



ЕЖИ
ЩАЦКИЙ
ИСТОРИЯ
СОЦИОЛО-
ГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

Т О М



• ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ •

Jerzy Szacki

**HISTORIA
MYŚLI
SOCJOLOGICZNEJ**

Ежи Шацкий

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

ТОМ II

Перевод с польского



Новое
Литературное
Обозрение

2018

УДК 316(091)

ББК 60.51

Ш32

Редакторы серии
И. Калинин, Т. Вайзер

Издание осуществлено при поддержке
Польского культурного центра в Москве, www.kulturapolshi.ru
и Программы поддержки переводов ©POLAND



Шацкий, Е.

Ш32 История социологической мысли. Том 2 / Ежи Шацкий; пер. с польского; общая редакция А. Васильева. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 720 с. (Серия «Интеллектуальная история»).

ISBN 978-5-4448-0751-4 (т. 2)

ISBN 978-5-4448-0749-1

Книга выдающегося польского ученого, одного из ведущих представителей Варшавской школы истории идей Ежи Шацкого (1929–2016) представляет собой фундаментальный систематический курс истории социологической мысли от Античности до современности. Книга будет полезна студентам, а также всем интересующимся интеллектуальной историей.

УДК 316(091)

ББК 60.51

Jerzy Szacki

Historia myśli socjologicznej

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2006

Опубликовано по соглашению с Polish Scientific Publishers PWN

© Е. Барзова, А. Васильев, Н. Вертячих, Г. Мурадян, А. Уразбекова,
В. Федорова, О. Чехова, перевод с польского, 2018

© ООО «Новое литературное обозрение», 2018

Содержание

<i>Раздел 14. Исторический материализм</i>	
после Маркса и социология	9
1. Причины взаимной изоляции марксизма и социологии	10
2. Так называемый марксизм II Интернационала	12
3. Позитивный пример марксистской социологии: Кшивицкий	18
4. Революционный марксизм первой четверти XX века	22
5. О так называемом «западном марксизме»	41
6. Социология Мангейма	65
Заключительные замечания	70
<i>Раздел 15. Социальный прагматизм</i>	72
1. Прагматизм и социальная мысль	74
2. Психология Джеймса	77
3. Дьюи как создатель социального прагматизма	81
4. Социальная философия Кули	88
5. Социология Томаса	100
6. Социальная психология Мида	119
7. Общие черты социального прагматизма	133
<i>Раздел 16. Американская эмпирическая социология</i>	139
1. Горизонты эмпирической социологии	139
2. Чикагская школа: исследования города и урбанизма	153
3. Теоретические концепции Парка	162
4. Социальный мир маленького города: Middletown супругов Линд	173
5. Yankee City и функционализм Уорнера	179
6. Социография и развитие социологической мысли	184

<i>Раздел 17. Горизонты социальной антропологии</i>	186
1. Антропология и социология	187
2. Диффузионизм	190
3. Историзм: Боас и его школа	197
4. Функционализм	219
5. Психокультурализм	242
6. Неозволюционизм	257
7. Структурализм	264
Заключительные замечания	274
<i>Раздел 18. Теории цивилизации</i>	276
1. Понятие цивилизации	277
2. Морфология культуры О. Шпенглера	280
3. Альфред Вебер: культура versus цивилизация	290
4. Тойнби: постижение истории цивилизации	295
5. Интегральная социология Сорокина	305
6. История и социальные науки: школа «Анналов»	325
7. Фигуративная социология Элиаса	338
Заключительные замечания	353
<i>Раздел 19. Польская разновидность гуманистической социологии: Знанецкий</i>	356
1. Мир опыта как мир ценностей	359
2. Понятие ограниченной системы (уклада)	364
3. Социологические устремления Знанецкого	367
4. Природные и культурные системы: концепция гуманистического коэффициента	369
5. Социология среди наук о культуре	373
6. Социология как наука о системах ценностей и социальных действиях	376
7. Социология как номотетическая наука	384
8. Источники социологического материала	388
9. Социология и социальная практика	392
Заключительные замечания	395

<i>Раздел 20. Неопозитивизм в социологии</i>	398
1. Социологический неопозитивизм и позитивистская традиция	403
2. «Эмпирическая социология» Нейрата	407
3. Зарождение неопозитивизма в США: Ландберг	415
4. Дальнейшая судьба неопозитивизма в социологии	423
Заключительные замечания	426
<i>Раздел 21. Функционализм и его критики</i>	428
1. Функционализм как особое направление в социологии	429
2. Социологические теории Парсонса	438
3. Спор о функционализме в социологии	454
4. Теория конфликта	460
5. Теория обмена	473
6. Социология повседневной жизни	479
7. Гофман: новая социология?	482
8. Неофункционализм	490
Заключительные замечания	497
<i>Раздел 22. Современная социологическая мысль</i>	499
1. Вокруг дискуссии о кризисе социологии	503
2. Гидденс: agency and structure	531
3. Бурдьё: структуралистский конструктивизм	543
4. Фуко: дискурс и власть	560
5. Социология и постмодернизм	572
6. Хабермас: теория коммуникативного действия	587
7. Луман: теория аутопоэтических систем	606
Заключительные замечания	616
Заключение	620
Библиография	625
Именной указатель	659
Предметный указатель	690

Исторический материализм после Маркса и социология

Исторический материализм (см. раздел 7) родился из рефлексии о той же самой ситуации западноевропейских обществ, которая находилась в центре внимания создателей социологии, но ничем не был им обязан и развивался независимо от них. Эта независимость заходила так далеко, что ни одна из сторон не ощущала даже потребности полемизировать с другой. Марксизм был критикой политической экономии, но не социологии, которую попросту игнорировал. Марксизм и социология изначально двигались по орбитам, которые почти никогда не пересекались. Даже занимая определенную позицию по отношению к социализму или коммунизму, социологи XIX века часто имели в виду иные, чем марксизм, направления социальной мысли. Эти направления интересовали их, впрочем, больше как симптомы социальных болезней и все более влиятельные идеологии, чем как социальные теории, которые могли бы иметь какую-то познавательную ценность.

Только поколение Дюркгейма, Парето, Тённиса, Зиммеля и Макса Вебера открыло Маркса как партнера научной дискуссии, которого социологу не следует игнорировать. Самую большую с этой точки зрения роль сыграли, без сомнения, социологи, о которых шла речь в предыдущем разделе, хотя их отношение к Марксу было критическим. Марксисты, в свою очередь, проявляли довольно незначительный интерес к достижениям социологов. Их не знали как следует ни Маркс, ни Энгельс, ни их наследники, хотя в конце XIX века уже можно найти марксистов, которые (как, например, Людвик Кшивицкий) считали себя работающими в области социологии. Этот раскол между историческим материализмом и социологией заслуживает особого внимания, поскольку облегчает понимание как марксизма, так и социологии.

1. Причины взаимной изоляции марксизма и социологии

На первый взгляд этот раскол кажется трудным для понимания, так как точки соприкосновения исторического материализма и ранней социологии были весьма многочисленны. В обоих случаях речь шла о попытке научного объяснения одного и того же общества, а также преодоления того же самого волюнтаризма в размышлениях о социальных явлениях. Как исторический материализм, так и социология должны были также стать инструментами социальной реконструкции большого масштаба и оставались в оппозиции к официальной науке, создавая своего рода научную контркультуру, лишенную в течение долгих лет доступа в университеты и на страницы уважаемых журналов. Следует также добавить, что и у исторического материализма, и у социологии были некоторые общие родоначальники (прежде всего Сен-Симон).

Все эти сходства не составляли, однако, и не могли составлять достаточной основы для сближения по нескольким причинам.

Во-первых, современная Марксу социология была определена «буржуазной» в том смысле, что ее представители были едины в своих высказываниях в поддержку лишь реформы критикуемой ими капиталистической системы, революционного свержения которой добивались Маркс и его сторонники. Во-вторых, социология шла по пути формирования независимой «позитивной» и при этом, несмотря на изначальную широту своего предмета, максимально специализированной науки, в то время как Маркс и марксисты стремились к полной перестройке социального знания вместе с его философскими основами, будучи сторонниками интегральной науки об обществе иного диапазона и характера, чем дисциплина, задуманная Контом. В-третьих, марксизм был доктриной активности и участия, доктриной программно «партийной», в то время как социология, особенно в своей позитивистской части, была сориентирована на внешнее и объективное наблюдение социальных процессов, которое, правда, может и должно приводить к практическим выводам, но само не должно быть частью социальной *praxis*¹. В-четвертых, марксизм был в своей

1. Практика (*зреч.*). Здесь — единство мысли и действия. — *Примеч. пер.*

начальной форме прямым продолжением немецкой социальной философии, особенно гегельянства, социология же имела позитивистские корни и отсылала скорее к естествознанию, чем к философии. Различий было, конечно, еще больше, а среди них и то, что марксисты и социологи обращались обычно к совершенно разным аудиториям, что уменьшало возможность и потребность не только соглашения между ними, но и конфронтации.

Конфронтация была, однако, неизбежна по мере того, как марксизм превращался благодаря II Интернационалу (1889–1914) в доктрину мощного массового движения, постепенно приспособляющегося действовать в рамках определенных социально-политических структур и стремящегося обеспечить себе гегемонию, социология же меняла свой характер в результате критики позитивизма и расширения сферы своего влияния на Германию. До конфронтации дело дошло впервые в последнюю четверть века перед Первой мировой войной. С тех пор тема «социология и марксизм» не сходила с повестки дня¹. Ранее мы вели здесь речь о реакциях на марксизм со стороны некоторых выдающихся социологов; сейчас время заняться гораздо более многочисленными реакциями марксистов на социологию. Они были очень разными: с одной стороны, появились авторы, склонные утверждать, что исторический материализм — это не что иное, как *марксистская социология*, с другой стороны, достаточно было и таких, по мнению которых оппозиция марксизма и социологии непреодолима и таковой останется.

Перевес был, как представляется, на стороне вторых. Более того, признание исторического материализма социологией было нередко чисто вербальной операцией, которая не означала реального сближения. Серьезных попыток подытожить с марксистской позиции достижения социологии и тем более использовать их для собственных теоретических целей не предпринималось. То, что в Польше пытались сделать Кшивицкий или Келлес-Крауз, имело немного прецедентов и аналогов. Преобладала установка на отражение атак, защиту

1. См.: *Hughes H. S. Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930.* New York, 1961. Part 3; *Bottomore T. B. Introduction // Marx K. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy / Ed. by T. B. Bottomore, M. Rubel.* London, 1961; *Idem. Marxist Sociology.* London, 1975.

целостности собственной позиции, а также утверждение, что она безоговорочно верна¹. Тем не менее проблема возможности существования марксистской социологии была наконец четко поставлена. Ее представление требует, однако, учета более широкого контекста изменений, которым подвергался марксизм после смерти своих создателей.

2. Так называемый марксизм II Интернационала

Фактом, который следует иметь в виду, является формирование так называемого «марксизма II Интернационала», который вплоть до времени появления ленинизма задавал тон всей марксистской мысли. Этот марксизм часто называют «позитивистским», а Валицкий (Walicki) использовал недавно прилагательное «несессеристский», удачно подчеркивающее значительную роль, которую играло в нем понятие «необходимости»².

К этому направлению причисляют прежде всего таких авторов, как Эдуард Бернштейн (*Eduard Bernstein*) (1850–1932) — автор, среди прочего, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. Gesammelte Abhandlungen*³ (1901); Карл Каутский (*Karl Kautsky*) (1854–1938) — автор *Die materialistische Geschichtsauffassung*⁴ (1927, в 2 т.), а также множества других политических, исторических и экономических сочинений, на которых выросло целое поколение марксистов; «отец русского марксизма» Георгий Плеханов (1856–1918) — автор, среди прочего, работы «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895); Генрих Куннов (*Heinrich Cunow*) (1862–1936) — автор *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie*⁵ (1920–1921, в 2 т.).

1. Это касается даже такого «открытого», впрочем, теоретика, как Карл Каутский, что видно на примере его отношения к Макс Веберу. См.: *Salvadori M. L. Kautsky and Weber. Common Problems and Different Approaches* // *Karl Kautsky and the Social Science of Classical Marxism* / Ed. by J. H. Kautsky. Leiden; New York, 1989. P. 91–108.
2. См.: *Walicki A. Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii* / Tłum. A. Walicki. Warszawa, 1996. Cz. 3.
3. «Очерки по истории и теории социализма. Сборник статей» (нем.). — Примеч. пер.
4. «Материалистическое понимание истории» (нем.). — Примеч. пер.
5. «Марксова теория исторического процесса, общества и государства» (нем.). — Примеч. пер.

С большими оговорками к этой формации можно отнести также так называемых австромарксистов, среди которых оказались в том числе такие мыслители и политики, как *Макс Адлер* (*Max Adler*) (1873–1937) — автор *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*¹ (1904), *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*² (1913) и *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung (Soziologie des Marxismus)*³ (1930–1932, 2 т.); *Рудольф Гильфердинг* (*Rudolf Hilferding*) (1877–1941) — автор *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*⁴, (1910); *Отто Байэр* (*Otto Bauer*) (1881–1938), известный как интереснейший среди марксистских теоретиков национального вопроса, автор *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*⁵ (1907).

Мы намеренно объединили в этом — далеко, впрочем, не полном — списке таких разных и даже спорящих друг с другом мыслителей, как «ортодокс» Каутский и «ревизионист» Бернштейн, «материалист» Плеханов и «неокантианец» Адлер, поскольку представляется, что, несмотря на все различия, мы в их случае имеем дело с общим теоретическим кругозором, обозначенным стремлением придать историческому материализму статус науки в позитивистском смысле этого слова и тем самым разорвать его изначальную связь с философией. Иную тенденцию представлял, например, выдающийся итальянский марксист *Антонио Лабриола* (*Antonio Labriola*) (1843–1904), влияние которого за пределами Италии, однако, было небольшим. В общем и целом, марксизм отдалялся от гегелевских истоков, приближаясь к образу мышления позитивистской социологии. Хотя не все его сторонники пошли в этом направлении так далеко, как итальянский теоретик Энрико Ферри (*Enrico Ferri*), который в книге *Socialismo e scienza positive (Darwin, Spencer, Marx)*⁶ (1894) рассматривал марксов социализм просто как применение принципов позитивной науки к социальным

1. «Казуальность и телеология в спорах о науке» (нем.). — Примеч. пер.
2. «Проблемы марксизма: к вопросу о теории материалистического понимания истории и диалектики» (нем.). — Примеч. пер.
3. «Учебник материалистического понимания истории. Социология марксизма» (нем.). — Примеч. пер.
4. «Финансовый капитал. Исследование новейшей фазы в развитии капитализма» (нем.). — Примеч. пер.
5. «Национальный вопрос и социал-демократия» (нем.). — Примеч. пер.
6. «Социализм и позитивная наука: Дарвин, Спенсер, Маркс» (ит.). — Примеч. пер.

вопросам, сама постановка проблемы перестала быть чем-то необычным.

Марксизм как «разновидность позитивизма»

Популярные толкования марксизма, число которых на стыке веков росло, не только использовали во все большей степени материалы, собранные эволюционистской социологией и социальной антропологией, но и давали ответы прежде всего на поставленные этими дисциплинами вопросы о законах социального развития. Гегелевская диалектика все чаще рассматривалась как второстепенный «пережиток» в границах марксовой теории, которая оказывалась все ближе скорее к дарвинизму, чем к гегельянству. Связь с дарвинизмом больше всего подчеркивал Каутский, который как теоретик материалистического понимания истории предпринял осознанное усилие по «строительству моста между биологией и социологией, который Маркс и Энгельс построить не могли»¹. С этой точки зрения «история человечества представляется лишь частным случаем в истории органической жизни, со специфическими законами, которые, однако, находятся в связи с общими законами живой природы»². Правда, этот взгляд не входил в противоречие с духом некоторых сочинений Маркса, а особенно Энгельса, но он означал принятие одной из возможных интерпретаций их теории, которая вовсе не обязательно казалась очевидной, сводя диалектику исторического процесса к взаимодействию организма и среды.

Проблема, впрочем, заключалась не столько в приближении теории общества к биологии, сколько в появлении тенденции к отождествлению марксизма с тем взглядом, что общество так же, как и природа, подчиняется в своем развитии непреложным законам. Как пишет Герберт Маркузе, марксисты II Интернационала «критическую теорию Маркса проверяли нормами позитивистской социологии и превращали эту теорию в естественную науку... господствующие условия

1. *Kautsky K. Nature and Society // Karl Kautsky and the Social Science. P. 75.*

2. *Каутский К. Материалистическое понимание истории. Т. 2: Государство и развитие человечества / Пер. с нем. Е.А. Преображенского. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1931. С. 630.*

общества гипостазировались и человеческая практика подчинялась их власти»¹. Конечно, речь шла прежде всего о господствующих экономических условиях, которые должны были привести к неизбежному краху капитализма. Антонио Грамши (Antonio Gramsci), который выступит, как мы увидим, с радикальной критикой такого образа мыслей, будет настаивать на том, что он являлся следствием массового распространения марксизма, требующего его адаптации к народной ментальности, проникнутой религиозным фатализмом².

Сфера фактов и сфера ценностей

Одним из результатов этой «сциентизации» марксизма было возведение неизвестного Марксу барьера между наукой и идеалом, чистым познанием и любыми групповыми интересами. Наука одна для всех, поскольку, как писал Эдуард Бернштейн, «ни один „изм“ не является наукой»³. Похожим образом размышлял и главный критик «ревизионизма» Бернштейна Карл Каутский, по мнению которого социал-демократия хотя и не может обойтись в классовой борьбе без нравственного идеала, но «этому идеалу совсем нечего делать в научном социализме, научном исследовании законов развития и движения общественного организма... идеал становится в науке источником ошибок, если берется указывать ей цели»⁴. Так же однозначно высказался на эту тему Рудольф Гильфердинг, утверждая, что «марксизм представляет собой просто теорию законов движения общества»⁵. Такого рода взгляды имел, видимо, в виду Карл Корш, обвиняя в 1921 году мыслителей II Интернационала в том, что в их понимании марксизм «превращается в нечто такое, что правильнее всего следовало бы назвать

1. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Пер. с англ. А.П. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 502.
2. Грамши А. Искусство и политика. Т. 1. М.: «Искусство», 1991. С. 86–87.
3. Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? // Свободная мысль. 1992. № 16. С. 105.
4. Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. Опыт исследования / Пер. с нем. К. Когана и Б. Яковенко. 2-е изд., стер. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 130–131.
5. Гильфердинг Р. Финансовый капитал. Исследование новейшей фазы в развитии капитализма / Пер. с нем. И.И. Степанова-Скворцова. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. 44.

общей систематической социологией»¹. Статус исторического материализма здесь действительно претерпел поразительные изменения.

Представляется, что этот способ интерпретации марксизма открыл путь к рецепции неокантианства некоторыми его сторонниками, так как это был в тот момент наиболее перспективный путь к упрочению нравственного идеала, который не имел, как мы видим, опоры в позитивистской трактовке марксизма как «социологии». По сути, этот поворот в сторону неокантианства, который безуспешно пытались предотвратить «ортодоксы», был не чем иным, как следствием превращения ими исторического материализма в «позитивную» науку. Раз было признано, что нравственный идеал социализма невозможно вывести из утверждений о фактах, естественными представлялись поиски другого пути его легитимации, а такой путь предлагало неокантианство в популяризированной Карлом Форлендером (*Karl Vorländer*) (1860–1928) среди социал-демократов версии.

Принимая разграничение сферы фактов и сферы ценностей, неокантианцы в марксистском лагере подчеркивали важность последней, протестуя против заключения человека в замкнутый круг естественно-научной необходимости. Социализм возможно обосновать потому, что человек является не только частью природы; он свободное существо, которое осознанно выбирает цели своего действия, руководствуясь при этом собственной совестью, а не внешней по отношению к себе материальной необходимостью. С этой точки зрения важной проблемой была проблема отношений между причинностью и целесообразностью в социальной жизни — проблема, рассмотрение которой могло, вероятно, привести к перестройке всей марксистской теории общества и истории. Этого, однако, не случилось. Марксистская мысль подверглась скорее расщеплению на природный детерминизм, ликвидирующий, по сути, «активную сторону» философии Маркса, и волюнтаризм разного типа, склонный умалывать значение объективных факторов.

Дилемма, которая проявилась таким образом, будет иметь, как мы увидим, как практическое, так и теоретическое значение. Любопытно, однако, что ее появление в марксистской мысли

1. *Korsch K. Marxism and Philosophy*. London, 1970. P. 62.

не было сопряжено поначалу почти ни с какими проявлениями серьезного интереса к дискуссии о характере социальных наук, которая разгорелась в конце XIX века в Германии, хотя ее содержание не было марксистам абсолютно неизвестно. Ни один из них, за исключением Макса Адлера¹, не затрагивал, по сути, центральных проблем этой дискуссии. Это сделают лишь мыслители, взбунтовавшиеся против марксизма II Интернационала, и в первую очередь Дьёрдь Лукач. Правда, сначала он был участником этой дискуссии, а марксистом стал позже.

