, молчаливо предполагается, что пространство, в конечном счете, – это бесконечно большоеместище вообще всех объектов. Однако при этом, например, вопрос, «где находится социальная структура» может показаться совершенно некорректным: у структуры нет места, хотя она объективна и потому не может быть вне пространства. *Во-вторых*, пространство рассматривается как схема упорядочения всего, что сосуществует одновременно. В этом смысле говорится и о пространстве логических возможностей, и о пространстве социальных позиций. Нередко можно встретить утверждение, что пространству в социологической литературе уделяется недостаточно внимания<sup>68</sup>. Это утверждение до известной степени опровергается самой частотой таких констатаций: очевидно, что определенный сдвиг все-таки происходит<sup>69</sup>.

Однако в целом для большинства социологов пространство еще отнюдь не представляет собой само собой разумеющееся измерение социальности, а его исследование – безусловно достойную тему социологических исследований. Приведу лишь два характерных примера. П.Бергер и Т.Лукман пишут: «Мир повседневной жизни имеет пространственную и временную структуры. Пространственная структура здесь нас мало интересует. Достаточно сказать лишь то, что она имеет социальное измерение благодаря тому факту, что зона моих манипуляций пересекается с зоной манипуляций других людей. Гораздо важнее для нашей цели временная структура» [2, с.48-49].

Еще более решительно был настроен Т.Парсонс в своем первом большом труде: «Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия – способ связи средств и целей и других элементов действия. ... Действие не пространственно, но временно» [77, р.763]. Парсонс, разумеется, отдавал себе отчет в том, что действуют – живые люди, телесные существа. Но для него было важно другое: «Конечно, нет такого эмпирического "Я", которое бы не было "аспектом" живого биологического организма или не было бы "ассоциировано" с ним. Следовательно, события действия суть всегда события во времени, "случающиеся" с физическими телами или предполагающие их. Таким образом, нет никаких конкретных действий, к которым не была бы приложима категория пространства. Но в то же время эта категория не релевантна для теории действия, рассматриваемого как аналитическая система, что, конечно, предполагает, что "акционный" аспект конкретных

<sup>68</sup> Таков один из тезисов известной книги Э.Сэйера [80]. Аналогичные утверждения – причем гораздо раньше – прозвучали в «Социологии абсурда» С.Лаймена и М.Скотта, обвинивших социологию в пренебрежении «территориальностью» [70, р. 89-109]. Эту позицию с давних пор отстаивает и Дж.Урри, в том числе и в одной из новейших публикаций: «Что касается пространственного, то социология (не считая специалистов по урбанистике) чаще всего уделяла недостаточное внимание тому обстоятельству, что социальные практики моделированы по пространственным образцам и что эти образцы существенным образом воздействуют на эти самые социальные практики» [88, р. 64].

<sup>69</sup> Среди авторитетных концепций выделяется подход Э.Гидденса, который пишет о социальном взаимодействии в пространстве и времени. См., например: [51]. Весьма плодотворно в некоторых случаях взаимопроникновение социологии и географии. См., например: [85; 54; 95].

феноменов никогда их не исчерпывает» [77, p.45f]. Это связано с концептуализацией тела, ибо «тело действующего точно так же образует для него часть ситуации действия, как и внешняя окружающая среда» [77, p.47]. Позже Парсонс, как известно, специально анализировал значение пространства на уровне социальной системы и ввел важные понятия «территориальности» и «резидентного размещения» [78, p.89-91]. Однако все «пространственные» аспекты социальности остаются у него все-таки совершенно особой областью рассуждений, далеко не самой фундаментальной в рамках его общей концепции. Обратим внимание также и на то, что значение пространства Парсонс отрицал в работе, предназначенной синтезировать высшие достижения *классической социологии*<sup>70</sup>.

В каких случаях удастся оспорить или замолчать значение пространства? Прежде всего, если поведение людей, их действия интересуют социолога как «осмысленные действия», если главное для него, говоря словами Вебера, «субъективно значимый смысл». Фактически происходящее совершается в настоящем. Прошлое и будущее – это смысловые проекции. Но смысловое есть нечто *нетелесное, не вещественное*. Смысл существует не в теле (хотя выражен только через материально-телесные носители), то есть не имеет места в пространстве. Следовательно, внимание к *пространству* означает, что социолог делает акцент на телесный аспект взаимодействия. *Тело размещено в пространстве*. Социология пространства связана с социологией тела. Точно так же (хотя это потребовало бы более сложной аргументации) социология смысла есть, по существу, социология времени. Поэтому те, кто в первую очередь исследует самостоятельную значимость культуры, смысловых образцов и т.п., больше ориентированы на время. Напротив, те, кто больше значения придает телесности, материальным носителям смыслов, власти, ориентированы на пространство. Социология смысла не видит в человеке не просто тело (ведь желания, аффекты и т.п. имеют *также и телесное происхождение и телесное выражение*), но именно пространственно размещенное тело или *хотя бы созерцающий пространство дух*. Совершая действие, человек сопрягает с ним смысл – но смысл не пространствен! Ментальные характеристики не нуждаются в определении места.

Для того чтобы не обращать внимания на тело/место действующего, необходимо, конечно, определенное видение социальности – не обязательно идеалистическое. Скорее всего, с ним тоже сопряжено определенное пространственное представление – только не о конкретном месте, а о пространстве очень обширном, в принципе, охватывающем весь мир<sup>71</sup>. Чтобы внести в этот вопрос хотя бы минимальную ясность, я предложил следующие различия [20; 23]:

1. Наблюдатель социальных событий может усмотреть, что тела участников социального взаимодействия неким образом пространственно размещены относительно друг друга, причем их взаимная близость или удаленность значимы для взаимодействия.

2. Наблюдатель принимает в расчет не пространство взаимодействия, каким его видит он сам, но значение, какое придают пространству вообще и пространству взаимодействия в частности участники взаимодействия. Он отличает, таким образом, свое видение пространства от социальных представлений о пространстве.

3. Наблюдатель различает два вида социальных представлений о пространстве: само собой разумеющееся для участников взаимодействия пространство и пространство как смысловую тему, как нечто обсуждаемое, структурирующее коммуникацию. Социолог различает, таким образом:

<sup>70</sup> При этом, разумеется, ему пришлось исключить из области своего анализа не только Зиммеля с его «Социологией пространства» [84, S. 687-790], но и важные аспекты концепций Дюркгейма и Вебера.

<sup>71</sup> Это представление имеет давнюю традицию в европейской истории – от идеи всемирной империи до концепции глобального общества. Частично я пытался проследить становление этой идеи в работе «Социология и космос» [21]. Новый же интерес к проблеме пространства зачастую связан в западной социологии с тем же духовным движением, которое выше я обозначил как возвращение к *Gemeinschaft*'у. Обобщенно его можно представить в данном случае как интерес к разного рода регионализациям. См., например: [96].

3.1. свое видение пространства,

3.2. социальное значение пространства, не рефлектируемое участниками взаимодействия, но принципиально важное для них, и

3.3. пространство как оно осознается и обсуждается этими последними.

4. От объективного размещения тел и способов его тематизации наблюдатель отличает множество социальных определений участников взаимодействия и метафорически говорит о социальном пространстве как порядке социальных позиций<sup>72</sup>.

Пространство может рассматриваться и как нечто обозримое, как место данного тела или тел, и как большое пространство, обнимающее собой непосредственно созерцаемые места. Большое пространство, в свою очередь, может быть охарактеризовано как совокупность или вместилище мест, и как необозримое, в принципе непостижное для созерцания. Такое различие (пространство как место / пространство как вместилище мест / пространство как понятие или идея) должно быть проведено в рамках каждого из названных выше различий. Необходимо иметь в виду, что пространство как идея вплотную приближается к пространству как схеме. Определенность пространства уходит на задний план по отношению к его упорядочивающей функции.

Однако первоначальная строгость этих различий становится проблематичной, если мы примем во внимание, по меньшей мере, *три* момента.