* * *

Период, о котором идет речь, был периодом развития марксизма вширь, а не вглубь. Несравнимо больше усилий было вложено в его популяризацию, чем в проработку тех его фрагментов, которые в этом нуждались. Марксизм, однако, подвергся в этот период существенным изменениям, которым, впрочем, способствовали как «ортодоксы», так и «ревизионисты». С точки зрения историка социологии, одно из важнейших изменений заключалось в превращении его в одну из тогдашних «социологических школ», которая во многих отношениях, правда, отличалась от остальных, но в основе своей имела такую же концепцию научности.

Без сомнения, это повлияло на дальнейшую историю взаимоотношений марксизма и социологии. С одной стороны, он стал более или менее признанной социологической теорией, вызывающей по тем или иным причинам все более живой интерес среди социологов других направлений. С другой же стороны, марксизм как одну из множества теорий социального развития, которые как раз вступали в фазу заката, могла ожидать такая же судьба или же существование в качестве символа веры одной партии, с постепенной потерей статуса научной теории. Иначе говоря, идя навстречу социологии, марксизм одновременно с ней разминулся, поскольку не отвечал на новые вызовы, которые в ней появлялись, так как был занят уже в основном или политикой, или внутренними вопросами собственной теории. В результате очень немногим марксистам удалось оставить в социологии заметный

1. См., например: *Rudziński R. Ideał moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokatyzmie*. Warszawa, 1975. Rozdz. 5.

след. Не оставил его и марксизм как «социологическая школа», хотя важную роль, без сомнения, в социологии сыграли Маркс и некоторые другие марксисты, идеи которых являлись источником вдохновения в тех или иных отдельных вопросах. Однако мы не можем этого сказать о большинстве авторов из круга II Интернационала.

Это не означает, что их наследием можно полностью пренебречь. Если опустить упомянутые популяризаторские достижения, то внимания заслуживают по крайней мере три вещи. Во-первых, именно марксизм II Интернационала создал эту школьную версию исторического материализма, которую потом бесконечно повторяли в рамках марксизма-ленинизма, хотя ее создатели давно были признаны «рenegатами» и лишены места в коммунистическом Пантеоне. «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии» (1921), написанная большевиком Николаем Бухариным (1888–1938) и являвшаяся предметом критики Лукача, Корша и Грамши, так же как и многочисленные высказывания Ленина, имели своим источником этот марксизм. Во-вторых, это прежде всего марксизм II Интернационала стал системой соотнесения для чуть ли не всех социологов, которые, как Макс Вебер, занимались «позитивной критикой исторического материализма». В-третьих, в кругу этого марксизма можно выделить некоторое число авторов, которых как ученых ни в коем случае нельзя игнорировать. Одному из них мы посвящаем ниже отдельный параграф.

3. Позитивный пример марксистской социологии: Кшивицкий

Людвик Кшивицкий (Ludwik Krzywicki) (1859–1941), который сыграл чрезвычайно большую роль в истории польской социологии, был не только популяризатором и систематизатором исторического материализма, но и, даже в первую очередь, ученым, пытающимся использовать его в социологических, экономических, демографических, антропологических, исторических и т.п. исследованиях. Можно сказать, что его интересовал не столько марксизм как таковой, сколько возможность его применения в социальных науках. Кшивицкий был скорее

исследователем, чем идеологом, что, впрочем, стало в период сталинизма поводом сомневаться в его приверженности марксизму. Как справедливо заметил Тадеуш Ковалик, «Кшивицкий формулировал принципы исторического материализма так, чтобы их было возможно верифицировать»¹. Огромные и всесторонние знания позволили ему избежать ловушек дилетантизма, в которые не раз попадали Каутский или Плеханов, действительно постоянно обращавшиеся к науке, но сами ею профессионально не занимавшиеся. Прекрасное знание тогдашнего состояния социальных наук давало ему возможность их «позитивной критики» с марксистской позиции. Это были, конечно, прежде всего позитивистские социальные науки, поэтому теоретический кругозор Кшивицкого не отличался принципиально от кругозора вышеупомянутых мыслителей II Интернационала.

В своих многочисленных работах, из которых следует назвать в первую очередь *Ludy. Żarys antropologii etnicznej*² (1893), *Rasy fizyczne*³ (1897), *Rasy psychiczne*⁴ (1902), *Rozwój społeczny wśród zwierząt i u rodzaju ludzkiego*⁵ (1913), *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*⁶ (1914), *Studia socjologiczne*⁷ (1923), а также *Primitive Society and Its Vital Statistics*⁸ (1934), он занимался прежде всего вопросами общественного развития. Он вырос на эволюционизме (так же как и другие марксисты, он особенно высоко ценил работы Моргана) и до конца жизни оставался верен типичной для этого направления проблематике и характерным для него методам, хотя мог занять критическую позицию по отношению к тем классическим решениям, которые считал противоречащими результатам новейших исследований. Так, например, рассматривая дикость и варварство, он утверждал, что «здесь действует не единая схема, а многообразие форм

1. Kowalik T. Filozofia społeczna Ludwika Krzywickiego // Polska myśl filozoficzna i społeczna / red. B. Skarga. Warszawa, 1975. Т. 1. S. 427.
2. «Народы: обзор этнической антропологии» (польск.). — Примеч. пер.
3. «Физические расы» (польск.). — Примеч. пер.
4. «Психические расы» (польск.). — Примеч. пер.
5. «Социальное развитие среди животных и у человеческого рода» (польск.). — Примеч. пер.
6. «Социально-экономический строй в период дикости и варварства» (польск.). — Примеч. пер.
7. «Социологические исследования» (польск.). — Примеч. пер.
8. «Первобытное общество и его демографическая статистика» (англ.). — Примеч. пер.

и путей развития»¹. Он также активно выступал против органицизма и биологизма, усматривая в них инструменты социальной апологетики.

Отмечая сходство между животными и человеческими обществами, Кшивицкий вместе с тем подчеркивал особенности последних, находя при этом опору в концепциях Маркса, решительным, но оригинальным выразителем которых он был. Принимая марксову концепцию общества и социального развития, он старался, как и в случае своего отношения к эволюционизму, избегать оперирования единой схемой, а также четко определять пространственно-временные ограничения высказываемых утверждений².

Об оригинальности использования Кшивицким принципов исторического материализма свидетельствует прежде всего его концепция территориальных обществ, которые в процессе исторического развития приходят на смену родовым обществам. Эта концепция, хотя и не противоречила текстам Маркса и даже была ими инспирирована, касалась, однако, в основном изменений социальной связи и напоминала во многих отношениях появившуюся примерно в то же время концепцию Тённиса. Родовые общества, по Кшивицкому, основаны на прямых отношениях человека с человеком, в то время как территориальные общества — это «система предметных сцеплений», «организация людей посредством вещей».

Территориальное общество — это понятие, охватывающее все классовые общества, то есть такие, в которых существует частная собственность. Марксова концепция овеществления отношений между людьми была здесь, таким образом, значительно расширена. Развитие территориальных обществ — процесс стихийный и неконтролируемый. Кшивицкий полагал, что исторический материализм является теорией как раз таких обществ, но неприменим к обществам другого типа, то есть первобытным родовым и будущим социалистическим обществам³.

Оригинальным на фоне тогдашней марксистской мысли представляется также проведенный Кшивицким анализ

1. *Krzywicki L. Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa. Warszawa, 1914. S. 328.*
2. *Kowalik T. Filozofia. S. 427.*
3. *Krzywicki L. Rozwój społeczny wśród zwierząt i u rodzaju ludzkiego // Krzywicki L. Wybór pism / Wyboru dokonała i wstępem opatrzyła H. Hołda-Róziewicz. Warszawa, 1978. S. 340–341.*

процессов социальных изменений. Он включал в себя прежде всего вопросы роли социальных идей, традиции и психологических факторов. Кшивицкий не подвергал сомнению марксистские формулы, касающиеся базиса и надстройки (хотя и не пользовался этой терминологией), но занялся он не столько поиском их подтверждения, сколько исследованием многообразия факторов, осложняющих зависимость надстройки от базиса. Мыслитель называл производство «вечным революционером», но был очень далек от того, чтобы объяснять любые социальные изменения экономическими изменениями. Так, по его мнению, в результате «путешествия идеи» (например, римского права) могло произойти ускорение социального развития, непропорциональное изменениям «материальной» базы.

Наибольшую известность, однако, получила развитая Кшивицким концепция «исторического субстрата» (*podłoże historyczne*), в соответствии с которой «каждая фаза социального развития оставляет после себя наследие, которое переплетается и сливается с наследием более ранних периодов. Из соединения этих элементов, одни из которых взяли начало в более, а другие в менее отдаленном прошлом, и исторических пережитков с не соответствующими уже вообще потребностям рассматриваемой исторической эпохи, но еще существующими во всей полноте институтами образуется влиятельная категория факторов исторического развития...»¹. В результате «существующий порядок вещей только в некоторой степени соответствует господствующим производительным силам»².

Творчество Кшивицкого было одной из первых удачных попыток использования марксизма для решения проблем, которыми жила тогдашняя социология, и вместе с тем использования данных, собранных за пределами марксизма для его обогащения и модернизации. Коротко говоря, Кшивицкий доказал на практике возможность существования марксистской социологии. К сожалению, большинство марксистов удовлетворялось повторением и комментированием общих утверждений Маркса.

Другой польский марксист, заслуживающий в этом контексте по крайней мере упоминания, — это *Казимеж Келлес-Крауз* (*Kazimierz Kelles-Krauz*) (1872–1905), который создал любопытную

1. *Krzywicki L. Idea a życie // Krzywicki L. Wybór pism. S. 340–341.*

2. *Krzywicki L. Rozwój społeczny. S. 352.*

теорию «перевернутой ретроспекции» (*retrospekcji przewrotowej*)¹ и, что еще важнее, затронул отодвинутую на дальний план и в историческом материализме, и социологии теоретическую проблематику нации.

4. Революционный марксизм первой четверти XX века

Против позитивистской интерпретации исторического материализма, типичной для марксизма II Интернационала, выступил так называемый революционный марксизм. Его появление было тесно связано с политической деятельностью Ленина, и в сфере политической практики он был, по сути, тождественен ленинизму. Поскольку мы здесь все же занимаемся теорией, а не практикой, мы не можем назвать его просто ленинизмом, так как, во-первых, Ленин-теоретик был значительно менее революционно настроен, чем Ленин-практик, во-вторых же, хотя самые выдающиеся теоретики революционного марксизма и встали на сторону Ленина, их взгляды явно не укладывались в рамки марксистско-ленинской ортодоксии. Речь идет о таких авторах, как *Дьёрдь Лукач* (1885–1971), *Карл Корш* (1886–1961) и *Антонио Грамши* (1891–1937). Впрочем, первый под влиянием партийного осуждения быстро отказался от тех своих взглядов, которые нас здесь интересуют, второй вообще позже отошел от марксизма, а третий излагал свои мысли в основном на страницах тюремных тетрадей, опубликованных спустя много лет. Тем не менее речь все же идет о важном эпизоде истории социальной мысли, который, как мы увидим, будет иметь весьма серьезные последствия в виде возникновения так называемого «западного марксизма».

Связывая происхождение революционного марксизма с личностью Ленина, мы имеем в виду, во-первых, его борьбу с «оппортунизмом» II Интернационала, а также создание им современного коммунистического движения, которое, продолжая марксистскую традицию, представляло, однако, принципиально иную концепцию борьбы за власть и строительства нового

1. Во фр. текстах автора — «la loi de la rétrospection révolutionnaire». Иногда переводится на рус. яз. как «закон ретроспекции в революции» или «закон ретроспективности». — *Примеч. ред.*

социального порядка; во-вторых, изменение им иерархии значимых для марксизма вопросов. Коротко говоря, это изменение заключалось в том, что политика заняла место «социологии»: центральным для марксизма вопросом перестало быть действие законов социального развития, им стала революция, успех которой в меньшей степени зависит от «зрелости» общества, а в большей — от решительности и подготовки ее организаторов. Наиболее отчетливо этот вопрос поставил Лукач, противопоставляя «социологии» философию истории, а фактам и предполагаемым объективным закономерностям — «волю», которую назвал «по крайней мере такой же органической частью „зрелости“ ситуации, как и объективные условия»¹. Само собой разумеется, что ключевое значение при этом приобретали вопросы социального *сознания* и организации.

Конечно, мы здесь ни в коем случае не наблюдаем полного разрыва преемственности в развитии марксизма, потому как речь шла в итоге о новой интерпретации той же самой доктрины, на которую ссылались критикуемые Лениным вожди II Интернационала, к тому же он сам вырос на их сочинениях и не сразу был готов к решительному разрыву, который все же произошел, но произошел вовсе не по причине иного толкования исторического материализма. Камнем преткновения стала демократия, а не социология.

Во многом верным представляется утверждение Алена Безансона, что «ленинизм — не что иное, как абсолютное доверие марксистскому анализу в том виде, в котором он был более или менее кодифицирован Энгельсом, Каутским, Мерингом, Плехановым и мыслителями европейской социал-демократии»². Что еще важнее, политический разрыв с людьми II Интернационала вовсе не означал такого же глубокого раскола в теоретических вопросах, тем более что занятия теорией отходили в случае Ленина на второй план и приходились в основном на периоды политического застоя. Впрочем, неизвестно, признавал ли Ленин, как много марксистских аксиом ставил под вопрос выбор его политической стратегии. Грамши очень верно назвал большевистскую революцию «революцией против

1. Лукач Д. Большевизм как моральная проблема // Лукач Д. Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006. С. 5–6.

2. Безансон А. Интеллектуальные истоки ленинизма. М.: Издательство «МИК», 1998. С. 207.

«Капитала»¹, имея в виду отсутствие в России почти всего того, что Маркс считал материальными предпосылками свержения капитализма.

Так или иначе, принципиальный теоретический спор с марксизмом II Интернационала был начат не столько самим Лениным, сколько авторами, которые вышли, так сказать, из совершенно другой школы. Лукач, Корш и Грамши пришли к марксизму через антипозитивистскую философию стыка веков, вследствие чего иначе, чем он, воспринимали Маркса: он был им близок, поскольку был близок Гегелю, а не позитивизму.

Для Ленина важнее всего был марксов материализм, хотя он пытался изучать Гегеля, результатом чего стали «Философские тетради» 1914–1916 гг. (9 тетр., изд. 1929–1930). По его мнению, однако, то, что Маркс и Энгельс «в своих сочинениях больше подчеркивали *диалектический* материализм, чем *диалектический материализм*, больше настаивали на *историческом* материализме, чем на историческом *материализме*»², было результатом стечения обстоятельств, а не наделения вопроса диалектичности и историчности безоговорочным первостепенным значением. В умалении материалистических элементов марксизма Ленин видел одну из характерных черт ревизионизма и его «социологии»³; по этой причине он резко критиковал концепции, утверждающие тождественность общественного бытия и общественного сознания. Как известно, его продолжатели — Бухарин и Сталин — пошли еще дальше в том же направлении. Продолжатели же марксизма Лукача, Корша и Грамши пошли в противоположном направлении.

Ленин и социология

В области практической политики Ленин (1870–1924) был несомненным новатором, в области же теории общества он был им в крайне незначительной степени. В своих работах по этому вопросу он выступал прежде всего как экзегет текстов Маркса

1. См.: *Therborn G. Critical Theory and the Legacy of Twentieth-Century Marxism // The Blackwell Companion to Social Theory / Ed. by B.S. Turner. Oxford; Cambridge, 1996. P. 62.*
2. *Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1968. Т. 18. С. 350.*
3. Там же. С. 350–351.

и Энгельса, а также противник любого ревизионизма, нарушающего норму верности духу и букве сочинений учителей. Характерные примеры — это, с одной стороны, «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» (1909), с другой — «Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции» (1918). Их отличительной чертой также является нагромождение призванных скопрометировать противников инсинуаций и эпитетов, которое очень затрудняет их чтение как не только политических текстов.

Тем не менее теоретические взгляды Ленина нельзя игнорировать, поскольку, во-первых, в них иногда встречается что-то любопытное, а во-вторых, они оказали такое огромное влияние на марксистскую мысль XX века, что без их знания о ней сложно что-либо сказать. Искать в них какую-то особую глубину или, например, инспирацию для какой-то «другой социологии»¹ — предприятие экстравагантное, но их стоит знать хотя бы в общих чертах. Мы здесь займемся, естественно, не всей совокупностью взглядов Ленина, а только его «социологией», и лишь в той степени, в какой она была эксплицитно изложена. Это последняя оговорка необходима, так как некоторые социологические взгляды возможно вычитать и из высказываний Ленина на политические и экономические темы.

Ленин не писал об историческом материализме вообще, он интересовался в основном его применением как инструмента объяснения явлений истории России. Такой характер имела его первая серьезная работа, а именно «Развитие капитализма в России. Процесс образования внутреннего рынка для крупной промышленности» (1899). Пери Андерсон справедливо заметил об этой книге (похоже, лучшей из всего написанного Лениным), что в ней «впервые серьезно применялась изложенная в „Капитале“ общая теория капиталистического способа производства к анализу конкретной общественной формации, в которой сочетались несколько способов производства, соединяясь в историческую целостность»². Эта ориентация на историю конкретной страны, очевидно, способствовала

1. См.: *Kozakiewicz H.* Inna socjologia. Studium zapoznanej metody. Przyczynek do sporu o wyjaśnienie zjawisk społecznych. Warszawa, 1983.

2. *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. М.: Интер-Версо, 1991. С. 20.

подчеркиванию, что «огромный шаг вперед» Маркса заключался в отказе от рассуждений об обществе и прогрессе вообще и концентрации на «*научном анализе одного общества и одного прогресса — капиталистического*»¹. И в другом месте: «Прежние экономисты не понимали природы экономических законов, когда сравнивали их с законами физики и химии»², упуская из виду их конкретно-исторический характер.

Ленин сделал акцент на том, чтобы «смотреть на общество, как на живой организм в его функционировании и развитии»³, исследовать социальные факты в их взаимосвязи. Он считал заслугой марксистов, что они выдвинули «вопрос о необходимости анализа не одной экономической, а всех сторон общественной жизни»⁴. Очевидно, именно это Ленин имел в виду, защищая в цитируемой работе диалектику и противопоставляя ее метафизике⁵. По этой же причине он подчеркивал, что в социальных науках «нет приема более распространенного и более несостоятельного, как выхватывание отдельных фактиков, игра в примеры. Подобрать примеры вообще — не стоит никакого труда, но и значения это не имеет никакого, или чисто отрицательное, ибо все дело в исторической конкретной обстановке отдельных случаев»⁶.

Этот интерес к историческому контексту никак, однако, не входил в конфликт с убеждением, что марксистская социология, как и любая другая наука, открывает законы. Важно было лишь на основе знания общих исторических законов не делать никаких заключений о конкретном обществе в конкретный момент его развития. Принятие такой позиции было вполне естественным в ситуации, в которой революция в России была невообразима в свете общих законов исторического развития, о которых марксисты до сих пор рассуждали.

1. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (ответ на статьи «Русского богатства» против марксистов) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1893–1894. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1967. С. 143.
2. Там же. С. 167, см.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 363.
3. Ленин В.И. Что такое «друзья народа». С. 192.
4. Там же. С. 161.
5. Там же. С. 165 и далее.
6. Ленин В.И. Статистика и социология // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 30: Июль 1916 — февраль 1917. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1973. С. 350.

А именно революция была, как мы уже сказали, главной темой социологической рефлексии Ленина. Если он что-то и менял в распространенном на стыке веков толковании марксизма, то это происходило в результате поисков легитимации и программы для революции. В этом смысле Ленин был, безусловно, инициатором того, что получило название *революционного* марксизма. В его случае революционизм проявлялся прежде всего в навязчивой демонстрации разделения общества на классы и непрерывной борьбы между ними, которая идет во всех сферах общественной жизни. Поляризация общества, которую предсказывал Маркс (впрочем, он оказался не прав) как результат дальнейшего развития капитализма, для Ленина была очевидна на день сегодняшний.

Понятие класса Ленин эксплицитно противопоставлял понятию группы, которым любили пользоваться социологи, считая его слишком «неопределенным и произвольным», поскольку «нет твердого признака, по которому бы... можно было различать те или иные „группы“. Теория же классовой борьбы потому именно и составляет громадное приобретение общественной науки, что устанавливает приемы этого сведения индивидуального к социальному с полнейшей точностью и определенностью»¹.

Помещение классов и классовой борьбы в центр концепции общества позволило Ленину справиться определенным образом с дилеммой бытия и долженствования, которая мучила марксистов II Интернационала: он счел возможным объединить научное описание социальных процессов с формулированием «лозунга борьбы» — идеал был им сформулирован как «требование такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию)»². По Ленину, «объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения. <...> Он не ограничивается указанием на необходимость

1. Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1893–1894. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1967. С. 428–429.
2. Там же. С. 436.

процесса, а выясняет, какая именно общественно-экономическая формация дает содержание этому процессу, какой именно класс определяет эту необходимость. <...> Материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»¹.

Принцип такой теоретической партийности Ленин объединил с требованием партийности в обычном смысле слова, выступая за то, чтобы рассматривать марксизм как «оружие» конкретной политической партии, являющейся олицетворением рабочего класса. Стоит отметить, что «оружием» должно было быть не только марксистское политическое или общественное знание, но и, например, философия, которую автор «Материализма и эмпириокритицизма» считал политической *par excellence* дисциплиной. Для Ленина, впрочем, не было дисциплин политически нейтральных: в каждой должно было сделать выбор между социалистической и буржуазной идеологией, между которыми нет места ничему другому.

Проблема партийности вообще кажется корнем социальной мысли Ленина, который, по сути, не мог себе представить области, в которой эта категория не находила бы прямого применения. Поэтому важнейшей, возможно, его работой была брошюра «Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения» (1902), содержащая концепцию партии. Косвенно это была также, несомненно, демонстрация взгляда на роль субъективного фактора в истории — взгляда, который перечеркивал принятые марксистами II Интернационала мнения на эту тему. Мы, однако, напомним, что, подчеркивая политическое новаторство Ленина, следует избегать преувеличения его теоретического новаторства и в области марксистской «социологии», и в любой другой социальной науке, чем десятилетиями занимались представители марксизма-ленинизма. Его обращения к теории были продиктованы скорее стремлением обосновать политику и предотвратить расхождение во мнениях у членов партии, чем желанием решить ту или иную теоретическую проблему. Как написал Безансон, «все в ленинизме и все в личности Ленина сводится к политике»². С этой точки зрения Ленин отличался от Маркса, верным учеником

1. Ленин В.И. Экономическое содержание народничества. С. 418–419.

2. Безансон А. Интеллектуальные истоки ленинизма. С. 219.

которого он хотел считаться, поскольку Маркс был интеллектуалом, мечтающим о том, чтобы изменить мир, а Ленин был просто «профессиональным революционером».

Лукач: критика социологии

Самой радикальной, но при этом и самой теоретически интересной манифестацией так называемого революционного марксизма был сборник исследований, изданный в 1923 году венгерским философом Дьёрдем Лукачем под названием «Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über die marxistische Dialektik»¹. Эта книга, являющаяся, безусловно, высшим достижением марксистской мысли в XX в., до сегодняшнего дня пользуется значительной популярностью, выходящей далеко за пределы марксизма. В границах последнего, впрочем, она долго оставалась «проклятой книгой», а сам автор, которому было чрезвычайно важно не оказаться за пределами коммунистического движения, быстро от нее отсекся. Тем не менее, именно эта книга более всего способствовала сохранению марксизмом некоторой интеллектуальной привлекательности, несмотря на интеллектуальный упадок представителей этого главного течения. Это, несомненно, самое серьезное достижение самого Лукача, хотя он был автором необыкновенно плодовитым и написал до и после этого много действительно стоящих произведений.

Этими другими произведениями мы здесь заниматься, однако, не будем, поскольку в большинстве своем они имеют не много общего с социологией, написанное же в конце жизни огромное «Введение в онтологию общественного бытия» (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins², 1972, 3 ч.) кажется бесплодным произведением. «История и классовое сознание» заслуживает внимания как из-за того места, которое она заняла в гуманитарном знании XX века, и роли источника вдохновения, например, социологии знания, так и из-за того, что была свидетельством своего рода революции внутри марксизма — революции, заключающейся

1. «История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике» (нем.). — *Примеч. пер.*
2. На русском языке опубликована часть этой работы под названием: Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991. — *Примеч. ред.*

прежде всего в полном разрыве с позитивистской традицией и возврате к Гегелю. Эта революция требовала игнорировать как «Диалектику природы» Энгельса, так и «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина¹.

У нас нет причины заниматься здесь перипетиями интеллектуальной биографии Лукача, но все же следует упомянуть, что его взгляды сформировались в хороших немецких университетах в атмосфере так называемого антипозитивистского перелома. Сначала, правда, было не гегельянство, а кантианство, а к числу его учителей принадлежали в том числе Зиммель и Макс Вебер. Чем бы он ни был им обязан, он оказался вероломным учеником по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, он повернулся в сторону Гегеля, а особенно Маркса, которого эти мыслители, правда, ценили, но старались преодолеть, во-вторых, он стал непримиримым врагом социологии как абсолютного, по его мнению, воплощения позитивистского мировоззрения, с которым он пытался бороться сначала на попрание академической философии, а позже в рамках спора об интерпретации марксизма.

В своей полемике с мыслителями II Интернационала Лукач выступил в том числе против убеждения, что возможно существование объективной марксистской социологии, в которой сфера фактов была бы отделена от сферы ценностей². Ставя гегелевский знак равенства между объектом и субъектом социального познания, автор «Истории и классового сознания» подверг, по сути, сомнению возможность адекватного социального знания, которое было бы чем-то иным, чем классовым сознанием пролетариата или, точнее говоря, его облагороженным выражением. Это классовое сознание, конечно, чисто теоретическая конструкция, так как речь ни в коем случае не шла о сознании каких-то действительно существующих пролетариев. Чтобы стать источником познавательного озарения, это «классовое сознание» само должно, как писал Лукач в одной из статей, «подняться над своей просто действительной данностью, осмыслить свое всемирно-историческое призвание

1. Говоря о «революции» Лукача, не стоит, конечно, забывать, что в похожем направлении в это же время, и даже немного раньше, двигались многие марксистские или близкие марксизму мыслители (в Польше Станислав Бжозровский), см.: *Walicki A. Marksizm i skok do królestwa wolności*. S. 117 et pass.
2. См.: *Goldmann L. Recherches dialectiques*. Paris, 1959. P. 293.

и сознание своей ответственности. Ведь классовый интерес, реализация которого составляет содержание классово-сознательной деятельности, не совпадает ни с совокупностью принадлежащих к классу индивидов, ни с актуальными, сиюминутными интересами класса как коллективного единства»¹.

В другой статье автор «Истории» прямо противопоставил утопическую этическую волю человека, которая приобретает важнейшее значение в революции, тому, что он определял как «бездушную эмпирическую истину»². С такой точки зрения социология, программно сконцентрированная на этой действительности, должна была представляться препятствием на пути к освобождению и фактором мистификации, не позволяющей увидеть движущие силы Истории.

По мнению Лукача (обращающегося к марксову анализу товарного фетишизма), в условиях капиталистической экономики, механизмы которой остаются скрытыми от действующих индивидов, возникает особый образ мышления, превращающий все творения человека в независимые от него «вещи», изолированные друг от друга и неизменные. Собственная активность представляется людям подчиненной внешней необходимости, аналогичной законам природы. Их мир подвергается овеществлению, а не сознающая этого буржуазная наука пытается исследовать его так, как если бы он ничем не отличался от мира предметов, существующих независимо от какой-либо человеческой деятельности, упрочивая тем самым идеологическую мистификацию. Натурализм в социальных науках является, таким образом, продуктом отчуждения, которое происходит в исторических условиях, описанных Марксом. В мистификации, которую он укрепляет, заинтересована буржуазия, стремящаяся к тому, чтобы существующие под ее властью условия воспринимались как естественные и необходимые³.

Чертой этого отчужденного сознания является, кроме всего прочего, видение всего по отдельности: социальный мир с этой точки зрения подвергается атомизации, распадается на

1. Лукач Д. Тактика и этика // Лукач Д. Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006. С. 25.
2. Лукач Д. Большевизм как моральная проблема. С. 9.
3. Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Пер., пред. С.Н. Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003, см. особенно разделы «Классовое сознание», а также «Овеществление и сознание пролетариата».

индивиды, а также их отдельные акты, которые объединяет лишь то, что они подчиняются якобы каким-то абстрактным общим «законам». Буржуазная мысль по сути своей не в состоянии охватить социальный мир как меняющееся в ходе истории *целое*. Это находит в том числе выражение в дезинтеграции социального знания, которое распадается на отдельные дисциплины, занимающиеся разными типами изолированных фактов без осознания их взаимосвязи. Очень похожим образом высказывался по этому вопросу Корш, доказывая, что материалистическую концепцию истории «невозможно совместить с отдельными ответвлениями знания, изолированными и автономными, а также с чисто теоретическими исследованиями, объективными и оторванными от революционной практики»¹.

С точки зрения Лукача, целью социального познания не является и не может быть открытие каких-то неизменных законов общественной жизни или причинных связей между теми или иными вычлененными из целого фактами. Превосходство марксизма над буржуазной наукой ни в коем случае не проявляется в том, что он лучше реализует тот же идеал науки. И дело не в том, что другим детерминизмам он противопоставляет экономический детерминизм. Принципиальная разница заключается в методе, в отличии точек зрения, а не в тех или иных конкретных утверждениях. «Не господство экономических мотивов в объяснении истории решающим образом отличает марксизм от буржуазной науки, а точка зрения тотальности»². И самый, без сомнения, важный вопрос: речь идет не столько о теоретической проницательности того или иного мыслителя, сколько о принятии точки зрения этого гипотетического рабочего класса, который по природе своего положения в капиталистическом обществе способен освободиться из-под власти его ложного сознания, достигнув понимания объективного исторического процесса.

Это историческое целое или, как чаще всего писал Лукач, «конкретная тотальность», которая должна быть главным объектом социального знания, не дана, о чем уже была речь, в непосредственном наблюдении, а должна быть, по примеру Маркса, реконструирована путем долгой и сложной мыслительной работы. Ошибка «вульгарного материализма» (это

1. *Korsch K. Marxism*. P. 32.

2. *Лукач Г. История и классовое сознание*. С. 128.

определение Лукач использовал в необыкновенно широком смысле, применяя его, по сути, к любому культу того, что дано эмпирически) заключается в том, что он не выходит за рамки поверхностного наблюдения отдельных явлений, полагая при этом, что приближается благодаря ему к познанию действительности, хотя *де-факто* оперирует только абстракциями¹. Абстракцией является любой изолированный факт, изъятый из исторической «конкретной тотальности».

Эти размышления Лукача были направлены против экономистов и историков, но их можно с успехом применить к неизвестной ему еще эмпирической социологии. Вся ее радикальная позднейшая критика воспроизводила, впрочем, так или иначе рассуждения автора «Истории и классового сознания», даже если ее авторы не разделяли всех его взглядов или вообще их не знали².

Лучшим примером подхода Лукача к исследованию социальной действительности является его понимание главной проблемы классового сознания. Он подверг резкой критике тех исследователей, которые сосредоточивают свое внимание на эмпирически данном «психологическом» сознании, то есть на том, что индивиды, принадлежащие к какому-то классу, думают, чувствуют и т. д. в данный момент. Правда, он не отрицал ценности такого «наивного описания», но утверждал, что это в лучшем случае лишь сырой материал. Классовое сознание, определяющее «исторически значимую деятельность класса», «не является ни суммой, ни усреднением того, что думают, воспринимают и т. д. отдельные индивиды, образующие классы»³. Настоящий исторический анализ начинается, по мнению Лукача, только тогда, когда мы начинаем оперировать понятием целого, то есть пытаемся интерпретировать наблюдаемые явления в контексте конкретной общественно-экономической формации. Рассматриваемое под этим углом эмпирически данное «психологическое» сознание оказывается ложным сознанием, так как не соответствует объективной ситуации его носителей, которая в конечном итоге предопределяет их историческую роль.

1. Там же. С. III.

2. Здесь можно сослаться, например, на критику «отвлеченного эмпиризма» Чарльза Райта Миллса, см.: Миллс Ч. Социологическое воображение. М.: Издательский дом «NOTA BENE», 2001. Гл. 3.

3. Лукач Г. История и классовое сознание. С. 150.

Стоит, впрочем, отметить, что Лукач вообще сомневался в пригодности психологии для того, кто интересуется обществом, поскольку он считал, что «у всей прежней психологии, включая фрейдовскую, есть слабость, которая заключается в том, что она отталкивается от искусственно изолированных капиталистическим способом производства и капиталистическим обществом одиноких человеческих существ. Она рассматривает их черты — также сформированные капитализмом — как неизменные атрибуты, которые действительно являются для людей „естественной необходимостью“ <...> Таким образом, психология в корне не права. Она пытается объяснить социальные отношения между людьми через индивидуальное сознание (или бессознательное) вместо того, чтобы выявлять социальные основания обособления человеческого существования от целого и искать решение связанной с этим проблемы человеческих взаимоотношений»¹.

Эмпирически данному сознанию индивидов — членов класса Лукач противопоставил потенциальное сознание класса как исторического коллективного субъекта. Только при учете этой «объективной возможности» есть шанс, по его мнению, понять реальный исторический процесс. Можно сказать, что это марксова концепция «класса для себя», изложенная автором, который хотя и прочитал Макса Вебера, но не принял к сведению, что идеальный тип — это лишь фикция, созданная исследователем. «Классовое сознание» пролетариата, в понимании Лукача, оказывается реальной исторической силой, к которой он относится чуть ли не с религиозным почтением.

Это почтение было перенесено им на Ленина и большевистскую партию, что, впрочем, было вполне логично: раз возможное историко-созидательное сознание от реального отделяет пропасть, то ставка на революционный авангард — единственное решение, доступное для того, кто абсолютно убежден, что старый мир должен пасть, а новый возникнуть. Поэтому может показаться странным, что в коммунистических кругах труд Лукача сразу столкнулся с враждебностью и официальным осуждением. Это можно объяснить только тем, что он выражал личную точку зрения автора, который хоть и был ревностным коммунистом, но пришел к этому своим собственным путем,

1. *Lukács G. Freuds Massenpsychologie // Politische Aufsätze, 1918–1929. Vol. 3: Organisation und Illusion. Darmstadt; Neuwied, 1977. P. 135.*

и ему было важнее сохранить свою философию, чем держаться «линии» и говорить на том же, что и все, языке. В результате независимо от политических выводов, которые могли следовать из этого произведения и которые сделал сам автор, «История и классовое сознание» стала выражением исключительной позиции в коммунистической литературе. Как мы увидим позже, впрочем, этот труд оказывал значительное влияние на круги, настроенные явно недоброжелательно к марксистско-ленинской ортодоксии.

Грамши: критика социологии

В очень похожем направлении продвигались исследования выдающегося итальянского марксиста Антонио Грамши, хотя его путь к историческому материализму был иным и вел через неогегельянство *Бенедетто Кроче* (1866–1952). Так же как и Лукач, Грамши вошел в историю марксистской мысли как радикальный критик позитивизма, а особенно той его разновидности, которую называли марксизмом II Интернационала. Мы не будем здесь анализировать всю систему его взглядов, какой бы большой интерес они во многих случаях ни представляли, а займемся в основном его критикой позитивистской социологии, которой автор «Современного государства» противопоставлял не другую социологию, а совершенно иной тип социального знания. Так же как и многие другие тогдашние мыслители, он не мог себе представить иную социологию, чем позитивистская.

Теоретические взгляды Грамши — одного из основателей Итальянской коммунистической партии — были сформулированы в «Quaderni del carcere»¹ — тетрадах, которые он вел в 1929–1937 гг. В этих тетрадах содержатся в основном заметки и фрагменты, далекие от завершения. Упорядоченные и опубликованные только после Второй мировой войны (1948–1951, в 6 т.; полное критическое издание — 1975, 4 т.), они вызывают немало интерпретационных трудностей, тем не менее основные принципы социальной теории Грамши просматриваются в них очень отчетливо. Не подлежит сомнению, что мы имеем дело с мыслителем исключительно оригинальным.

1. «Тюремные тетради» (ит.). — *Примеч. пер.*

Его заметки касаются множества политических, философских, социологических, исторических, историко-литературных и т.д. вопросов. Критика социологии содержится прежде всего в «Note critiche su un tentativo di „Saggio popolare di sociologia“»¹ (1932–1933, изд. 1949) — критике очерка Николая Бухарина².

Книга Бухарина идеально подходила, впрочем, для критики со стороны обоих обсуждаемых мыслителей, так как являлась отличным примером отвергаемой ими версии марксизма. Во-первых, в ней содержался четко сформулированный тезис, что исторический материализм — это не что иное, как марксистская социология, а также такое его толкование, которое делало его похожим на другие социологические теории того времени, которых не коснулся антипозитивистский перелом; во-вторых, автор труда исходил из натуралистической концепции науки; в-третьих, книга постулировала понимание общества как системы, находящейся в состоянии равновесия. Хотя сам Бухарин был коммунистом и выдающимся большевистским вождем, он парадоксальным образом представлял в теории «позитивистский марксизм» в чистейшем виде.

Грамши выступал против философского материализма, усматривая в нем реликт религиозного мышления, всегда предполагающего существование независимой от мыслящего субъекта действительности. Также он высказывался против детерминизма, который был склонен отождествлять с фатализмом, поскольку тот, как он считал, неизбежно исключает из картины мира человеческую активность и пытается втиснуть бесконечное разнообразие явлений в одну причинно-следственную схему. Детерминистская концепция действительности, писал он, «ложная, поскольку невозможно игнорировать волю и инициативу самих людей»³. Такая концепция может представляться убедительной, пока массы остаются пассивными или считаются таковыми, а господствующая система функционирует без серьезных нарушений и выглядит неизменной⁴.

1. «Критические заметки о попытке создания „Популярного очерка по социологии“» (ит.). — *Примеч. пер.*

2. См.: *Грамши А.* Критические заметки о попытке создания «Популярного очерка по социологии» // *Грамши А. Тюремные тетради: В 3 ч.* М.: Политиздат, 1991. Ч. 1. С. 149–201.

3. *Gramsci A.* Nowoczesny księżę // *Gramsci A. Pisma wybrane.* S. 605.

4. *Грамши А.* Критические заметки. С. 156–157.

Понимание истории как неуклонного процесса, а особенно понимание великих исторических переломов требует принятия совершенно иного видения социального мира, в соответствии с которым «объективность» не означает независимости от того, что сделают люди, а предвидение выступает «не как научный акт познания, а как абстрактное выражение прилагаемого усилия, как практический способ создать коллективную волю»¹. Грамши мечтал о преодолении «натуралистической» стихийности социальных процессов и потому противопоставил социологии политику или — шире — марксизм, понимаемый как «философия практики», а не знание об «объективных» законах, которым люди, желая того или нет, подчиняются. По сути, это переформулированное лукачевское противопоставление утопической этической воли «бездушной эмпирической действительности».

Социология была, с точки зрения Грамши, воплощением всех грехов критикуемого им мировоззрения. По его мнению, «социология... была попыткой создать метод историко-политической науки в зависимости от уже разработанной философской системы — эволюционистского позитивизма <...>. Стало быть, социология — попытка „экспериментально“ выявить законы эволюции человеческого общества, чтобы „прогнозировать“ будущее столь же надежно, как надежно известно, что из желудя вырастет дуб. Вульгарный эволюционизм лежит в основе социологии, не ведающей принципа диалектики о переходе количества в качество, переходе, не позволяющем понимать в духе вульгарного эволюционизма никакую эволюцию, никакой закон единообразия»². В другом месте Грамши связывает возникновение и карьеру социологии с упадком «политического знания и искусства», утверждая: «Что в социологии понастоящему важно, так это политическое знание»³. Он, похоже, жалеет, что между обществом и государством было проведено такое четкое разделение, и отмечает, что это разделение должно иметь чисто методологический характер⁴.

Грамши защищал распространенное критиками позитивизма убеждение, что методы естествознания неприменимы

1. Там же. С. 166.

2. Там же. С. 155–156.

3. *Gramsci A. Nowoczesny ksiądz. S. 604.*

4. *Ibid. S. 529–530.*

в гуманитарных науках: «Каждая область исследований имеет свой определенный метод и создает свою определенную науку... метод развивался и разрабатывался вместе с развитием и разработкой каждой данной области исследований и данной науки и составляет с ними единое целое»¹. В его случае это, однако, не была защита академической гуманитарной науки от деформаций, которые могли быть следствием некритического заимствования чуждых ей методов естествознания. Речь шла о поисках мировоззрения общественного движения, которое целиком подвергает сомнению *статус-кво* и по этой причине заинтересовано в отрицании всех привычных методов. Характерной чертой позиции Грамши было то, что он считал новое социальное знание необходимым в периоды революционных переломов, при этом он не исключал, что старое знание дает удовлетворительные объяснения явлений в периоды стабилизации и застоя². Это новое знание, стало быть, не является, как и у Лукача, лишь вопросом методологического новаторства, а возникает благодаря изменениям социальной действительности, а также благодаря изменению роли исследователя, который из наблюдателя превращается в соавтора истории.

Критику детерминизма, предпринятую Грамши, не следует все же считать свидетельством его перехода на позиции субъективизма или волюнтаризма. В любом случае он сам был убежден, что он в состоянии избежать такого перехода. Реинтерпретируя исторический материализм, он одновременно выступал против «экономизма», переоценивающего «механические причины», а также против «идеологизма», который преувеличивает значение волюнтаристского и индивидуального элемента³. Грамши было важно не сводить отношения между человеческой деятельностью и объективными условиями, в которых она происходит, к отношениям между следствием и причиной, которая данное следствие непременно за собой влечет. Можно говорить разве лишь о вероятности возникновения того, а не иного следствия, и только *ex post* оказывается, что приведшая к нему деятельность была действительно, как называл это Грамши, «исторической» или «органической». Нет

1. Грамши А. Критические заметки. С. 166.

2. Там же. С. 160–161

3. Грамши А. Современный государь // Грамши А. Избранные произведения. Т. 3: Тюремные тетради. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1959. С. 165.

иною пути, кроме пути проб и ошибок. «Истинность» и «рациональность» представлений о социальной жизни зависят в конечном итоге от того, подталкивают ли они вперед историческое развитие общества, но это никогда не бывает заранее известно.