*Во-первых*, сами способы размещения тел, как они мыслятся нами, часто искусственны, сконструированы. Для сравнения здесь будет уместно привести основополагающие различия, предложенные А.Лефевром в его классической работе «Производство пространства». Лефевр выделяет «пространственную практику», «представления (репрезентации) пространства» и «пространство репрезентации» [62, р.38-39]. Пространственная практика вычленяет пространство определенного общества; представления о пространстве – это пространство концептуализированное, пространство ученых, планировщиков и т.д. Пространство репрезентации проживается непосредственно; это пространство образов и ассоциаций тех, кто «пользуется им», а также, быть может, некоторых художников, писателей и философов. «Чтобы понять эти три момента социального пространства, – пишет Лефевр, – было бы полезно принимать во внимание *тело*. Тем более, что отношение к пространству "субъекта", который является членом группы или общества, предполагает его отношение к своему собственному телу и наоборот. В общем и целом, социальная практики предполагает использование тела: рук, [других] членов тела и органов чувств, а также трудовых жестов как деятельности, не связанной с трудом. Это область *воспринимаемого* (практический базис восприятия внешнего мира, если выразить это в психологических терминах). Что касается *репрезентаций тела*, то они вытекают из накопленного научного знания, распространяющегося с примесью идеологии... Со своей стороны, *проживаемый* телесный опыт, – возможно, наиболее сложный и наиболее специфичный, поскольку здесь вмешивается "культура" с ее иллюзорной непосредственностью...» [62, р.40]. Важнее всего здесь, конечно, разведение дискурсивной и недискурсивной идеи пространства по контрасту с непосредственным опытом тела. Впрочем, эта концепция заслуживает более подробного обсуждения.

*Во-вторых*, мышление о большом пространстве предполагает не столько созерцание тел, сколько идею, а идея может быть не так уж далека от метафоры. Это становится особенно важно, например, в том случае, когда мы рассуждаем о так называемом «постимперском пространстве». Дело в том, что такое пространство, собственно, не имеет четко очерченных границ, точнее говоря, оно остается «тем же самым», даже если эти границы фактическим образом меняются весьма заметно. Большое пространство бывшей (и

---

<sup>72</sup> Конечно, и сами участники взаимодействия могут воспринимать и трактовать пространство как пространство позиций, в особенности, если пространство позиций совпадает с пространством размещений (типичные примеры – расположение кабинетов в организации, столицы и провинции и т.п.). Но это – частный случай взаимного наложения более общих различий.

настоящей, и будущей) империи выступает как нечто трансфактическое, желательное, оплакиваемое и т.д. – т. е. как область смысла, а не описания положения тел.

Наконец, *в-третьих*, пространство как идея, пространство как схема, будучи смысловым образованием, оказывается в области социологии смыслов. Идеи и схемы переживаются по их субъективным значениям, они предполагаются и соплагаются, они претерпевают историческое изменение. Социология пространства сопрягается с социологией времени. Таким образом, вместо социологии *пространства*, мы приходим к социологии *пространств*. Наполнение ее зримыми образами телесных вещей – это не самоочевидная процедура, но нечто такое, что требует особых интеллектуальных усилий и жесткого эпистемологического самоконтроля.

Если же мы еще примем во внимание, что исследование культурных смыслов вновь выводит нас на проблематику, обозначенную выше как дилемма «социология/культурология», а тематизация определенных пространственных смыслов может трактоваться как дело элит<sup>73</sup> то обнаружится, что вопросы теоретической социологии, о которых шла речь в этой работе, не разрознены. Они представляют собой, правда, фрагменты. Но это фрагменты одной задачи, темы одной теории. Разработка этих тем неизбежно повлечет за собой новые и новые вопросы, столь же плотно взаимосвязанные...

Только так и может возникнуть теоретическая социология, социологическое самосознание нашего общества – как обширная, претенциозная, многосторонняя концепция. Мы находимся сейчас только на подступах к ней.

август 1996 – январь 1997 г.

## Литература

1. Арчер М. Реализм и морфогенез // Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности / Пер. Е.Д.Руткевич. М.: Медиум, 1995.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
4. Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С. 236-260.
5. Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
6. Зиммель Г. Социальная дифференциация // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юрист, 1996.
7. Ионин Л.Г. Социология культуры. М.: Логос, 1996.
8. История теоретической социологии / Под ред. Ю. Н. Давыдова. Т. 1. М.: Наука. 1995.
9. Куайн В. Онтологическая относительность // Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Изд. 2-е / Пер. А. А. Печенкина. М.: Логос, 1996
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
11. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 194-215.
12. Луман Н. Теория общества// Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
13. Манхейм К. Диагноз нашего времени // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 412-571

<sup>73</sup> Применительно к империи и постимперскому развитию я рассматривал проблематику имперской элиты. См. об этом подробнее [22; 23].