Одним из самых интересных фрагментов концепции Грамши было понимание проблематики социальных идей. Ее отправной точкой было различие «философии обыденного сознания», то есть «мировоззрения, некритически позаимствованного из различных социальных и культурных сфер, где формируется моральный облик среднего человека», и критического мировоззрения, «философии философов». «Философия обыденного сознания» отличается отсутствием цельности и последовательности; она является результатом пересечения самых разных влияний и традиций. «Философия философов» же «однородная, то есть логическая и систематическая»¹. Каждая из этих «философий» соответствует разным историческим условиям: первая существует в условиях социальной дезинтеграции и пассивности; вторая становится возможна в условиях интеграции и активности. Проблематика изменений сознания и условий, в которых они происходят, находилась в центре интересов Грамши, который благодаря этому внес серьезные коррективы в марксистское понимание идеологии², отвергая в итоге ее марксово понимание как ложного сознания и подчеркивая ее социальные функции как фактора «гегемонии».

* * *

Революционный марксизм, три разновидности которого — возникшие в значительной степени независимо друг от друга, хотя и в одной и той же атмосфере приближающейся или уже происходящей революции — были рассмотрены выше, означал, как мы видим, отход от образа мышления, характерного для марксизма II Интернационала. С точки зрения теории исторического материализма изменения заключались прежде всего в выдвигании на первый план проблем революции и классового сознания как ее важнейшего коррелята.

1. *Грамши А.* Критические замечания. С. 149.

2. См.: *Mc Lellan D.* Ideology. Minneapolis, 1995. P. 25 et pass.

Хотя ни один из обсуждаемых здесь мыслителей не подверг напрямую сомнению фундаментальные утверждения исторического материализма, иерархия вопросов была в их творчестве принципиально изменена по сравнению с марксизмом II Интернационала: все было подчинено вопросу, что играет решающую роль в успехе революционного движения и как его максимально ускорить, несмотря на «незрелость» материальных предпосылок. Отсюда первостепенное значение проблематики классового сознания и политики. Отсюда протест против объективизма, а также подчеркивание значения воли и поступка. Отсюда интерпретация исторического процесса в категориях скорее человеческой практики, чем независимых от людей законов развития обществ. Отсюда также неприязнь к социологии, отождествляемой (в некоторой степени справедливо, поскольку она возникла как попытка объяснить «естественную историю» общества) с исследованием фактов в отрыве от исторической *praxis*.

Революционный марксизм был своего рода антипозитивистским переворотом внутри марксистской мысли. Стоит добавить, что этот переворот вскоре получил неожиданную поддержку со стороны молодого Маркса, неизвестные тексты которого были открыты в двадцатые годы. Их содержание противоречило доминирующей в течение длительного времени интерпретации марксизма. Очевидно, по этой причине официальные, так сказать, его представители восприняли эти тексты без энтузиазма, склоняясь к мысли, что их написал еще не вполне «зрелый» автор.

В главном течении марксистской мысли теоретические возможности этого толкования исторического материализма, начало которому положили представители так называемого революционного марксизма, никогда не использовались. На это повлиял, видимо, целый ряд обстоятельств, а прежде всего то, что традиционное толкование, особенно после его дальнейшего упрощения, несравнимо лучше подходило для основы коммунистического букваря, чем новое толкование, у истоков которого находился, с одной стороны, революционный пафос периода Октября, а с другой — своего рода восхищение достижениями трудной и «классово чуждой» идеалистической философии. В результате Лукач, Корш и Грамши оказались наставниками различных ревизионистских авторов, которые

хотели остаться в русле марксизма, избавившись от марксистско-ленинской ортодоксии. Даже Ленин, впрочем, порой служил вдохновением для попыток такого рода, что, однако, было уже явной мистификацией.

В коммунистическом букваре оказался, по сути, только один элемент, характерный для этого нового толкования исторического материализма, о котором шла речь, а именно — отрицание социологии. Однако не представляется вероятным, чтобы свойственное коммунистам ликвидаторское отношение к этой дисциплине именно его имело своим источником. Оно скорее было производной догматизации доктрины и сопротивления любым внешним влияниям во имя убеждения, что она абсолютно самодостаточна и потому должна обособиться от всего, что не находит достаточной опоры в сочинениях классиков. В итоге в Советском Союзе (а позже во всех странах, которые оказались под его влиянием) социологические исследования были надолго прекращены, а социологию стали считать «буржуазной» наукой, которая несовместима с историческим материализмом. Причины этого разрыва были все же не столько теоретическими, сколько политическими и идеологическими. Дело было не столько в иной концепции социальной науки, сколько в неприязни к любой науке, которая создавала хотя бы видимость объективности или независимости. Марксизм-ленинизм не был научной школой, которая одобряла независимое мышление, поэтому везде там, где он стал господствующей доктриной, он положил ему конец или, вернее, ограничил его до относительно небольшого круга отдельных вопросов, которые считал политически нейтральными. Социология к этому кругу не принадлежала.

5. О так называемом «западном марксизме»

Из того, что было сказано выше о судьбах марксизма в рамках коммунистического движения после победы большевистской революции и формирования Советского Союза как тоталитарного государства, в котором наука подлежала официальной регламентации, не следует, однако, что на этом история марксистской социологической мысли приближалась к своему завершению, а труды Маркса утратили всякую

интеллектуальную привлекательность для людей, которые не были и не хотели быть коммунистами. Речь идет особенно об интеллектуальной формации, которую часто называют *западным* или *критическим марксизмом* и обыкновенно рассматривают как своего рода продолжение того, что начали Лукач и Грамши.

Понятие «западный марксизм», впервые использованное, видимо, *постфактум* Морисом Мерло-Понти в его изложении взглядов автора «Истории и классового сознания»¹, охватывает довольно значительное число авторов, которые так или иначе обращались к Марксу, но в своих теориях не претендовали, однако, на роль приверженцев марксизма, а в политике в основном дистанцировались как от социал-демократии, так и от коммунизма. Если даже некоторые из них испытывали в некоторых фазах своей жизни восхищение перед революцией или занимались какой-то практической деятельностью в ее пользу, их сложно считать революционерами в том смысле, в каком это звание обычно воспринимали марксисты. Прежде всего они были интеллектуалами, радикализм которых проявлялся скорее в словах, чем в поступках, в связи с чем его иногда называли «салонным» или «кабинетным». Они не претендовали на роль вождей массового движения и, как правило, по словам Мартина Джея, «были довольны своим элитаризмом»². Основой этого элитаризма был, среди прочего, новый на ниве марксизма социальный диагноз, в соответствии с которым капитализм хотя и не становится лучше, но по крайней мере не порождает своих «могильщиков» так безотказно, как предсказывал это «Коммунистический манифест».

Особенностью «западного марксизма» был в том числе отказ от миллениаристской веры в пролетариат и его историческую миссию. Он был связан, конечно, с далекоидущей ревизией многих других марксистских догматов, а также с новым во многих отношениях прочтением Маркса, благодаря которому он терял черты как пророка, так и одного из представителей «позитивной науки» об обществе, которые ему одинаково часто приписывали. Маркс становился в первую очередь великим философом, который в своей социальной теории

1. *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. Paris, 1955. Part 2–3.

2. *Jay M.* Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas. New York, 1984. P. 12.

дал достойный подражания пример радикально критической позиции.

Границы этого «западного марксизма» сложно обозначить, поскольку в XX веке к Марксу обращалось так или иначе множество людей, которых совершенно необязательно из-за этого называть марксистами, тем более что многие из них вовсе не были заинтересованы в таком ярлыке. Эти обращения к Марксу имели, впрочем, порой случайный характер и не влекли за собой серьезных последствий для системы взглядов данного мыслителя, которые намного легче уместить в рамки какого-нибудь другого «изма».

Непросто также сказать, в чем, собственно, заключался или заключается этот «западный марксизм», поскольку это понятие, даже в уточненном виде, охватывает мыслителей очень разных философских и политических ориентаций, которые интерпретировали Маркса различными, нередко взаимоисключающими способами и заимствовали у него самые разнообразные вещи. Достаточно сказать, что для одних этим «настоящим» Марксом был только молодой Маркс, рассуждающий на гегельянско-фейербаховском языке об отчуждении и «родовой сущности» человека, в то время как для других им был исключительно автор «Капитала», одним была важна «революция против „Капитала“», то есть они стремились лишить теорию Маркса характера претендующей на научность экономической теории, другие же хотели этот ее характер подчеркнуть, исключив из нее все «идеологическое» содержание (в таком направлении двигался, скажем, Луи Альтюссер, которого также часто называют «западным марксистом»).

В связи с этим иногда говорят, что «западный марксизм» — это, по сути, понятие прежде всего географическое, которое имеет смысл лишь при противопоставлении его представителей представителям «советского марксизма», а как определение какой-то глубинной общности оно бесполезно. Такой взгляд во многом верен, поскольку «западный марксизм» невозможно представить — даже приблизительно — как некую совокупность, а тем более систему взглядов. Это лишь некоторое число довольно общих убеждений, которые, с одной стороны, отдаляли причисляемых к нему мыслителей от закоснелого марксизма-ленинизма, с другой же — поворачивали их против главного течения социальных наук западного мира.

Эти убеждения касались, во-первых, устойчивой актуальности марксовской концепции социальной теории; во-вторых, необходимости использовать критический потенциал этой теории и освободить ее от балласта «позитивистских» наслоений; в-третьих, потребности выйти за пределы буквы сочинений автора «Капитала» и принять во внимание как глубокие изменения, которые произошли с его времени в социальном мире, так и теоретические достижения, которые появились за пределами марксизма и по этой причине были большинством марксистов отвергнуты или проигнорированы.

Конечно, каждое из этих убеждений, а особенно эти последние могли быть слишком по-разному конкретизированы. В некоторых случаях они могли означать чуть ли не полный отход от Маркса, в то время как в других — своего рода синтез его взглядов со взглядами совершенно иного происхождения. Отказ от обязательной согласованности с марксистской ортодоксией означал отмену всех ограничений в этом отношении. Марксизм рассматривался здесь как обычная философская или научная теория, которая по своей природе может и должна постоянно подвергаться сомнению и ревизии, никогда не принимая окончательной и безусловно обязательной формы. Западные марксисты отвергли многие взгляды Маркса, сохранив в основном его образ мышления и некоторые важные вопросы. Ничего удивительного, что у правоверных марксистов-ленинистов они пользовались дурной славой и с ними боролись не менее энергично, чем с антимарксистами. Бурный характер этих атак на «западный марксизм», правда, сложно понять, учитывая, что его влияние было ограничено.

Среди концепций, объединенных общим названием «западный марксизм», наибольшую популярность приобрели концепции, которые обыкновенно называют *критической теорией*, поэтому их мы рассмотрим подробнее, отказавшись от обсуждения всех остальных. Это обосновано и тем, что именно критическая теория оказала на социологию самое большое и заметное влияние, хотя так называемую критическую социологию¹ не следует отождествлять с концепциями, возникшими в кругу непосредственного влияния критиче-

1. См., например: Mucha J. Socjologia jako krytyka społeczna, Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej. Warszawa, 1986.

ской теории. Так или иначе, нельзя не уделить ей внимание, если речь идет о судьбах социологической мысли в XX веке, а особенно о дискуссиях на тему характера и задач социальных наук.

Критическая теория Франкфуртской школы

Название «критическая теория» или «критическая теория общества» используется, по крайней мере довольно долго использовалось, в основном, если не исключительно, как собирательное определение идей, высказываемых в рамках так называемой Франкфуртской школы. В ней, впрочем, также постепенно начали сознательно использовать это название как самоопределение и антоним «традиционной теории»¹.

Определение «Франкфуртская школа» нельзя, однако, оставить без комментария, поскольку оно имеет три разных значения, которые представляются не одинаково удачными. Иногда это понятие используют для неофициального обозначения членов Института социальных исследований (Institut für Sozial Forschung), который был основан в 1923 году при Университете Франкфурта-на-Майне, а после прихода нацистов к власти действовал в эмиграции — в Женеве, Париже, Лондоне, с 1941 по 1950 г. — в Нью-Йорке, откуда был повторно перенесен во Франкфурт. Также понятие «Франкфуртская школа» используют для обозначения среды, сформировавшейся в рамках этого Института после того, как его возглавил *Макс Хоркхаймер* (*Max Horkheimer*) (1895–1973). Это серьезное уточнение, поскольку оно оставляет за пределами «школы» доминирующее сначала в Институте течение социальных исследований, связанное скорее с политической экономией, чем с философией, и гораздо более близкое к марксистской ортодоксии. В этот первый период большую роль в Институте социальных исследований играли, впрочем, еще ученые, имеющие социал-демократические или коммунистические партийные аффилиации, чего позже практически не случалось. Характерной фигурой этого периода был первый директор Института — *Карл Грюнберг* (*Karl Grünberg*) (1861–1940).

1. См.: *Horkheimer M. Teoria tradycyjna a teoria krytyczna* (orig. ed., 1937) // *Szkoła frankfurcka* / Тłум. J. Łoziński. J. Łoziński et al. (red.). Warszawa, 1987. Т. 2. S. 137–171.

В упомянутом более узком значении Франкфуртская школа включает в себя, кроме Хоркхаймера, прежде всего таких мыслителей, как *Фридрих Поллок* (*Friedrich Pollock*) (1894–1970), *Герберт Маркузе* (*Herbert Marcuse*) (1898–1979), *Лео Лёвенталь* (*Leo Löwenthal*) (1900–1993) и *Теодор Визенгрунд Адорно* (*Theodor Wiesengrund Adorno*) (1903–1969). Это они образовывали ее *inner circle*¹. К ее членам причисляют, однако, также таких мыслителей, как *Вальтер Бенджамин* (*Walter Benjamin*) (1892–1940), *Карл Виттфогель* (*Karl Wittfogel*) (1896–1987), *Франц Леопольд Нейман* (*Franz Leopold Neumann*) (1900–1954) или *Эрих Фромм* (*Erich Fromm*) (1900–1980), что, так или иначе, имеет свое обоснование, но вызывает в некоторых случаях большие сомнения из-за краткосрочности периода тесной связи и их «нетипичности» с той или иной точки зрения.

Так понимаемая Франкфуртская школа в некоторых работах была, однако, значительно расширена из-за включения в нее многих более младших немецких авторов, которых в той или иной степени можно считать учениками создателей критической теории, хотя они никогда не были членами Института социальных исследований. В этом смысле говорят о «втором поколении» Франкфуртской школы или даже называют Юргена Хабермаса одним из его главных представителей. Что бы ни объединяло этих авторов с «первым поколением» Франкфуртской школы, такое понимание ошибочно, поскольку предполагает, что эта школа все еще существует, что, безусловно, не соответствует истине: создавшие ее люди довольно давно умерли, а еще раньше перестали быть группой, заслуживающей звания *школы*.

Как справедливо заметил Эндрю Арато, «настоящей „школой“ в интеллектуальном и институциональном смысле они были только в американский период „Zeitschrift für Sozialforschung“»^{2,3} (журнала, который издавался в 1932–1941 гг.⁴ Институтом социальных исследований). Вторая из этих дат,

1. Внутренний круг (англ.). — *Примеч. пер.*

2. «Журнал социальных исследований» (нем.). — *Примеч. ред.*

3. Arato A. Political Sociology and Critique of Politics. Introduction to 1st part of anthology The Essential Frankfurt School Reader / Ed. by A. Arato, E. Gebhardt. New York, 1978. P. 3.

4. Следует уточнить, что в 1939 г. «Zeitschrift» превратился в «Studies in Philosophy and Social Sciences». — *Е. Ш.* («Исследования по философии и социальным наукам» (англ.). — *Примеч. ред.*).

впрочем, совпадает с датой переезда Хоркхаймера и Адорно в Калифорнию, после которого ее нью-йорский штаб пришел в явный упадок. После Второй мировой войны никакой «Франкфуртской школы» уже не существовало, хотя Институт социальных исследований продолжал существование, а взгляды ее бывших членов были в той или иной степени сходными. Часть из них, впрочем, выбрали местом проживания США и работали уже исключительно сами по себе.

Критическая же теория существовала и существует до сих пор, со временем она, однако, перестала быть чисто немецким явлением и давно уже не связана ни с каким конкретным институтом. Речь идет разве что о некотором общем направлении, которое хотя и похоже на то, что предлагал Хоркхаймер в оппозиции к «традиционной» теории, но нередко имеет совершенно иные источники и формы выражения¹. Эта сегодняшняя критическая теория (а тем более критическая социология) не может, стало быть, рассматриваться как непосредственное продолжение Франкфуртской школы, хотя обращения к ней встречаются часто. Даже Хабермаса нельзя считать просто ее хорошим учеником.

Марксизм хоркхаймеровской Франкфуртской школы нередко становился объектом дискуссии², причем серьезные сомнения по поводу него высказывали не только марксистско-ленинские блюстители чистоты доктрины, но и независимые комментаторы. Главным источником этих сомнений может быть, с одной стороны, своего рода возврат к философскому идеализму, с другой же — множество существенных модификаций марксова понимания капитализма и связанного с ним проекта эмансипации — модификаций, являющихся прежде всего результатом размышлений о поражении революционного рабочего движения, изменениях капиталистической системы, а также возникновении таких явлений, как, с одной стороны, фашизм и сталинизм, с другой же — американское массовое общество. Эти модификации означали, среди прочего, отказ от концепции классовой борьбы, обязательной

1. Например, Аксель Хоннет рассматривает как одного из представителей современной критической теории Мишеля Фуко, см.: *Honneth A. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1985. Teil 4–6.*
2. См.: *Agger B. The Discourse of Domination. From Frankfurt School to Postmodernism. Evanston, IL, 1992. P. 14–39.*

кульминацией которой была бы пролетарская революция. Тем не менее важным представляется обобщение марксовской критики капитализма, которая в критической теории в значительной степени превратилась в критику современного общества как такового, а также стала больше критикой «надстройки», чем «базиса». Следует добавить, что связь этой теории с марксистской традицией с течением лет становилась все слабее.

Хотя эти сомнения по поводу марксизма Франкфуртской школы, как мы видим, небезосновательны, сложно возразить, что именно марксизм был для нее не только отправной точкой (Институт социальных исследований изначально должен был называться *Institut für Marxismus*), но и устойчивой системой координат и источником вдохновения. Как отмечает Хабермас, сомнения в правильности марксовских диагнозов и прогнозов не означали в этом случае отсутствия солидарности с интенциями Маркса¹. Стало быть, есть основания рассматривать Франкфуртскую школу как попытку адаптировать теорию автора «Капитала» к тем реалиям XX века, которые марксизм-ленинизм или полностью проигнорировал, или попытался втиснуть в свои архаические схемы. Другой вопрос, была ли эта попытка удачной и могла ли вообще быть удачной. В социологии роль Франкфуртской школы заключалась, в частности, в радикализации критики позитивизма, начатой создателями понимающей социологии, а также, как мы увидим, в том, что они подняли многие вопросы, возникшие в результате наблюдения за изменениями современных капиталистических обществ.

Понятие критики

Чтобы понять характер критической теории, нужно прежде всего разобраться, что именно на языке ее создателей означало слово «критика». Хотя сами они не высказывались на эту тему абсолютно однозначно, несложно заметить, что смысл, который они чаще всего ему придавали, вовсе не сводился к обыденному значению, в котором критика — это просто противоположность апологетики, то есть отрицание — в большей или меньшей степени — существующего положения вещей и/или

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 128.

способа мышления о нем. Хотя занятия критической теорией заключались также и в понимаемой таким образом критике, и в тотальном сомнении почти во всем, они ни в коем случае ею не ограничивались. Создатели критической теории были также заинтересованы в развитии критики в том глубоком философском смысле, в котором Маркс занимался «критикой политической экономии».

Как пишет Станислав Черняк, рассматривая взгляды Хоркхаймера, «„критика“ не тождественна каждому случайному акту обыденного критического сознания. Она является атрибутом теории, для которой все, а значит, и обыденное критическое сознание становится объектом критики <...> Роль критики не исчерпывается артикуляцией „критической позиции“ субъекта, это не понятийная регистрация субъективных идиосинкразий или собрание критических „характеристик“. Будучи теорией, она имеет познавательный *par excellence* характер. Критика — это определенный метод... познания социальной действительности»¹. Как представляется, при этом актуализировалось несколько значений слова «критика».

Во-первых, характерной чертой критики действительно была определенно негативная оценка *статус-кво* и почти навязчивое доказывание его рассогласованности с наиболее значимыми человеческими потребностями, которые, однако, большинство членов общества не осознает, оставаясь во власти ложного сознания. Такая критика требовала, с одной стороны, выявить «нечеловеческий» характер существующих условий, что было относительно просто, с другой же — рассеять позволяющие примириться с ними иллюзии, источником которых считались как эти условия, так и господствующие идеологические представления о них, внушаемые членам общества с раннего детства. Само собой разумеется, что *sine qua non* условие² такой критики — не только осознание зла, но и способность представлять себе мир, который был бы от него свободен, то есть способность создавать *утопию*. Хотя это не значит,

1. Czerniak S. Pomiedzy socjologia wiedzy a teologia negatywna. Filozofia Maxa Horkheimera. Wroclaw, 1990. S. 44; См.: Wellmer A. Critical Theory of Society. New York, 1971; Geuss R. The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School. Cambridge; New York, 1981. Ch. 3; Morrow R.A. (with Brown D.D.). Critical Theory and Metodology. London, 1994. Introduction.
2. Непременное (лат.). — Примеч. пер.

что создатели критической теории, за исключением Фромма, располагали каким-то конкретным проектом идеального общества. Наверняка известно только, что оно должно было быть совершенно иным, чем существующее в данный момент общество.

Главной задачей критической теории не были, таким образом, ни одно лишь описание и объяснение мира со всеми его темными сторонами, ни тем более одна лишь негативная его оценка: речь шла о коренном изменении теоретического сознания, понимаемом при этом как начало больших социальных перемен, направление которых выражалось постоянно в лозунге эмансипации. Стоит между прочим заметить, что — в отличие от большинства марксистских концепций — первостепенной проблемой была здесь не материальная нищета, а депривации другого рода, ведущие к тотальному отчуждению современного человека.

Во-вторых, критика в понимании представителей критической теории должна была, как представляется, заключаться в преодолении ограничений обыденного мышления и традиционной теории в двух отношениях, упор на которые уже ранее сделал Лукач. Речь шла, во-первых, о восприятии социального мира как целого, об отказе от его представления как совокупности обособленных «фактов», а во-вторых, о стремлении к открытию «сути вещей», от которого неизбежно отказывается каждый, кто удовлетворяется наблюдением за явлениями и не спрашивает, что находится под их «поверхностью». Другими словами, мыслить критически — это мыслить глубже, чем это позволяют радикальный эмпиризм, а также здравый смысл, останавливающийся на том, что можно просто «увидеть».

В-третьих, критика в понимании рассматриваемых авторов отличалась также тем, что эта была по сути своей критика общества, так сказать, изнутри. Статус социальной действительности, с их точки зрения, совершенно иной, чем статус действительности природной, которая дана исследователю в объективизированной форме. Социальное знание неизбежно является знанием о самом себе, а значит, частью той же самой действительности, которой касается. Изменение знания — это одновременно и изменение его предмета, а не только увеличение степени адекватности познания этого предмета

внешним по отношению к нему наблюдателем. Тем самым мерой правомочности социального знания является не столько возможность его эмпирического подтверждения присущим естествознанию способом, сколько влияние, которое оно оказывает на практику, меняя способ мышления и поведение участников социальных процессов. Если можно здесь вообще говорить о критерии истины, то им является только история, приближающая осуществление утопии человеческой эмансипации. Традиционные, так сказать, методы верификации научных утверждений здесь неприменимы. Критическая теория, впрочем, не претендовала на звание социальной науки в привычном значении этого слова, поскольку она подвергала сомнению обоснованность отделения сферы фактов от сферы ценностей, а также принятое в современной науке разделение труда.

В-четвертых, критика в критической теории имела тот особый смысл, что подчеркивала исключительную позицию этого направления как отрицания любых авторитетов, она также была попыткой создать социальное знание начиная с основ путем переопределения его целей, структуры и методов верификации утверждений. Теория, о которой идет речь, была по своей сути критической также потому, что вела постоянный диалог и спор с другими теориями, отказываясь признавать какую-либо из них окончательным ответом на наиболее важные вопросы. Это означало, естественно, сомнения в догматических толкованиях теории Маркса (а также Фрейда, к которому, как мы увидим, также обращались), однако прежде всего это означало тотальное отрицание позитивистской и научной традиции, в которой представители критической теории видели не только средоточие всевозможных теоретических ошибок, но также и, если не в основном, действующую в практике социальной жизни идеологию мира, критикуемого ими. Это отрицание отзовется в социальных науках очень громким эхом, что со временем принесет создателям критической теории славу, которой у них не было в годы существования Франкфуртской школы. Правда, эта неприязнь сторонников критической теории к признанным авторитетам распространялась, по сути, на все теоретическое наследие и даже на собственные достижения, что проявилось в последовательном уклонении от создания системы.

Предмет критики

Интересы критической теории были необыкновенно широки. Невозможно найти такую важную тему гуманитарных или социальных наук, которая не была бы в какой-то степени проработана кем-то из ее представителей. Это были люди исключительно всесторонне образованные и как бы не затронутые последствиями специализации, которая в их время охватила все области интеллектуальной деятельности. Они были мыслителями в старом стиле, а не философами, политологами, эстетиками или психологами в том смысле, какой эти определения приобрели или приобретали в XX веке. Впрочем, иначе и быть не могло, раз они занимались ни больше ни меньше как «современным кризисом буржуазной цивилизации», а не какой-то одной категорией фактов, которую можно было бы изъять из этого целого.

В связи с этим выделение их *социологической* мысли возможно лишь ценой игнорирования оригинального контекста высказываний, в котором не существовало отчетливых границ ни между отдельными научными дисциплинами, ни между ними и философией или политикой. Хотя мы и располагаем некоторым корпусом текстов, адресованных социологам и относящихся непосредственно к социологии¹, они не имеют того основополагающего характера, необходимого для реконструкции социологических или метасоциологических взглядов авторов из круга критической теории, которым они обязаны своей большой популярностью.

Как представляется, эти взгляды касались в основном позитивизма, отказ от которого — о чем была уже речь выше — был лейтмотивом всего, что члены Франкфуртской школы говорили о социальной жизни и путях ее познания. Характерной чертой их критики позитивизма было то, что она была нацелена не только на теоретические или методологические ошибки, настойчиво будто бы совершаемые позитивистами (или учеными, которых они считали позитивистами, определяя позитивизм слишком широко), но и, даже прежде всего, на социальную функцию их мировоззрения, которая должна была якобы заключаться в признании всего существующего

1. См., например: *Soziologische Exkurse* / M. Adorno, M. Horkheimer (Hg.). Frankfurt am Main, 1956 (англ. изд. — *Aspects of Sociology*. London, 1973).

естественным и необходимым. Критическая теория пыталась доказать, что ограничение себя лишь фактами и исключение из науки любых ценностей означает неизбежное согласие со *status quo*, а также устойчивую неспособность изменить что-либо в лучшую сторону. Единственная деятельность, к какой способна привести позитивная наука, — это техническая деятельность, заключающаяся в манипулировании вещами (или людьми, которые рассматриваются как вещи). Любая мысль об эмансипации из этой науки исключается, а в соответствии с критической теорией именно она — самое важное в социальном знании. Таким образом, позитивизм является самосознанием овеществленного и примирившегося со своим овеществлением мира. Речь идет не столько о применении им неподходящего метода или недостаточности учитываемых эмпирических данных, сколько об особом социальном состоянии, генезис и функцию которого можно и следует сформулировать в классовых и исторических категориях. В этом отношении критические теоретики пошли по стопам Лукача с тем все же отличием, что из их мышления довольно быстро исчезло представление о потенциальном сознании пролетариата как условии истинного познания социальной действительности. Его место заняла критическая теория как таковая, которая хотя и выявляет классовую ограниченность господствующего способа мышления, но не указывает уже ни на какие социальные силы, способствующие ее преодолению.

Коротко говоря, спор критической теории с позитивистской философией социальной науки не был и не мог быть лишь спором о методе, хотя существенную роль в нем играли, конечно, методологические аргументы, которые со времен Дильтея использовались в Германии против позитивизма. Это было столкновение двух отличных друг от друга мировоззрений, двух разных видений социального мира и двух разных концепций знания. Ничего удивительного, что известный «*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*»^{1,2} оказался в значительной степени диалогом глухих, а использованная в нем каждой из сторон аргументация была в основном понятна и убедительна только для самой этой стороны. Прежде всего

1. «Спор о позитивизме в немецкой социологии» (нем.). — Примеч. ред.

2. См.: Adorno T. W. et al. The Positivist Dispute in German Sociology. London, 1976.

согласие с точкой зрения критической теории требовало принятия множества положений, происходящих из такой философии общества и истории, в соответствии с которой мы имеем дело с тотально плохим миром, а первой обязанностью мыслителя является обличение этого зла. С этой позиции обсуждение большинства важных для «позитивистов» отдельных вопросов не только не имело смысла, но и могло восприниматься как усугубление ложного сознания, преодоление которого считалось призванием критической теории.

Эту философию сначала излагали языком, приближенным к марксистскому, выдвигая на первый план последствия капитализма как системы, которая неизбежно порождает отчуждение и сводит отношения между людьми к отношениям подчинения и классового господства. Постепенно этот язык все же подвергся характерным изменениям, заключающимся прежде всего в том, что главным предметом критики стали также, и даже в первую очередь, те аспекты капиталистического общества, которых критика Маркса не затрагивала. Автор «Капитала» хотя и был радикальным критиком капитализма, но не современности как таковой. Он даже был склонен видеть историческую заслугу капитализма в том, что тот ускорил развитие производительных сил и спровоцировал то глубокое изменение сознания, которое позже Макс Вебер назовет «расколдовыванием мира». Маркс был в некотором смысле человеком Просвещения, глубоко уверовавшим в прогресс Разума и убежденным, что наука — это мощный союзник пролетариата в деле освобождения человека. Критическая теория со временем подвергла решительному сомнению эти элементы мышления Маркса, а также обнаружила, что просвещение, по сути, саморазрушительная сила, а ответственность за происходящее в мире зло лежит и на тех силах, которые еще недавно считались главными силами прогресса: на науке и технике. Критика капиталистического способа производства превращалась, стало быть, в критику разума, который сделал возможным его развитие и делает возможным его существование.

Эта критика разума не означала, однако, похвалы иррационализму, поскольку, в соответствии с интенцией критикующих, она была направлена не на разум как таковой, и особенно не на разум, понимаемый по-гегелевски, а на ту особую разновидность разума, которая была названа Хоркхаймером

инструментальным разумом и признана, по сути, фактором иррационализации мира. С этой точки зрения можно было, например, сказать, что «фашистский режим является разумом, в котором разум проявляет свою иррациональность»¹. Коротко говоря, речь шла прежде всего о социальных и нравственных последствиях такого обращения к разуму, которое на первый план выдвигает вопрос технической эффективности и истинным считает исключительно экспериментально проверенное знание, которое может иметь техническое применение, — словом, узко понимаемое научное знание, которое «позитивисты» несправедливо считали единственным правомочным знанием. По мнению критической теории, одной из главных или главной причиной нынешнего порабощения человека является именно всевластие знания этого типа, господствующего в отсутствие Разума в собственном смысле слова. Это под его влиянием из культуры западных обществ был вытеснен идеал жизни, достойный человека, произошло это из-за стремления накапливать блага и развивать производство любой ценой. Инструментальный разум — первоначально ограниченный сферой техники — захватил все сферы жизни, в том числе межчеловеческие отношения. Человек стал для другого человека только лишь инструментом достижения материальных целей — объектом манипуляций и эксплуатации.

Любопытно, что это обвинение против современной цивилизации было одновременно направлено против и тоталитаризма, и либерализма. По мнению Франкфуртской школы, «поворот от либерального государства к тотально-авторитарному происходит, — как подчеркивал Маркузе, — в рамках того же самого социального порядка»².

Под властью инструментального разума процесс рационализации отождествлялся с процессом овеществления — так же, как это было у Лукача, который, однако, вслед за Марксом видел в динамике капиталистического способа производства обещание лучшего будущего. В критической теории слышны прежде всего жалобы на этот ужасный мир, где все против человека и неоткуда ждать спасения.

1. Цит. Макса Хоркхаймера по: *Jay M. The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950.* Boston, 1973. P. 121.
2. *Marcuse H. Negations. Essays in Critical Theory.* Boston, 1968. P. 19.

Такой диагноз современного общества способствовал ранее уже упомянутому смещению интересов критической теории с «базиса» на «надстройку», тем более что ее представители все лучше осознавали, что изменение «базиса», к которому ведет коммунистическая революция, с точки зрения идеала человеческой эмансипации вовсе не означает радикального изменения состояния общества. Хотя главным объектом их атак неизменно были «буржуазные» общества, они были в большинстве своем свободны от каких бы то ни было иллюзий, связанных с «реальным социализмом». Более того, осмысление его «неудач» помогало им, как представляется, выявить слабые места доктрины, которая первоначально была для них источником вдохновения. Это означало, среди прочего, интенсивное продолжение деструкции марксистского «экономизма», начатой Лукачем, Коршем и Грамши. Основные вопросы критической теории затрагивали во все большей степени внеэкономические — психологические, политические и культурные — механизмы порабощения.

Открытие психоанализа

Особенно заслуживает внимания с этой точки зрения поворот в сторону психологии, которую «истинные» марксисты, занятые прежде всего макросоциальными историческими процессами, по сути, настойчиво игнорировали. Во Франкфуртской школе она сразу заняла главное место. Уже в первом номере «*Zeitschrift für Sozialforschung*» Хоркхаймер утверждал: «Пока теория не определит, каким образом структурные изменения в экономической жизни модифицируются посредством психической конституции разных социальных групп в данный момент времени в изменения их жизненной экспрессии как целого, теория зависимости надстройки от базиса будет содержать догматический элемент, который серьезно ограничивает ее ценность как гипотезы, используемой для объяснения современности»¹. Со временем стало понятно, что речь идет не только о коррективах марксистской схемы объяснения социальных явлений, которая была необходима, среди прочего, по той причине, что иначе нельзя было объяснить, например,

1. Цит. по: Slater P. Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective. London, 1977. P. XIII–XIV.

противоречащего марксистским прогнозам поведения немецкого рабочего класса, а также дать удовлетворительный ответ на общий вопрос, почему члены общества так легко смиряются со своим положением, которое не соответствует их настоящим интересам и потребностям. Как говорил Маркузе в одном из интервью, тех, кто наблюдал за происходящими в социальном сознании изменениями, должно было шокировать, «до какой степени господствующая структура власти способна манипулировать, управлять и контролировать не только само сознание, но и подсознание, и бессознательное индивида»¹.

Во Франкфуртской школе психология оказалась нужна также в качестве основы философской антропологии, конкретизирующей постулат эмансипации, который был бы действительно пустым, если бы не множество утверждений, касающихся природы человека, его неотъемлемых потребностей и призвания. Здесь стоит подчеркнуть, что провозглашаемый рассматриваемыми мыслителями гуманизм имел индивидуалистическое обличье, а зло современного общества заключалось, по их мнению, среди прочего в том, что «оставляют индивиду очень мало свободы для действий и проявления истинной индивидуальности»². Таким образом, нужно было также объяснить источники конформизма и обезличивания.

Отсюда устойчивый интерес к психоанализу Фрейда, интерпретируемому, впрочем, разными способами, один из которых был характерен, как представляется, для Маркузе как автора «*Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*»³ (1955), а также большинства членов Франкфуртской школы, а другой — для Фромма, который хотя и сыграл значительную роль, продвигая психоанализ в ее кругу, но не может считаться мыслителем, полностью для нее репрезентативным. Правда, в обоих случаях главной темой был человек как существо, стремящееся по природе своей к свободе и радостному творчеству, но лишенное (и лишаящее себя) шансов на самореализацию. Хотя эти идеи можно, в конечном итоге, вывести из «Экономическо-философских рукописей» 1844 г.

1. *Magee B. Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy.* Oxford; New York, 1974. P. 47.
2. *Адорно Т. и др. Исследование авторитарной личности.* М.: Академия исследований культуры, 2001. С. 268.
3. «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда» (англ.). — *Примеч. пер.*

Маркса, к которым, например, Фромм охотно обращался, их развитие во Франкфуртской школе было связано с Фрейдом. В их основе лежал взгляд, что «всякая форма общества обладает не только собственной экономической и политической, но и своей специфической либидозной структурой»¹, которую может объяснить только психоанализ. Фромм, впрочем, занимался в Институте социальных исследований изучением, «в какой мере и каким образом душевный аппарат человека является причиной, определяющей формирование и развитие общества»². Это был, несомненно, вопрос, чуждый марксистской традиции, хотя ему здесь — особенно поначалу — сопутствовал вопрос о том, как социальная структура определяет «психическую систему человека».

Мы здесь не будем подробно рассматривать предпринятые во Франкфуртской школе попытки объединить марксизм с психоанализом³, а также выяснять, было ли их результатом уменьшение зависимости критической теории от первого или скорее его обогащение открытиями второго. Достаточно сказать, что речь шла о важном и устойчивом мотиве, который не потерял своего значения, несмотря на то что Фромм ушел из Института социальных исследований уже в 1938 г. Правда, с его уходом позиция марксизма в этом союзе заметно ослабла: с этого момента члены Франкфуртской школы, как подчеркивает Хелд, «отстаивали все более ортодоксальную версию психоанализа и все менее ортодоксальную версию марксизма»⁴. Богатое наследие автора «*Escape from Freedom*»⁵ (1941) нельзя в связи с этим безоговорочно относить к достижениям Франкфуртской школы. В этой школе, впрочем, вообще было довольно много таких ее членов, которые или работали в Институте короткое время, или не работали в нем вовсе, хотя проявляли некоторое духовное родство и пользовались — в течение разного времени — его материальной поддержкой (Институт

1. *Fromm E. Politik und Psychoanalyse*. Цит. по: Функ Р. Эрих Фромм: страницы документальной биографии // Фромм Э. Мужчина и женщина / Составитель С. Я. Левит. М.: АСТ, 1998. С. 62.
2. Там же. С. 48.
3. Отдельный раздел им посвящает Мартин Джей в: *Jay M. The Dialectical Imagination*. P. 86–112.
4. *Held D. Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge, 1980. P. 110.
5. «Бегство от свободы» (англ.). — *Примеч. пер.*

располагал приличными средствами, имевшими — парадоксальным образом — чисто «буржуазное» происхождение).

Каково было влияние обсуждаемого нами интереса к психологии на вектор изысканий Франкфуртской школы? Как представляется, он проявился прежде всего в основанных на исследованиях ментальности немецких рабочих огромных «*Studien über Autorität und Familie*»¹ (1936), а также в исследованиях генезиса фашизма, наиболее известным и высоко оцененным результатом которых была, кроме громкого «Бегства от свободы» Фромма, книга «*The Authoritarian Personality*»² (1950). Это, несомненно, очень интересные работы как потому, что показывают определенное направление рецепции психоанализа, так и потому, что свидетельствуют о приятии эмпирических исследований³, уместность которых могла бы казаться сомнительной в свете множества «антипозитивистских» высказываний представителей Франкфуртской школы, а также их прямых атак на эмпирическую социологию, в которых особенно преуспел Адорно.

Значение этих работ заключалось, как представляется, в демонстрации, во-первых, механизмов формирования относительно постоянного и устойчивого к изменениям *социального характера*; во-вторых, особой роли семьи как посредника между социальной структурой и личностью индивида; в-третьих, разрыва между заявлениями изучаемых индивидов и глубинными чертами их личности; в-четвертых, наконец, зависимости между порабощением и психическими чертами подвергающихся ему индивидов, которые не только подчиняются внешнему принуждению, но и удовлетворяют таким образом свои скрытые психологические потребности, сформировавшиеся под влиянием социализации в авторитарно организованной семье. Это, без сомнения, стало ценным вкладом как в область гипотез, объясняющих исторический

1. «Исследования об авторитете и семье» (нем.). — Примеч. пер.

2. «Исследование авторитарной личности» (англ.). — Примеч. пер.

3. См.: *Madge J. Origins of Scientific Sociology*. London, 1963. В этой книге последней из перечисленных работ посвящен отдельный раздел (см.: Part II. The Human Roots of Fascism. P. 377–423), автор называет ее «одним из ключевых эмпирических трудов социальных наук» (Ibid. P. 377). Относительно вклада Франкфуртской школы в эмпирические исследования см. особенно: *Schad S. P. Empirical Social Research in Weimar Germany*. Paris: The Hague, 1972. P. 76–96.

феномен фашизма, так и — по крайней мере потенциально — в общую теорию общества марксистской или парамарксистской ориентации.

Структурные изменения капиталистической системы

Открытие и использование психоанализа, о которых шла речь выше, однако, не означали полного отказа членов Франкфуртской школы от исследований, более близких к традиционным интересам марксизма, или же исследований, которые не имели крепкой опоры ни в марксизме, ни в психоанализе. Мы имеем в виду, с одной стороны, изучение эволюции капиталистической системы, которым, например, занимался Фридрих Поллок, а с другой — исследования массовой культуры, которыми занимались прежде всего Адорно и Лёвенталь, пользуясь, однако, сильной поддержкой почти всех важнейших представителей Франкфуртской школы, не раз выражавших прямо-таки аристократическую враждебность по отношению к современной им «культуриндустрии»¹. Эта школа верно, как представляется, указала на множество новых экономических, политических и культурных явлений, хотя поразительно односторонне подчинила свои наблюдения общему диагнозу западных обществ как царства отчуждения и духовного регресса.

Из упомянутых исследований Поллока следовал, в частности, вывод, что капитализм, описанный классической политической экономией, вслед за которой шел Маркс, подвергался в XX веке довольно серьезной метаморфозе, становясь во все большей степени государственным, то есть управляемым, капитализмом. Во времена Кейнса, провозгласившего «конец *laissez-faire*»², чисто экономическое содержание этого вывода не произвело, правда, никакой сенсации, но он имел немалое значение с точки зрения предпринятой во Франкфуртской школе модернизации марксизма, поскольку означал очередное сомнение в убеждении о второстепенности «надстройки» по отношению к экономическому «базису». Впрочем, ему сопутствовало

1. См.: Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. В. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 149–209.
2. «Пусть все идет, как идет» (фр.); принцип невмешательства. — *Примеч. пер.*

предположение, что истинность тезиса о примате экономики исторически ограничена, а экономия должна непременно быть *политической*, поскольку экономические отношения являются все более отношениями *власти*. Однако, что еще важнее, из этих исследований следовал также вывод, что в будущем, которое возможно предвидеть, капитализм будет сам справляться со своими трудностями, в которых ортодоксальные марксисты привыкли видеть предвестие его скорого краха.