14. *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 274-283.
15. *Неомарксизм и проблемы социологии культуры* /Под ред. Осипова Г.В., Давыдова Ю. Н. М.: Наука, 1979.
16. *Оукс Г.* Прямой разговор об эксцентричной теории// Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
17. *Терборн Г.* Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке // Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С.73-102.
18. *Тернер Дж.* Аналитическое теоретизирование. Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С103-156.
19. *Уоллерстейн И.* Общественное развитие или развитие мировой системы? // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 77-88.
20. *Филиппов А.Ф.* Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. №1.
21. *Филиппов А.Ф.* «Социология и космос» // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла / Под ред. Винокурова В.В., Филиппова А.Ф. М.: Прогресс, 1991.
22. *Филиппов А.Ф.* Наблюдатель империи (империя как социологическая категория и социальная проблема) // Вопросы социологии, 1992. № 1. С.89-120.
23. *Филиппов А.Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства// Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 3. Россия как идея / Ред.-сост. С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 421-476.
24. *Фихте [И.Г.]* Основные черты современной эпохи. СПб: Издание Д.Е.Жуковского, 1906.
25. *Эко У.* Маятник Фуко. К.: ФІТА, 1995.
26. *Alexander J. C.* Action and its Environment. Toward a new synthesis. N.Y.: Columbia University Press, 1988.
27. *Alexander J.C.* The Centrality of Classics // Social Theory Today/ Ed. by A.Giddens & J.H.Turner. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1988. P. 11-57
28. *Alexander J.C.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1-4. L. etc.: Routledge & Kegan Paul. 1982-84.
29. *Archer M.* Sociology for One World: Unity and Diversity // International Sociology. 1991. Vol. 6. N 1. P. 131-147.
30. *Archer M. S.* Resisting the Revival of Relativism // Globalization, Knowledge and Society/ Ed. by M. Albrow & E. King. L. etc.: SAGE, 1990
31. *Beck U.* Die Erfindung des Politischen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
32. *Berger P.L.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y. et al.: Anchor Books, 1967.
33. *Bourdieu P.* Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology // Social Theory for a Changing society / Ed. by Bourdieu P. and Coleman J. S. Boelder, Col.: Westview Press, 1991.
34. *Bourdieu P.* Le sens pratique. P.: Les Editions de Minuit, 1980. P. 7-41
35. *Bourdieu P.* Homo Academicus. P.: Les Editions de Minuit, 1984.
36. *Burch K.* Invigorating World System Theory as Critical Theory: Exploring Philosophical Foundations and Postpositivist Contributions // Journal of World-Systems Research. 1995. Vol. 1, No 18. (Электронная версия: <http://csf.colorado.edu/wsystems/jwsr.html>).
37. *Collins R.* A sociological guilt trip. Comment on Connel// American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. N 6. P. 1558-64.
38. *Connel R.W.* Why is classical theory classical? // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. N 6.
39. *Douglas M.* Implicit Meanings. Essays in Anthropology. L., N.Y.: Routledge, 1993.
40. *Douglas M.* Purity and Danger. L., N.Y.: Routledge, 1994.

41. *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. 4me éd. P.: PUF, 1960
42. *Elias N.* Über den Prozeß der Zivilisation. Bde. 1-2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976
43. *Elias N., Scotson J.L.* The Established and the Outsiders. L. etc.: SAGE, 1994
44. *Featherstone M.* Global Culture: An Introduction // Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture & Society special issue / Ed. by M. Featherstone. L.: SAGE, 1990.
45. *Foerster H.v.* Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke /Hrsgg. v. Schmidt S.J. Frankfurt a.M., 1993.
46. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig, 1932.
47. *Freyer H.* Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik // Freyer H. Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie (1933). Weheim: VCH, Acta Humaniora, 1987. S. 17-44.
48. *Geertz C.* Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture // Idem. The Interpretation of Cultures. L.: Fontana Press, 1993. P. 3-32.
49. *Geertz C.* The Way We Think Now: Ethnography of Modern Thought // Idem. Local Knowledge. L.: Fontana Press, 1993.
50. *Gerhards J., Rössel J.* Bestimmungsgründe und Folgen der Transnationalisierung verschiedener Kommunikationsgemeinschaften der Gesellschaft. Vortrag in der Plenarveranstaltung «Strukturwandel von Kommunikationsgemeinschaften». Soziologenkongreß in Freiburg, 14-18 September 1998.
51. *Giddens A.* The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1984.
52. *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.
53. *Glaser B.G., Strauss A.L.* The Discovering of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago, 1967.
54. *Gregory D.* Geographical Imaginations. Cambridge (Ma), Oxford (UK), 1994.
55. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
56. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
57. *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. (1962) 5.Aufl. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1971.
58. *Hannerz U.* Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. N.Y.: Columbia University Press, 1992.
59. *Hughes E.H.* Foreword // *Simmel G.* Conflict and the Web of Group Affiliations. N.Y.: The Free Press, 1955.
60. *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht // Kant I. Werke- Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe / Hrsgg. v. N. Motroschilova u. B. Tuschling. M.: Kami, 1994.
61. *Korff R.* Die Weltstadt zwischen globaler Gesellschaft und Lokalitäten // Zeitschrift für Soziologie. 1991. Hft 4.
62. *Lefebvre H.* The Production of Space /Translated by Nicholson-Smith D. Oxford (UK), Cambridge (USA): Blackwell, 1991.
63. *Luard E.* International Society. Basingstoke and L.: Macmillan, 1990.
64. *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
65. *Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
66. *Luhmann N.* Interpenetration bei Parsons//Ztschr. für Soziologie. 1978. Jg. 8. Hft. 3.
67. *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
68. *Luhmann N.* Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
69. *Luhmann N.* Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