Вообще характерно, что Франкфуртская школа занималась не столько слабыми местами капиталистической системы, сколько его дьявольской, по ее мнению, силой, которая проявляется, с одной стороны, во все лучшем удовлетворении материальных потребностей, а с другой — во все более эффективном лишении членов общества дееспособности. В этом контексте она поставила проблему *культуры*.

Проблематику критической теории культуры мы здесь не будем подробно рассматривать, поскольку речь идет об огромном разнообразии материала, к которому относятся среди прочего труды по социологии литературы, многочисленные критико- и историко-литературные работы и работы по эстетике, а также, например, музыковедческие исследования Адорно. Отдельной темой является, без сомнения, выдающееся творчество Вальтера Бенямина¹. Нам здесь придется ограничиться теми лишь фрагментами проблематики, которые находятся в непосредственной связи с вопросами, обсуждаемыми до сих пор, то есть прежде всего с вопросом радикальной критики современного общества.

Особенно стоит обратить внимание на вышеупомянутую критику массовой культуры, составляющую, по сути, прямое продолжение более ранних анализов явления порабощения и отчуждения. Критика эта представляется необыкновенно важной для верного понимания критической теории как интеллектуальной формации, обращенной, как мы уже упоминали, как против тоталитаризма, так и против либерализма. Сложным для понимания парадоксом является тот факт, что эти эмигрировавшие из Германии мыслители находили в демократической Америке механизмы дегуманизации,

1. См.: *Benjamin W. Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty* / red. H. Orłowski, tłum. K. Krzemieniowa et al. Poznań, 1996; *Różanowski R. Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*. Wrocław, 1997.

аналогичные в известной степени тем, с которыми они имели дело на родине. Это можно понять, если только не забывать о преследующем сторонников критической теории призраке сверхобщественного инструментального разума.

С точки зрения их историософии можно было действительно предположить, что, как напишет Маркузе, «„тоталитарное“ здесь означает не только террористическое политическое координирование общества, но также нетеррористическое экономико-техническое координирование, осуществляемое за счет манипуляции потребностями с помощью имущественных прав»¹. Падение фашизма было, таким образом, для франкфуртцев не настоящим освобождением, не осуществлением их эмансипаторских утопий, а завершением определенной фазы в развитии того же самого ужасного «общества без оппозиции», в котором никак невозможно быть человеком полностью, то есть свободным, мыслящим, творческим и т.д. существом. Хотя в Америке нет политического террора, люди там все равно бессильны, потеряны, ими манипулируют, их порабащают, они не анализируют происходящее и, что еще хуже, в большинстве своем довольны своей судьбой и не знают собственных возможностей.

Этот диагноз американского общества был полнее всего описан в работе «One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society»² (1964) Герберта Маркузе. Хотя этот автор во многих отношениях отличался от своих коллег, не подлежит сомнению, что его взгляды не были единичным случаем. Подобные рассуждения можно найти и у других авторов, а особенно в книге Хоркхаймера и Адорно «Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente»³ (1947), где в написанном в конце войны предисловии ставится показательный вопрос: «...почему человечество, вместо того чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства»⁴, источником которого оказывается в первую очередь американская «культуриндустрия». Похожие, хотя

1. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: REFL-book, 1994. С. 4.
2. «Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества» (англ.). — Примеч. пер.
3. «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты» (нем.). — Примеч. пер.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. С. 8.

и менее эффектно сформулированные идеи мы также найдем в «Literature, Popular Culture, and Society»¹ (1961) Лёвентала. Раньше всего появились, пожалуй, статьи Адорно о популярной музыке, из которых следовало, что она является школой бездумности и конформизма².

В этих категориях во Франкфуртской школе описывалась вся массовая культура, противопоставляемая во всех своих проявлениях «аутентичной» высокой культуре, которая в какой-то степени может проложить путь эмансипации, выражая истинные мысли и чувства. Массовая культура (или «культуриндустрия», как чаще говорят, чтобы избежать невольного намека на то, что через определяемую таким образом культуру высказываются массы) основана на постоянном повторении одних и тех же схем с целью максимальной стандартизации переживаний реципиентов и уподобления их друг другу. Из этого, конечно, следовало, что средства распространения этой культуры служат не развитию сознания, а его подавлению и удержанию в рамках господствующей идеологии. Здесь нет места никакой истине, воображению и спонтанности, новизне, необычности и неожиданности. Искусство, которое когда-то было оплотом истины, красоты и независимости, становится обыкновеннейшим товаром, а также инструментом обмана и конформизации, «способом сковать сознание», фундаментом овеществленного общества.

* * *

Месту Франкфуртской школы в истории социологической мысли невозможно дать однозначную оценку, поскольку, как несложно заметить, интересные взгляды и новаторские в некоторых случаях изыскания смешиваются в ней с совершенно сумасшедшими идеями и часто приправлены невыносимым преувеличением. Она внесла некоторое оживление в социальную мысль, хотя это и произошло с опозданием, так как поначалу ее работы были мало известны или известны скорее фрагментарно. Некоторую известность на раннем этапе получили лишь критика массовой культуры и исследования

1. «Литература, популярная культура и общество» (англ.). — *Примеч. пер.*
2. См.: *Strinati D. Wprowadzenie do kultury popularnej* / Tłum. W.J. Burszta. Poznań, 1998. Rozdz. 2.

авторитарной личности, а также бестселлеры Фромма, написанные, однако, уже после его ухода из Института социальных исследований. Настоящий праздник критической теории начался только в шестидесятых годах вместе с изменением общей интеллектуальной атмосферы, дискуссиями на тему кризиса социологии, а также неожиданной карьерой Маркузе как пророка контркультуры.

Рецепция критической теории среди социологов сталкивалась, однако, со сложностями, которые невозможно объяснить одним лишь «духом времени». Язык, которым пользовались ее создатели, был для этой среды малопонятен. Во-первых, это был язык *par excellence* философский, к тому же родом в основном из философских течений, которые в Америке в годы деятельности Франкфуртской школы были почти неизвестны; во-вторых, это был язык, важнейшие термины которого редко удавалось операционализировать, как этого ожидали в большинстве своем социологи доминирующих тогда направлений; в-третьих, это был, особенно поначалу, язык с явно марксистским синтаксисом, к которому американцы еще не привыкли. Не следует при этом забывать и о том, что члены Франкфуртской школы довольно долго публиковали свои работы по-немецки, что значительно ограничивало круг их читателей, поскольку их — такие многочисленные на сегодняшний день — переводы и изложения появились не сразу. Более того, не будем скрывать, что чтение некоторых авторов из этого круга (например, Адорно) требует большой самоотверженности, на которое способен лишь тот читатель, который уже убежден, что будет иметь дело действительно с великим мыслителем, что в этом случае определено спорно. Коротко говоря, Франкфуртской школе пришлось довольно долго ждать признания, но и позже в социологии это признание было ограничено средой, неприязненно настроенной по отношению к «официальной» науке и ищущей наставника на пути к чему-то другому. Хотя существование критической социологии на сегодняшний день уже факт, нельзя утверждать, что своим возникновением она обязана исключительно или в основном Франкфуртской школе.

Для историка она представляет интерес по другой причине. Франкфуртская школа предприняла первую серьезную попытку выступить в роли продолжателя Маркса без оглядки на требования той или иной ортодоксии, не заботясь о том,

чтобы его теория сохранила характер оружия массового революционного движения. Можно сказать, что это был эксперимент, заключающийся в проверке, что останется от марксизма после того, как с него снимут партийные ограничения и по-настоящему признают правоту мыслителей, убежденных в жизнеспособности капитализма. Каковы бы ни были достижения Франкфуртской школы, результат этого эксперимента оказался негативным: от марксизма осталось очень немного, хотя, без сомнения, эксперимент поспособствовал укреплению интереса к проблематике Маркса в социальной мысли.

6. Социология Мангейма

Карл Мангейм (Karl Mannheim) (1893–1947) был в годы своей венгерской молодости близко связан с Лукачем, и его взгляды формировались в той же самой интеллектуальной атмосфере под влиянием похожих, в основном немецких, трудов. Он точно так же учился некоторое время в Берлинском университете, где участвовал в семинаре Зиммеля. Он так же испытал на себе влияние марксизма, однако, обсуждая его в этом разделе, мы делаем это вовсе не потому, что его можно назвать марксистом, так как он не был им даже в той ограниченной степени, в какой марксистами были создатели критической теории. Он заслуживает внимания скорее как критик марксизма, но такой, который, как Макс Вебер, занимался его «позитивной» критикой, используя его как источник вдохновения. При этом, несомненно, Мангейм был выдающимся социологом, поэтому если нас интересует встреча этой дисциплины с марксизмом, мы ни в коем случае не можем обойти его вниманием. Это поучительный случай, поскольку он показывает, с одной стороны, устойчивую привлекательность некоторых марксовских вопросов, а с другой — причины несогласия затрагивающих эти вопросы социологов с ответами Маркса.

Интеллектуальная биография

Хотя Мангейм родился, воспитывался и начал научную деятельность в Будапеште, его судьба как ученого была связана в основном с Германией, куда он эмигрировал после провала

венгерской революции, и Англией, в которую ему пришлось бежать от нацистов. В Германии он получил докторскую степень и хабилитацию (основанием для хабилитации стала работа «Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland»¹ (1927). В 1929 г. Мангейм стал профессором кафедры социологии и экономики во Франкфуртском университете. Там он опубликовал свою знаменитую «Ideologie und Utopie»² (1929), которая вызвала необыкновенно живую дискуссию и обеспечила ему статус классика дисциплины, известной как социология знания.

В немецкий период жизни Мангейма его основной проблемой, сформулированной в процессе «структурного анализа гносеологии» и критики философского идеализма, была социальная обусловленность мышления. В английский период он обратился к теории демократии и теме социального планирования, издав в том числе книгу «Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus»³ (1935; английское издание, исправленное и дополненное, «Man and Society in the Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structure», 1940) и «Diagnosis of Our Time»⁴ (1943). Значительная часть работ Мангейма, опубликованных на страницах малоизвестных журналов или же вовсе не публиковавшихся, вышла в форме книг только после его смерти. Это были среди прочего лекции, прочитанные им в Лондонской школе экономики, где он работал в течение десяти лет. В британской социологической среде он сыграл довольно значительную роль, в том числе как инициатор существующей много лет издательской серии «Международная библиотека по социологии и социальной реконструкции». Однако он не создал школы и, по сути, не имел прямых продолжателей, хотя многие авторы считают его одним из важнейших социологов XX века.

Научная программа Мангейма была необыкновенно смелой и во многих отношениях оригинальной, однако она расходилась с главным течением социологии этого столетия, сохраняя очень тесную связь с философией и отрицая возможность превращения социологии в чисто эмпирическую дисциплину.

1. «Консервативная мысль. Социологические очерки о становлении политико-исторического мышления в Германии» (нем.). — Примеч. пер.
2. «Идеология и утопия» (нем.). — Примеч. пер.
3. «Человек и общество в эпоху преобразования» (нем.). — Примеч. пер.
4. «Диагноз нашего времени» (англ.). — Примеч. пер.

Мангейм не был слишком систематическим ученым. Он не дал упорядоченного и окончательного толкования своих концепций, нередко останавливаясь на этапе формулирования идей и оставляя их не полностью разработанными и не согласованными друг с другом. Впрочем, он сознавал собственные «противоречия и непоследовательность» и даже видел в них имеющий право на существование метод, который позволял обнаружить пробелы в теоретической мысли. Он признавался, что придерживается «эссеистско-экспериментальной установки». Она позволяла ему затрагивать очень много тем и создавать очень смелые синтезы. Будучи убежден в том, что социологические системы XIX века являются анахронизмом, Мангейм, однако, не отказался от стремления показать общество как целое и выявить направление его изменений. Он также не желал удовлетворяться ролью наблюдателя и свидетеля и пытался найти способ влияния социологии на социальную жизнь. Впрочем, он полагал, что в наступающей эпохе роль социальных наук в «социальной реконструкции» будет возрастать. Однако это должна была быть роль эксперта, а не вождя или идеолога, и при этом *par excellence* конструктивная.

Главные темы социологии Мангейма

Несмотря на некоторую рассеянность интересов, а также на перемены как среды, так и проблематики, в социологической мысли Мангейма были свои устойчивые основные темы.

Первой из них была тема *кризиса культуры*, который сформировался в современной Европе. По мнению Мангейма, потрясения и революции XX века являются симптомами не переходного волнения, после которого все может вернуться к норме, а «радикальных структурных изменений» во всех сферах жизни. У истоков кризиса культуры лежит социальная дезинтеграция. Мангейм, однако, не считал, что эту новую ситуацию можно описать в категориях заката капитализма и рождения социалистической общественной формации, как полагали марксисты. Он был также далек от крайнего пессимизма Франкфуртской школы. Мангейм полагал, что необходимо учитывать видоизменение существующего строя, заключающееся в том, что место «индивидуалистического, нерегулируемого, граничащего с анархией общества» занимает

постепенно «социальный порядок более органического типа»¹, то есть, иначе говоря, происходит переход от свободно-конкурентного капитализма к регулируемому.

Этот переход не осуществляется, однако, самостоятельно, а требует осмысленной и организованной деятельности в соответствии с разумным и единым планом, без которого неизбежный провал политики невмешательства может закончиться катастрофой, угрожающей основным ценностям европейской культуры. В каком-то смысле Мангейм пользовался, таким образом, социалистической схемой обязательного рождения нового общества, но этим обществом был для него неизвестный до сих пор тип «буржуазной» демократии, а не социализм, перечеркивающий все ее достижения. Эта реформированная демократия должна была преградить путь как фашизму, так и коммунизму.

С этим диагнозом исторической ситуации у Мангейма была тесно связана идея *научной политики*, являющаяся второй важной темой его творчества. Он считал, что призвание социальных наук выходит далеко за пределы университетов. У истоков этого взгляда лежало, с одной стороны, убеждение в органической связи теоретического мышления с практической жизнью, с другой же — убеждение в мощи разума, который способен справиться с любым вызовом и взять верх над силами хаоса. Прямо-таки просветительский рационализм был здесь, однако, сопряжен с осознанием огромной силы иррациональных факторов, которые разуму следует обуздать.

Третьей важной темой мысли Мангейма была его концепция *социального знания* (со временем отождествленная с очень широко понимаемой социологией) как точного знания, но совершенно иного характера, чем естественные науки. В этом отношении автор «Идеологии и утопии» обратился напрямую к Макс Веберу, стараясь выделить особенности гуманитарных наук, вместе с тем доказывая, что отличие от наук о природе по крайней мере не обрекает их на произвольность и отказ от научной строгости. Он пытался сформировать «интегрированную» позицию, сочетающую исследование общества как сферы «разделяемых смыслов» с исследованием его объективизированных структур, изучением которых занимался Маркс.

1. Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 34.

Особой чертой этой социологии был программный холизм, в соответствии с которым «описание отдельного социального события или явления адекватно лишь тогда, когда они представлены как проявления жизни и функционирования общества как целого»¹. По этой причине Мангейм относился весьма критически к американской эмпирической социологии, которую упрекал в чрезмерном «аскетизме» и необоснованном пренебрежении «метафизикой»². С этой точки зрения он, без сомнения, напоминал мыслителей Франкфуртской школы.

Постоянной темой Мангейма можно считать, и это в-четвертых, его стремление (заметное уже в ранних гносеологических исследованиях, но доминирующее в социологии знания и социологии культуры) по-новому объяснить *природу мышления*. У истоков этого стремления лежала дильтеевская «наука о мировоззрениях», ликвидирующая картезианский миф чистого разума, который должен быть независим как от внерациональных способностей человека, так и от исторического контекста мышления. По мнению Мангейма, «философы слишком долго занимались своим собственным мышлением», они не придавали значения тому, как «оно действительно функционирует в качестве орудия коллективного действия в общественной жизни и в политике»³. В своих исследованиях автор «Консервативной мысли» старался преодолеть как «номинализм», сводящий развитие мысли к изолированным актам мышления отдельных индивидов, так и «реализм», рассматривающий его развитие как абсолютно независимое от исторического времени и социального пространства. Он хотел показать, что любое мышление «экзистенциально обусловлено» и имеет характер *par excellence* социальный.

Пятой устойчивой темой мысли Мангейма, которая в контексте этого раздела представляется особо интересной, является его непрекращающийся спор или же диалог с *марксизмом*, живо напоминающий «позитивную критику исторического материализма», предпринятую Максом Вебером. Не вызывает сомнения, что автор «Идеологии и утопии» был обязан Марксу немалой частью своих вопросов. В частности, несложно

1. См.: Mannheim K. Essays on Sociology and Social Psychology. London, 1953. P. 188.

2. Ibid. P. 185–194.

3. Мангейм К. Идеология и утопия. С. 7.

обнаружить, что отправной точкой социологии знания была концепция идеологии, сформулированная Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии» (см. Т. I. С. 282–283). Интерес к их вопросам не означал, однако, принятия их ответов, поскольку последние казались Мангейму слишком простыми и необъективными, так как призваны были, по его мнению, скорее изобличить противников, чем способствовать научному анализу социальной обусловленности идей. Особенно Мангейм был не согласен со взглядом, что ключевое значение всегда имеют классовые деления и конфликты, не говоря уже о том, что его явно раздражала марксова «материалистическая метафизика». Он пытался противопоставить марксистской концепции собственную, более, как он считал, соответствующую фактам и способную объяснить различия во взглядах, которые, очевидно, возникают не на классовой почве, а, например, из-за разницы поколений. Мангейм также подверг сомнению марксов (равно как и лукачевский) взгляд, утверждавший привилегированную в познавательном отношении позицию пролетариата. Правда, в свою социологию знания он ввел не менее противоречивую концепцию интеллигенции, которая по причине своего вне- или даже надклассового положения способна объективно воспринимать социальный мир. Здесь мы, без сомнения, имеем дело с переработкой идей Маркса, однако такой, которая исключает рассмотрение Мангейма как марксиста, даже самого неортодоксального. Это, среди прочего, кроме отношения к социологии и более взвешенного диагноза современного общества, отличало этого автора от Франкфуртской школы, в отношении которой его творчество было в определенной степени параллельно как по причине обращения к Марксу, так и потому, что оно тоже объясняло то, что изменилось с его времени.

Заключительные замечания

В этом разделе мы пытались прежде всего выяснить, была ли, и если да, то в какой степени, созданная Марксом теория общества развита и дополнена в XX веке, а также стала ли она, и если да, то в какой степени, интегральной частью социологии, от которой в своей классической форме была, по сути,

совершенно независима, несмотря на разнообразные связи в области затрагиваемых проблем, объединявшие ее с первыми социологическими системами. На оба вопроса следует ответить отрицательно. На первый потому, что, хотя в истории марксизма происходило многое, его научный статус не только не подвергся никаким принципиальным изменениям, но даже ухудшился по отношению к своей отправной точке. На второй же вопрос мы даем отрицательный ответ, поскольку, как мы видели, марксисты в большинстве своем не особенно интересовались состоянием «буржуазной» социологии, они даже были склонны в целом подвергать сомнению ее значимость. Если даже их критика социологии не была чисто политической и имела сущностное значение, в этой дисциплине она, по сути, не нашла отклика, так как имела внешний характер и не выдвигала никаких предложений по ее реформированию. Как таковая, она могла повлечь за собой разве что косвенные последствия, и то лишь если тот или иной социолог считал ее в какой-то степени верной и делал из нее какие-то практические выводы. Однако это происходило нечасто.

Хотя число социологов, считающих себя марксистами, и марксистов, называющих себя социологами, возрастало, марксизм все же не стал влиятельной научной школой. Он мог служить источником вдохновения в тех или иных вопросах, но не был направлением первостепенного значения. Это произошло по многим причинам. Одной из них был, очевидно, характер научного проекта Маркса как проекта интегральной социальной науки, которая сохраняет свою связь с философией и стремится изменить мир, начиная с основ. Другой и, может быть, более важной причиной была историческая судьба этого проекта, которая привела к тому, что научный потенциал теории Маркса был растрочен его продолжателями, которые, как правило, были более заинтересованы в немедленных политических или пропагандистских эффектах, чем в исследовании природы социальных явлений.

Социальный прагматизм

Антинатуралистическая революция, о которой мы говорили в предыдущих разделах, обошла стороной американскую социологию. Труды Макса Вебера — методолога и социолога (в отличие от Вебера — историка экономики, которого заметили за океаном гораздо раньше) — стали известны в США спустя примерно четверть века после смерти своего создателя. Хотя идеи Зиммеля проникли туда намного раньше, их трактовали односторонне, не замечая их философского аспекта. Роберт Эзра Парк — американский ученик Виндельбанда и Зиммеля и вместе с тем (наряду с Томасом) создатель американской эмпирической социологии (Чикагская школа, которой мы займемся в следующем разделе) — был, по сути, продолжателем скорее Конта и Спенсера, чем немецкой гуманитарной науки. *Introduction to the Science of Sociology*¹ (1921), написанный им совместно с Бёрджессом влиятельный учебник социологии, не оставляет в этом отношении никаких сомнений, так же как и созданная им концепция социальной экологии. Мы говорим о Парке, поскольку на протяжении почти всего межвоенного периода направление, начало которому он положил, представляло в США социологическую «нормальную науку».

Подобное происходило и в британской социологии, которой, однако, мы сейчас заниматься не будем, так как в первой половине XX века она развивалась (в отличие от британской социальной антропологии) очень слабо и имела безнадежно эпигонский характер. Американская же социология с начала века стремительно расширяет сферы своего влияния, что в результате надолго обеспечит ей ведущую позицию в мире и приведет к тому, что социологию назовут «американской наукой».

1. «Введение в науку социологии» (англ.). — Примеч. пер.

Конечно, эта экспансия американской социологии была в значительной степени обусловлена факторами, не имеющими отношения к ее содержанию: в США социология впервые в своей истории получила солидную институциональную базу (прежде всего в виде организованного Альбионом Смоллом в 1892 г. факультета социологии и антропологии в недавно основанном Чикагском университете) и материальные средства на исследования, о которых не могли мечтать социологи в странах более бедных и, что еще важнее, слишком консервативных, чтобы инвестировать в новую — и из-за своей новизны подозрительную — науку.

Бурное развитие американской социологии было бы, однако, невообразимо, если бы организационным успехам не сопутствовала интеллектуальная революция, ведущая к освобождению из-под влияния «измов» XIX века и решимости совершить нечто большее, чем адаптация европейских доктрин¹, к чему в значительной степени сводилось творчество пионеров социологии на американской почве. Такие ученые, как Уильям Грэм Самнер (*William Graham Sumner*) (1840–1910) или Альбион Вудбери Смолл (*Albion Woodbury Small*) (1854–1926), способствовали популяризации новой науки и ее адаптации к локальной традиции с сильным оттенком индивидуализма и волюнтаризма, но не они создали американскую социологию. В своих наиболее оригинальных чертах она, наряду с так называемой «новой историей» и «новой психологией», являла собой результат той интеллектуальной революции, какой был в американской жизни прагматизм.

Некоторые черты этой философии, роднящие ее с позитивизмом, мешают европейскому наблюдателю увидеть глубину и масштабы этой революции. По сравнению с тем, какую роль в европейской мысли сыграли неогегельянство, неокантианство, бергсонизм, а также другие направления «антипозитивистского перелома», спор прагматистов с позитивизмом XIX века может показаться лишенной особого значения домашней ссорой. Но если мы все же примем во внимание все последствия этого спора, то окажется, что его ни в коем случае нельзя обойти вниманием, хотя прагматисты действительно

1. На эту тему см. особенно: *Commager H.S. The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's.* New Haven, Conn., 1950.

сохранили многое из позитивистского наследия. С точки зрения проблематики этой книги особенно важен связанный с прагматической философией переворот в психологии и на много более медленный процесс формирования особого социологического направления, известного сегодня как *символический интеракционизм*, которое многие авторы считают наиболее оригинальным вкладом американцев в социальную теорию¹.

Вслед за его создателями мы будем пока что использовать определение «социальный прагматизм». По причинам, которые должны стать понятны далее, это определение нередко применяли как синоним термина «социальный бихевиоризм». Определение «символический интеракционизм» было использовано спустя много лет Гербертом Блумером как название направления, являющегося продолжением изысканий, начатых социальными прагматистами: Джеймсом, Кули, Дьюи, Томасом и Мидом.

1. Прагматизм и социальная мысль

Рассмотрение прагматизма как такового не является здесь нашей целью, поскольку о нем существует очень много историко-философских работ. Но обязательным представляется обсуждение главных направлений его влияния на социальные науки, особенно же на социологию, где связанная с именем *Уильяма Джеймса (William James)* (1842–1910) «<...> идея открытого мира, в котором была натурализована неуверенность, выбор, гипотеза, новизна и возможность»² нашла, пожалуй, самый сильный отклик. Принимая эту идею, прагматизм совершил тотальную деструкцию спенсеризма (неимоверно сильного в ранней американской социологии): он создал концепцию человека как действующего субъекта, а не только объекта, подчиняющегося законам природы и разве лишь наблюдающего за независимыми от него процессами. Вместе с тем, однако, прагматизм обещал дать право на сохранение популяризированной спенсеризмом нормы научности, а также возможность экспериментальной

1. См., например: *Parsons T. Cooley and the Problem of Internalization // Cooley and Sociological Analysis / Ed. by Jr. A.J. Reiss. Ann Arbor, 1968.*

2. Цит. по: *Hofstadter R. Social Darwinism in American Thought (1st ed., 1944). Boston, 1972. P. 123.*

науки. Он не был простым отрицанием доминирующей до сих пор социальной философии; прагматизм сохранял некоторые ее важные элементы, а среди них идею эволюции. Эту двойственность прагматизма замечательно передают размышления Джеймса: «Вы ищете такой системы, которая сумела бы соединить в себе две вещи: с одной стороны, честное научное обращение с фактами и готовность считаться с ними — словом, дух приспособления, а с другой — старую веру в человеческие ценности и в вытекающую из них спонтанность, — безразлично, романтического или религиозного типа»¹.

Граница между прагматизмом и спенсеризмом была в американской мысли границей эпох. «Взгляд Спенсера, — как пишет Хофстедтер, — прекрасно передавал период ожидания спасения от автоматического прогресса и *laissez-faire*; прагматизм был освоен национальной культурой тогда, когда люди начали думать о манипуляции и контроле. Спенсеризм был философией неизбежности, прагматизм стал философией возможности. Центром логической и исторической оппозиции прагматизма и спенсеровского эволюционизма был подход к отношениям между организмом и окружающей средой. Спенсер удовлетворился тем, что признал среду устойчивой нормой — позиция, свойственная тому, кто в принципе не имеет никаких жалоб на существующий порядок. Прагматизм, имеющий более позитивный взгляд на деятельность организма, видел в окружающей среде нечто, чем можно манипулировать. Господствующие взгляды подвергла сомнению именно прагматическая концепция отношения интеллекта к среде <...> Самым значительным вкладом прагматизма в развитие социальной мысли было пробуждение веры в эффективность идей и возможность новизны <...> В той же степени, в которой Спенсер выступал за детерминизм и контроль человека окружающей средой, прагматисты выступали за свободу и контроль среды человеком»².

Ключевое значение имела предложенная прагматистами концепция человека, которая не оставляла места ни представлению о нем как готовом творении природы (каким он был, например, в инстинктивистских концепциях), ни концепции

1. Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. Пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910. С. 19.
2. Hofstadter. Social Darwinism. P. 123–124, 125.

*tabula rasa*¹, пассивно испытывающей влияние природной или социальной среды. Человек становится тем, чем он есть, в процессе интеракции с окружающей средой, частью которой, конечно, являются другие активные организмы. Познание мира — часть этого процесса. Познающий субъект, как писал Джеймс, — это «<...> не подвижное зеркало, лишенное какой-либо опоры и пассивно отражающее традиционный или просто существующий порядок. Познающий субъект — это, с одной стороны, актор, являющийся сотворцом истины, с другой же — некто, кто регистрирует истину, к созданию которой причастен. Интересы, гипотезы, постулаты — поскольку являются основой человеческой деятельности, в значительной степени меняющей мир, — помогают *делать* истину, которую провозглашают. Иначе говоря, интеллекту с момента рождения полагается спонтанность и право голоса. Это орган, а не только зритель; его суждения о том, что должно быть, его идеалы не могут быть содраны с тела *cogitandum*² так, как если бы были наростами или, как принято считать, пережитком»³.

Прагматизм был, особенно в версии Джеймса, индивидуалистической философией, но такое общее определение может иметь какой-либо смысл, лишь пока нас интересует черновое разделение концепций на «индивидуалистические» и «коллективистские», «номиналистические» и «реалистические». Как аналитическая категория оно малопригодно. Прагматизм был индивидуализмом в том смысле, что его представители отрицали возможность понимания общества иначе, чем в качестве совокупности влияющих друг на друга индивидов. Однако, за исключением этого взаимовлияния, индивид был для них абстракцией, метафизической фикцией, против которой они выступали в своей критике Спенсера, Уорда и Кидда. «Общество, — писал Джон Дьюи, — есть такой процесс ассоциирования, при котором опыт, идеи, эмоции, ценности передаются и становятся общими. И индивидуума, и институциональные формы организации поистине можно считать подчиненными этому активному процессу. Индивид подчинен ему потому, что только в общении и посредством передачи опыта от других и другим он может не быть бессловесным,

1. Чистая доска (лат.). — Примеч. пер.

2. Процесс мышления (лат.). — Примеч. пер.

3. James W. Collected Essays and Reviews. New York, 1920. P. 67.

просто воспринимающим, примитивным животным. Только в ассоциации с себе подобными он становится сознательным субъектом опыта. Организация, как она в целом подразумевалась в традиционной теории под понятиями общества или государства, также подчинена этому процессу, поскольку она становится статичной, жесткой и застывшей в институтах во всех тех случаях, когда не служит облегчению и обогащению контактов между человеческими созданиями»¹.

Конечно, можно сказать, что такой постановке вопроса Дьюи способствовали достижения американской социологии и социальной психологии, на которые этот философ оказывал влияние, испытывая одновременно и их воздействие. Тем не менее, даже в версии Джеймса прагматизм создавал предпосылки для такого способа мышления, а происходило это потому, что, как мы уже сказали, он отвергал концепцию человека как чего-то данного, готового, как существа, ищущего в обществе средств осуществления врожденных прав, удовлетворения потребностей и инстинктов. Именно процесс социальной интеракции делает его участников людьми, меняя и ограничивая действие биологических инстинктов. Если в центре внимания для прагматистов остается индивид, то он в силу самого определения *социален*.

Наконец, значимой с точки зрения влияния на социальную мысль чертой прагматизма был его программный антидуализм, отменяющий традиционную оппозицию между душой и телом, сознанием и бытием, мышлением и действием, организмом и средой, индивидом и обществом². В центре внимания оказалось понятие *процесса*, на что повлияли как дарвиновская, так и гегелевская традиции, особенно сильная в начальной фазе формирования взглядов Дьюи.

2. Психология Джеймса

Исследователи сходятся во мнении, что зачатки основной проблематики социального прагматизма (а также современного символического интеракционизма) следует искать в *The*

1. Дьюи Д. Реконструкция в социологии. Проблемы человека / Пер. с англ., послесл. и примеч. Е. Павловой. М.: Республика, 2003. С. 129.
2. См.: White M. Science and Sentiment in America. New York, 1972. P. VIII–XI.

*Principles of Psychology*¹ (1890, 2 т.) Уильяма Джеймса, хотя он сам интересовался вопросами социальной теории в очень небольшой степени. Если вообще можно говорить о *социальной* психологии создателя прагматизма (слово «социология» не имело бы здесь совершенно никакого смысла), то только как о «<...> побочном продукте его рассуждений на тему таких связанных с этой областью проблем, как „привычка“, „инстинкт“, „поток сознания“ и особенно „социальная самость“»². Более того, соответствующие высказывания Джеймса могут быть интерпретированы по-разному и не составляют никакого систематического целого. Будучи проникательным критиком и великим вдохновителем, автор «Принципов психологии» ни в коем случае не был создателем упорядоченной теории. Социолог мог найти в его труде разве что отдельные идеи. Как писал Кули, *социальный* или *социологический* прагматизм был лишь на пороге своего возникновения³.

Роль Джеймса как инициатора оригинального направления социологической мысли заключалась в том, что в центре его внимания оказался человеческий индивид, участвующий в процессе социальной интеракции. Благодаря ему часть социологов (не будем здесь затрагивать вопрос его влияния на становление социальной психологии) осознала, что «индивид» — используя удачную формулировку Дьюи — это «<...> всеобъемлющий термин для колоссального разнообразия отдельных реакций, привычек, склонностей и потенций человеческой природы, которые рождаются и крепнут под влиянием совместной жизни»⁴, а не название молекулы, находящейся в таких же отношениях с другими молекулами, как физические тела с другими телами. Джеймс обнаружил или как минимум создал условия для обнаружения того, что исследование социальных процессов должно быть одновременно исследованием процесса становления человеческого индивида, который только в процессе этой интеракции приобретает свои основные свойства. В этом, впрочем, заключалась новизна джеймсовского индивидуализма, поскольку

1. «Принципы психологии» (англ.). — *Примеч. пер.*
2. Karpff F. B. American Social Psychology. Its Origins, Development, and European Background. New York, 1932. P. 251.
3. См.: Jandy E. C. Charles Horton Cooley. His Life and His Social Theory (1st ed., 1942). New York, 1969. P. 110.
4. Дьюи Д. Реконструкция. С. 125.

старые индивидуалистические концепции, как правило, рассматривали как условие и отправную точку интеракции данные черты человеческого индивида, а общество скорее удовлетворяло уже существующие потребности, чем создавало их. Кроме того, Джеймс разработал категории, которые оказались ключевыми для изучения этого процесса, прежде всего понятие социальной самости (*social self*)¹.

Из перечисленных Карпфом проблем наименее важной была в психологии Джеймса проблема инстинктов, значение которой он умалял, считая, например, что «<...> человек отличается от низших животных почти полным отсутствием инстинктов»² или же что у человека инстинкты исчезают по мере формирования привычек³. И именно *привычка* занимает в психологии Джеймса центральное место. Хотя это понятие у него и не полностью ясно, но основная интенция не вызывает сомнений: речь идет о переориентации психологии на исследования усвоенного поведения, то есть детерминированного скорее социально, чем биологически. Невзирая на значение, придаваемое «врожденным склонностям», главной проблемой для Джеймса было формирование человеческого поведения в ходе жизни среди других людей. Это имело важные социологические последствия (не будем говорить о том, сознавал ли он их сам), поскольку влекло за собой признание, что социальная жизнь отлична от жизни, управляемой биологическими инстинктами или «привычками», к которым есть «врожденная склонность». Усвоенная «привычка, — писал Джеймс, — это маховое колесо общества»⁴.

Конечно, подчеркивание роли привычки должно было быть направлено не только против преувеличения роли биологических инстинктов, но и против философов, редуцирующих поведение человека до сознательных и разумных актов. Человек остается у Джеймса дарвиновским организмом, хотя и является организмом особого типа или даже особым организмом, живущим в особой среде.

1. На тему понятия самости см.: *Koczanowicz L.* Jednostka — działanie — społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu. Warszawa, 1994.
2. *Джеймс У.* Психология / Под ред. Л.А. Петровской. М.: Педагогика, 1991. С. 293.
3. Там же. С. 300.
4. Там же. С. 49.

Взгляды Джеймса на роль привычек не имели бы, однако, особого значения, если бы не были связаны с новой — активистской — концепцией человека, о которой мы уже ранее упоминали. Иначе говоря, они не были просто очередным признанием старого тезиса о примате среды по отношению к наследственности. Если мы рассматриваем их таким образом, то необходимо добавить, что в этой концепции человек является интегральной частью среды, а сама среда — это не нечто просто данное и находящееся вне человеческого контроля, она постоянно меняется, и главная движущая сила этих изменений — человеческая активность. Меняя среду, человек меняется сам; меняя себя, он меняет свою среду.

Социологические аспекты психологии Джеймса отчетливее всего проявились в его анализе социальной самости (*social self*) — анализе, важным условием которого был отказ от понятия какого-либо субстанционального сознания и замена его понятием непрерывного процесса возникновения индивидуально-самосознания в ходе интеракции с другими людьми. В процессе познания мира человек выступает в равной степени как познающий субъект («субъективное я», *I*) и как познаваемый объект («эмпирическое я», *me*). Это «эмпирическое я» включает в себя все, что индивид называет «своим» и что может быть для него источником определенного рода эмоций (*self-feeling*), а также побуждать к определенному рода действиям (*self-seeking* и *self-preservation*) — стало быть, «не только его физические и душевные качества, но также его платье, дом, жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имение, лошади, его яхта и капиталы»¹. В ходе дальнейших рассуждений Джеймс выделяет «материальную самость» (тело, одежда, дом, семья, принадлежащие индивиду вещи, особенно приобретенные благодаря собственному труду), «социальную самость» и «духовную самость».

С нашей точки зрения, особенно важна социальная самость, поскольку, описывая ее, Джеймс проводит глубокий анализ процесса возникновения ощущения индивидуальной идентичности, происходящего, когда человек представляет себе, как его оценивают другие, а также каковы по отношению к нему ожидания людей, мнение которых для него важно. Так как индивид участвует обычно во множестве различных групп,

1. Джеймс У. Психология. С. 81.

появляется проблема множества социальных самостей, каждая из которых до определенной степени иная: разным людям человек показывает разные стороны самого себя, играя как бы разные роли. В результате, как пишет Козер, «<...> Джеймс заложил основы социальной психологии как Кули, так и Мида, а также <...> более поздней <...> теории ролей»¹.

3. Дьюи как создатель социального прагматизма

Решающую роль в процессе возникновения социального прагматизма сыграл все же, как представляется, Джон Дьюи (*John Dewey*) (1859–1952), который оказал влияние на развитие социологии и социальной психологии не только своими работами, посвященными непосредственно проблемам этих наук, но и своими философскими, этическими, педагогическими, политическими и т.д. трудами. Он был одним из главных создателей интеллектуальной атмосферы, в которой работали другие американские теоретики. Еще не исследовано прямое влияние, которое он оказал на Кули, Томаса и Мида, то есть тех писателей, которых обыкновенно считают основателями символического интеракционизма². Социальную теорию Дьюи при этом следует искать не только в таких произведениях, как *Human Nature and Conduct. Introduction to Social Psychology*³ (1920) или *The Public and its Problems*⁴ (1927), но также в таких его педагогических трудах, как, например, *The School and Society*⁵ (1899) и *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*⁶ (1916), философских работах, таких как, например, *Essays in Experimental Logic*⁷ (1916), *Experience and Nature*⁸ (1925),

1. Козер Л.А. Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте / Под ред. И.Б. Орловой; пер. с англ. Т.И. Шуминой. М.: Норма, 2006. С. 222.
2. См., например: Meltzer B.N., Petras J.W., Reynolds L. T. Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticism. London; Boston, 1975.
3. «Человеческая природа и поведение. Введение в социальную психологию» (англ.). — Примеч. пер.
4. «Общество и его проблемы» (англ.). — Примеч. пер.
5. «Школа и общество» (англ.). — Примеч. пер.
6. «Демократия и образование. Введение в философию образования» (англ.). — Примеч. пер.
7. «Очерки экспериментальной логики» (англ.). — Примеч. пер.
8. «Опыт и природа» (англ.). — Примеч. пер.

*The Quest of Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*¹ (1929) или *Logic. The Theory of Inquiry*² (1938), в психологических исследованиях, публицистике и т.д.

В отличие от прагматизма Джеймса, инструментализм Дьюи был философией *par excellence* социальной, и социологическое содержание в ней можно найти почти повсюду. Выделить социологические достижения Дьюи сложно еще и потому, что его влияние на некоторых мыслителей было, без сомнения, обоюдным. Оставляя историкам прагматизма более полную характеристику этого явления, мы ограничимся здесь представлением нескольких идей Дьюи, которые более всего способствовали, как можно предположить, возникновению интересующего нас здесь теоретического направления.

Дьюи начал свою научную деятельность с психологии, которая вовсе не была социальной психологией, и лишь доклад *The Need for Social Psychology*³ (1917) и книга *Human Nature and Conduct* стали переломными в этом отношении. Что касается программных формулировок о потребности в новой науке, Дьюи здесь опередили Томас и Эллвуд, которые в *Some Prolegomena to Social Psychology*⁴ (1901) выявили среди прочего теоретические последствия общей психологии Дьюи для психологии социальной. Революция в понимании основ психологии, совершенная Дьюи совместно с Энджеллом, Муром, Мидом, а также другими чикагскими прагматистами, заключалась в создании так называемого психологического функционализма. Пожалуй, первая его формулировка содержалась в громкой статье Дьюи *The Reflex Arc Concept in Psychology*⁵ (1896).

Это психологическое направление можно описать с точки зрения того, что нас здесь интересует, так: (а) оно содержало требование рассмотрения деятельности организма (для Дьюи не подлежало сомнению, что психология занимается его деятельностью, а не оторванной от него психической жизнью) как целостного процесса, разделение которого на отдельные элементы неминуемо ведет к деформации описания человеческого

1. «Поиск достоверности. Исследование соотношения знания и действия» (англ.). — Примеч. пер.
2. «Логика: теория исследования» (англ.). — Примеч. пер.
3. «Необходимость социальной психологии» (англ.). — Примеч. пер.
4. «Некоторые пролегомены к социальной психологии» (англ.). — Примеч. пер.
5. «Понятие рефлексорной дуги в психологии» (англ.). — Примеч. пер.

поведения; (б) оно принимало, что психические процессы не могут быть в достаточной степени объяснены, пока их рассматривают независимо от функционирования организма как целого, а также взаимовлияния организма и окружающей среды, поскольку все они происходят в определенных ситуациях; (в) оно предусматривало рассмотрение человеческого опыта и поведения с точки зрения функций, которые отдельные реакции организма выполняют в процессе приспособления к среде и контроля над ней.

«В психологии, — писал Дьюи, — эта концепция [организма. — *Е.Ш.*] ведет нас к признанию психической жизни органичным, целостным процессом, развивающимся в соответствии с законами любой жизни, а не театром, в котором выступает независимый, автономный интеллект, или местом, где могут встретиться, чтобы поговорить и разойтись, изолированные, атомизированные впечатления и идеи <...> Понятие среды является обязательным дополнением к понятию организма и после его введения уже невозможно рассматривать психическую жизнь как нечто обособленное, изолированное, развивающееся в вакууме»¹.