70. *Lyman S.M., Scott M.B.* A Sociology of the Absurd. N.Y.: Appleton-Century-Crofts. 1970.
71. *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979
72. *Maffesoli M.* Les Temps des tribus. Paris: Klincksieck, 1988.
73. *Manicas P.* A History and Philosophy of the Social Sciences. Oxford: Blackwell, 1981. Ch.1.
74. *Moore W. E.* Global Sociology. The World as a Singular System // AJS. 1966. Vol. 71. P. 475-482.
75. *Münch R.* Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration // Ztschr. für Soziologie. 1980. Jg. 8. Hft. 1. S. 18-53.
76. *Parsons T.* Order and Community in the International Social System // *Parsons T.* Politics and Social Structure. N.Y.: The Free Press; L.: Macmillan, 1969. P. 292-310
77. *Parsons T.* The Structure of Social Action. N. Y., L.: McGraw-Hill, 1937
78. *Parsons T.* The Social System. Glencoe: The Free Press, 1951.
79. *Robertson R.* Globalization: Social Theory and Global Culture. L. etc.: SAGE, 1992.
80. *Sayer A.* Method in Social Science. A Realist Approach. L., N.Y.: Routledge. 1992.
81. *Schelsky H.* Zur Entstehungsgeschichte der Bundesdeutschen Soziologie. Ein Brief an Rainer Lepsius // KZfSS. 1980. Jg. 32. Hft. 3.
82. *Simmel G.* Ueber sociale Differenzierung. Gesamtausgabe / Hrsgg. v. O.Rammstedt. Bd. 2 / Hrsgg. v. H.-J.Dahme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
83. *Simmel G.* Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft // *Simmel G.* Soziologie. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 383-455.
84. *Simmel G.* Der Raum und die räudlichen Ordnungen der Gesellschaft // *Simmel G.* Soziologie. Op.cit. S. 687-790.
85. *Social Relations and Spatial Structures* / Ed. by Gregory D. and Urry J. Basingstoke and London: Macmillan, 1985.
86. *Tiryakian E. A.* Sociology's great leap forward: the challenge of internationalisation // *Globalization, Knowledge and Society* / Ed. by M. Albrow & E. King. L. etc.: SAGE, 1990.
87. *Turner S. P., Turner J. H.* The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology. Newbury Park, Cal.: SAGE, 1990.
88. *Urry J.* Consuming Places. L.: Routledge, 1995.
89. *Wagner G.* Die Weltgesellschaft. Zur Kritik und Überwindung einer soziologischen Fiktion. Ms. Bielefeld, 1997.
90. *Wagner G., Zipprian H.* Zur Einführung // *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik* / Hrsgg. v. G. Wagner und H. Zipprian. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
91. *Wagner G.* Die Herausforderung der Vielfalt. Ms. Bielefeld, 1998.
92. *Wallerstein I.* Societal Development, or Development of the World-System? // *International Sociology*. Vol. 1. No 1. P. 3-17.
93. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Aufl. Studienausgabe. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985.
94. *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context* / Ed. by Lehmann H. and Roth G. Cambridge [USA]: Cambridge University Press, 1993.
95. *Werlen B.* Society, Action and Space. An Alternative Human Geography. L., N.Y.: Routledge, 1993.
96. *Werlen B.* Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Bd. 1. Stuttgart: Franz Steiner, 1995.