Хотя, как мы уже сказали, сам Дьюи не сразу занялся социологической стороной своей психологической позиции, Эллвуд уже в 1901 г. поставил следующий вопрос: «<...> нельзя ли основные принципы такой функциональной психологии распространить с интерпретации жизни индивида на интерпретацию жизни общества?»² Позже его поставил также сам Дьюи, а со временем даже сконцентрировался именно на интерпретации социальной жизни, хотя она никогда не становилась для него автономной задачей, будучи подчинена поиску научных предпосылок реформы этики, воспитания или даже общества вообще. Социологические изыскания имели для него также вспомогательное значение при решении философских проблем, таких как, например, проблема значения, универсалий, языка и т.д.

Эта эволюция психологических интересов Дьюи не затронула концепцию взаимовлияния организма и среды, но как понятие организма, так и понятие среды подверглись

1. *Dewey J. New Psychology // Dewey J. Philosophy, Psychology and Social Practice. New York, 1963. P. 57–58.*
2. *Ellwood C.A. Some Prologomena to Social Psychology. New York, 1921. P. 14.*

характерным уточнениям, которые можно описать как их социологизацию.

Говоря о среде, Дьюи подчеркивал, что имеет в виду «природную и социальную» среду, а также обращал внимание на то, что природная среда не просто дана людям, а является в той или иной степени результатом их собственной деятельности, которая имеет непременно социальный характер¹. С другой стороны, социализации подверглось также понятие человеческой природы, находящейся с окружающей средой в отношениях взаимовлияния. Для Дьюи это не была биологическая категория, хотя он оставался противником антропологий, противопоставляющих человека остальной природе. Он отказался от обремененного биологическими ассоциациями понятия инстинкта, заменив его более с этой точки зрения нейтральным понятием «импульса». Но импульсы он также считал малопригодными для объяснения механизмов человеческого поведения, в котором, как он парадоксально утверждает, «первично» то, что приобретено. Ребенок с момента рождения находится в социальной среде, а когда человек начинает самостоятельную жизнь, у него уже есть комплекс привычек, руководящих его поведением. Импульсы — лишь сырой материал, из которого формируются привычки, отправная точка развития «<...> щупальца, высывающиеся, чтобы собрать урожай с привычек»². Биологический импульс не объясняет ничего — так же как используемые ранее психологами понятия симпатии, страха, подражания или общительности. Все понятия этого рода означают «способы поведения», которые предполагают интеракцию, предварительное существование группы³. В противоположность индивидуалистической психологии, ни одна черта, свойственная человеческому индивиду как таковому, не может объяснять поведение этого индивида в обществе, лишь социальный индивид доступен нашему наблюдению. Хотя традиционный спор о «первичности» индивида или общества абсурден, банальной истиной остается утверждение, что каждому отдельному индивиду предшествует

1. *Дьюи Дж. Демократия и образование* / Пер. с англ. М.: Педагогика-Пресс, 2000. С. 16–23, 49–50.
2. *Dewey J. Human Nature and Conduct. An Intoduction to Social Psychology.* New York, 1930. P. 89–94.
3. *Ibid.* P. 62.

какое-то общество, какая-то форма интеракции между ним и более старшими индивидами, какие-то обычаи, какие-то институты. Проблема заключается в том, чтобы обнаружить, *как* эти «системы интеракции» формируют индивидов и *как* те, в свою очередь, их меняют¹.

Социальная психология Дьюи была направлена на поиск золотой середины: не противопоставлять человека природе, а выявить характерный для него образ жизни в природной среде; сохранить номиналистическую точку зрения натуралистической психологии и социологии, но вместе с тем показать сильное влияние общества на индивида; подчеркнуть зависимость человека от природной и социальной среды, но вместе с тем доказать, что адаптация имеет двусторонний характер, показать детерминированность человека условиями и его свободу, зависимость от прошлого и способность создавать будущее².

Для этой цели идеально подходило понятие *привычки*, которое Дьюи считал «ключом к социальной психологии». Это понятие имело не много общего с тем понятием привычки, которое применял Джеймс. Не стоит, впрочем, искать в текстах Дьюи какого-либо полного и однозначного определения привычки. Эти тексты содержат, однако, комментарий, который в некоторой степени проясняет интенцию Дьюи: ему было важно найти такое понятие, которое бы выполняло роль посредника между детерминизмом и волюнтаризмом, зависимостью от существующих традиций и творчеством, биологическими импульсами и абстрактным Разумом.

У Джеймса привычка была прежде всего консервативной силой, делающей возможным существование общества путем сохранения всего на своем месте: социальные различия хотя и не являются врожденными, тем не менее устойчивы. Дьюи сделал упор не только на то, что привычке можно обучить, но и на то, что она имеет пластичный и непостоянный

1. Ibid. P. 59–60.

2. Эту двойственность позиции Дьюи замечательно показал Чарльз Райт Миллс, который связывал ее с либеральной политической ориентацией и желанием обойти, с одной стороны, консервативный принцип неизменной человеческой природы, а с другой — радикализм, культивирующий веру в безграничную возможность ее модифицирования (см.: *Mills C. W. Sociology and Pragmatism. The Higher Learning in America* / Ed. by I. K. Horowitz. New York, 1964. P. 449 et pass.).

характер, а кроме того, определяет скорее общее направление поведения, чем его отдельные формы. «Повторяемость, — писал Дьюи, — ни в коем случае не является сутью привычки <...> Сутью привычки является приобретенная склонность к *способам* реагирования, а не к определенным актам <...> Привычка означает особую чувствительность или восприимчивость к определенному виду импульсов, скорее устоявшиеся предпочтения и антипатии, чем обычное повторение определенных актов»¹. По сути, дьюиовское понятие привычки больше всего соответствовало понятию установки, введенному в то же самое время другими американскими авторами.

Чрезвычайно важным представляется то, что привычка является свойством не организма как такового, а индивида, находящегося в отношениях социальной интеракции: «<...> привычки связаны с условиями среды <...> Человек совершает какое-то действие, и это вызывает реакции в окружающей среде. Другие люди одобряют, не одобряют, протестуют, мотивируют, присоединяются, сопротивляются. Даже предоставление человека самому себе является определенным ответом. Зависть, восхищение и подражание участвуют во всем этом. Нейтральности не бывает. Поведение всегда разделяется другими. В этом заключается разница между ним и физиологическими процессами»².

Окружающую среду при этом Дьюи понимал особым образом. Он, собственно говоря, не имел в виду никакой жесткой системы социальных отношений или готовых форм, к которым индивид адаптировал бы свое поведение. Наоборот, среда — это изменчивая по своей природе ситуация, на которую индивид реагирует сначала привычкой, а когда встречает препятствия, постепенно модифицирует свое поведение до момента, пока не произойдет желаемое изменение. В соответствии с принципами своей функциональной психологии, Дьюи постулирует целостное понимание этих ситуаций. Поведение индивида, руководящегося или не руководящегося привычкой, — это всегда ответ на ситуацию, а не какой-то отдельный импульс. «<...> Слово „ситуация“ не означает отдельного объекта или совокупности объектов и событий. Мы никогда не испытываем (ощущаем) объекты и события

1. *Dewey J. Human Nature.* P. 42.

2. *Ibid.* P. 16–17, 58.

и не формулируем на их счет суждений изолированно, а всегда в связи с полным контекстом <...> В реальном опыте нет такого изолированного предмета или события; какой-то предмет или событие — это всегда особая часть, фаза, аспект данного в опыте мира — ситуация»¹.

Раз поведение индивида формируется в ходе взаимовлияния между ним и другими индивидами, являющимися составными частями очередных ситуаций, его невозможно объяснить, не затрагивая проблему *коммуникации* людей, благодаря которой их поведение может быть «разделено». Все указывает на то, что Дьюи первым показал социологическую значимость этой проблемы, что обратило на себя внимание Кули, когда тот слушал его лекции в Анн-Арбор в 1893/1894 учебном году. Эта проблема сохранила ключевое значение во всем его творчестве и нашла наиболее полную формулировку в «Демократии и образовании» и «Опыте и природе». В первой из этих книг Дьюи писал: «Общество не только воспроизводится благодаря процессу передачи опыта при общении, можно даже сказать, что само его существование протекает посредством этого процесса. Между понятиями „общее“, „сообщество“ и „общение“ существует гораздо более тесная связь, нежели чисто словесная. Люди живут в сообществе благодаря тому общему, что есть между ними, а общение — тот способ, благодаря которому они обретают это общее. Они образуют сообщество или общество, если имеют общие цели, верования, устремления, знания — общее мировосприятие, или, как говорят социологи, единомыслие. Такие вещи не передаются от одного человека к другому чисто физически, как кирпичи на стройке, и их нельзя поделить между людьми, как пирог»².

Видение общества как общности мыслей и чувств, конечно, так же старо, как и социологическая мысль, и большинство социологов начиная с Конта придавало ему огромное значение. Оригинальность Дьюи (а также Кули и Мида) не заключалась, таким образом, в самой его формулировке, хотя представляется крайне интересным, почему на рубеже веков она приобрела в США актуальность, какой не имела в эпоху триумфа спенсеризма. Новизна заключалась в перенесении центра тяжести с рассуждений о консенсусе как атрибуте общества

1. Dewey J. Logic. The Theory of Inquiry. New York, 1938. P. 66–67.

2. Дьюи Дж. Демократия и образование. С. 10.

на рассуждения о *процессе* возникновения общности мыслей и чувств в ходе интеракции между индивидами. Конта и Дюркгейма (как и позднейших функционалистов) эта общность интересовала как нечто данное, Дьюи же она интересовала как нечто *создаваемое*. Не общество здесь формирует индивидов, а индивиды формируются сами в процессе своих взаимоотношений, благодаря которым общество существует. Одним из важных последствий этого изменения точки зрения было принятие крайне плюралистической концепции общества. Индивиды устанавливают между собой разнообразные отношения, и в соответствии с ними возникает множество ассоциаций, а не единая организация. Этих ассоциаций, как писал Дьюи, так много, как много «<...> видов благ, тем более несомненных, что по их поводу люди друг с другом общаются и в них принимают участие. Эти блага буквально неисчислимы»¹.

4. Социальная философия Кули

Спорным является вопрос, в какой степени *Чарльза Хортон Кули (Charles Horton Cooley)* (1864–1929) — профессора социологии университета в Анн-Арбор — можно причислить к прагматистам. Хотя его социологическая и психологическая концепция имеет многочисленные сходства с концепциями Дьюи и Мида, все указывает на то, что Кули пришел к ней в большей степени собственным путем. В истории американской социологии этот ученый занимает особое место, будучи, пожалуй, самым выдающимся представителем социологов так называемого второго поколения, которое пришло после поколения Уорда, Самнера и Гиддингса и предшествовало третьему поколению, состоящему из исследователей, сориентированных уже на эмпирические исследования. Конечно, эта последовательность поколений скорее логическая, чем историческая, поскольку, скажем, Гиддингс, Кули и Парк были примерно одного возраста. Речь идет о том, что автор *Human Nature and the Social Order*² (1902), *Social Organization. A Study of the Larger Mind*³ (1909) и *Social*

1. Дьюи Дж. Реконструкция. С. 128.

2. «Человеческая природа и социальный порядок» (англ.). — Примеч. пер.

3. «Общественная организация. Изучение углубленного разума» (англ.). — Примеч. пер.

*Process*¹ (1918) положил начало процессу преодоления наследия больших социологических систем XIX века, но сам еще был в значительной степени ограничен характерной для них терминологией и проблематикой. Примечательной представляется с этой точки зрения роль, которую играли в его социологии типичные для первого поколения категории эволюции и организма. Правда, Кули наполнил их новым содержанием и использовал, по сути, для деструкции тех систем, из которых их почерпнул.

Так же как представители первого поколения американских социологов, Кули был кабинетным ученым. Если не считать довольно-таки любительских наблюдений за развитием детей, он никогда не проводил никаких исследований и даже не особенно интересовался эмпирическими исследованиями, которые проводили при его жизни другие социологи. Кули не сформулировал никакой программы, которая могла бы быть полезной непосредственно в таких исследованиях. Он был, очевидно, одним из немногих социологов, которые не стремились к сциентизации социологии. Как раз наоборот, он считал «фатальной ошибкой» ее отрыв от литературы и философии и хотел, чтобы она также была формой искусства. Кули был социологом (имеющим, кроме того, образование инженера, экономиста и статистика), но хотел быть одновременно и моралистом, философом и писателем в духе своих учителей: Гёте и Эмерсона. Авторитетом был для него Дарвин, но не менее охотно он использовал наблюдения таких исследователей человеческой природы, как Монтень и Фома Кемпийский, Шекспир и Торо, а также таких социальных реформаторов, как Джейн Аддамс. Он обращался к установкам науки, но предпочитал — и делал это намного чаще — обращаться к художественной литературе, повседневному наблюдению и своего рода очевидности.

Идея органичности

Главной идеей социологии Кули была идея *органичности* социальной жизни, являющаяся, впрочем, элементом более широкого «философского синдрома», включающего в себя также

1. «Социальный процесс» (англ.). — *Примеч. пер.*

соответствующие взгляды на жизнь и мир вообще. Принятие такой философии сыграло решающую роль в формировании критического отношения Кули к наследию социологии XIX века и его отказе от значительной части дилемм, которые пытались разрешить ее создатели. Большинство проблем он считал неправильно поставленными. Все в социальной жизни является «аспектом» или «фазой» более широкого «органического» целого, поэтому стоит говорить скорее «и», чем «или»: индивид *и* группа, человек *и* общество, эгоизм *и* альтруизм, свобода *и* необходимость, конфликт *и* сотрудничество, борьба *и* взаимопомощь, инновация *и* традиция, наследственность *и* среда, подражание *и* творчество, дух *и* материя, гуманитарная культура *и* техника, свобода воли *и* детерминизм, наука *и* искусство и т.д. Философским увлечением Кули была отмена традиционных антиномий путем поиска таких вышестоящих по отношению к ним целостностей, члены которых были бы лишь их «асpekтами». Можно рассматривать целостность с разных точек зрения, но из нее нельзя ничего исключать и противопоставлять остальному: сутью любого процесса является всеобщая интеракция.

Идея органичности была, таким образом, обращена против любого «партикуляризма», то есть — в терминологии Кули — взгляда, в соответствии с которым можно признать какую-то одну «фазу» процесса причиной всех других и рассматривать последние исключительно как последствия. Независимо от того, в какой форме представлен «партикуляризм» — биологизм, психологизм, социологизм, экономизм и т.д., он всегда ведет к деформации процесса, то есть Жизни, как целого. Любой «аспект» этого целого важен, но не более, чем остальные. Таким образом, говоря об «органичности», Кули скорее возвращался к ее романтическому пониманию, чем продолжал социологические концепции, возникшие в эпоху позитивизма.

Так же как идея органичности была, по сути, направлена против органицистской социологии, так и «эволюционистская точка зрения» Кули оказалась в значительной степени противоположна социологическому эволюционизму, а произошло это в результате подчеркивания своеобразия социальной жизни, которую как раз по причине эволюции совершенно невозможно свести к органической жизни. Эволюция — это

бесконечный процесс адаптации отдельных фаз развивающегося целого. Описывая этот процесс, Кули не формулировал никаких законов, не обозначал никаких этапов, чем так увлеченно занимались эволюционисты. Совершенно другим смыслом он также наделял понятие предвидения, возможность которого он видел в опереживающем участии, а не в знании независимых от сознания механизмов.

Индивид и общество

Представленные выше принципы Кули полнее всего применил в размышлениях о традиционной проблеме отношений между индивидом и обществом. Критически оценивая укоренившийся в американской мысли индивидуализм, он тем не менее не перешел в другую крайность, так же решительно выступая против коллективизма и социологического реализма. Проблема заключалась для него (как и для Дьюи, Томаса и Мида) не в признании абсолютного примата индивида или общества, а в изучении, можно сказать, способа существования индивида в группе и группы в индивиде. Иначе говоря, он перенес вопрос из философской, политической и этической плоскости в плоскость социальной психологии. Сама проблема, однако, осталась для него «<...> важнейшей <...> проблемой социологии, истории и, вероятно, психологии»¹.

В соответствии со своим холистским мировоззрением Кули принял, что «<...> обособленный индивид — это абстракция, чуждая опыту, равно как и общество, взятое в отрыве от индивидов. Реальность — это человеческая жизнь, которую можно рассматривать как со стороны ее индивидуальности, так и в социальном, то есть всеобщем, аспекте <...> Другими словами, термины „общество“ и „индивиды“ обозначают не отдельные явления, но лишь коллективный и дистрибутивный аспекты одного и того же явления»².

Однако не эта формулировка, повторенная Кули во множестве вариантов, вписала имя этого мыслителя в историю

1. *Cooley Ch. H. Genius, Fame, and Comparison of Races // Sociological Theory and Social Research / Ed. by R. C. Angell. New York, 1930. P. 121.*
2. *Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 34.*

социологии, хотя она определенно закрывала эпоху крайнего «атомистического» индивидуализма в стиле классической политической экономии, который в США продолжался дольше всего. Более важным представляется начало новой эпохи, которое не только в американской мысли ознаменовал вопрос, *как* выглядит это взаимовлияние («взаимопроникновение», как позже назовет это Парсонс) индивида и общества, которое Кули противопоставлял как номиналистическому, так и реалистическому «партикуляризму». Человек является человеком постольку, поскольку живет с другими людьми, следовательно, необходимо показать, как становятся людьми и приобретают «человеческую природу».

Рассматривая этот вопрос, Кули выступил как против социологизма, так и против психологизма (в том смысле, который мы вкладываем в этот термин), но больше всего внимания он посвятил опровержению инстинктивизма. Будучи далек от отрицания значимости наследственности, он все же утверждал, предвосхищая концепцию привычек Дьюи, что «<...> специфика человеческой наследственности заключается в том, что она является не врожденной склонностью к определенным вещам, а врожденной способностью обучаться вещам, которых может требовать ситуация»¹.

Единственный способ обучения — это коммуникация с другими людьми. Понятие *коммуникации*, введенное Кули уже в ранней *The Theory of Transportation*² (1894), представляется важнейшим понятием его социологической системы. Под коммуникацией он понимал «<...> механизм, посредством которого становится возможным существование и развитие человеческих отношений — все символы разума вместе со способами их передачи в пространстве и сохранения во времени. Она включает в себя мимику, обращения, жесты, тон голоса, слова, письменность, печать, железные дороги, телеграф, телефон и самые последние достижения по завоеванию пространства и времени»³.

1. Cooley Ch. H. Social Process. Carbondale, 1966. P. 200; см.: *Idem*. Human Nature. P. 3–31.

2. «Теория транспорта» (англ.). — *Примеч. пер.*

3. Кули Ч. Х. Общественная организация и изучение углубленного разума // Тексты по истории социологии XIX–XX вв. Хрестоматия / Сост. и отв. ред. В. И. Добренев, Л. П. Беленкова. М.: Наука, 1994. С. 354.

Развитие личности

Развитие личности происходит путем коммуникации: ребенка и матери, ребенка и других членов семьи, ребенка и его ровесников, а также других членов локальной среды. По мере взросления индивида круг его контактов расширяется, он участвует во множестве различных групп, а благодаря печатному слову устанавливает связь со всем миром — членами других классов и народов, а также с людьми других эпох. Средства коммуникации могут быть очень разными, но важнейшую роль среди них играет язык. Независимо от его дифференциации, механизм формирования человеческой личности довольно единообразен. Его основным элементом является феномен, названный Кули «зеркальным Я»¹ (*looking-glass-self*). Человек становится обладателем собственного Я, представляя себе, как его видят другие, соотнося собственные представления о себе с представлениями о себе, которые он приписывает людям, контактирующим с ним.

Концентрация внимания на этом явлении привела к тому, что Кули рассматривал социальную интеракцию прежде всего как игру представлений и полностью дематериализовал общество. «Непосредственной социальной реальностью» были для него исключительно психические факты. «Наша реальная среда, — писал он, — состоит из тех представлений, которые больше всего навязаны нашим мыслям»². Социально реально только то, что представлено. «С точки зрения изучения непосредственных социальных отношений личное представление и есть реальная личность. Иначе говоря, только благодаря ему один человек существует для другого и непосредственно воздействует на его сознание»³. Общество нам дано непосредственно как «<...> связь между личными представлениями. Чтобы составить общество, очевидно, необходимо, чтобы люди каким-то образом объединились; а они объединяются только в качестве личных представлений в сознании.

1. Так принято переводить это понятие Кули на русский язык. Однако у Шацкого в соответствии с принятыми им принципами перевода здесь — «зеркальная самость» — *Примеч. ред.*
2. Cooley Ch. H. Social Organization. A Study of the Larger Mind. New York, 1962. P. 61.
3. Кули Ч.Х. Человеческая природа. С. 91.

Где же еще?»¹ В этом смысле личность имеет социальный генезис, а «разум — не келья отшельника». Отсюда происходило убеждение Кули в большой роли интроспекции в социологии, а также в том, что «<...> настоящая социология суть систематическая автобиография»².

Первичные группы и развитие форм обобществления

Психические различия между индивидами объясняются не биологической наследственностью, а разницей между системами коммуникации, в которых они жили и живут. Более того, тем же объясняются психические сходства между людьми, традиционно определяемые термином «человеческая природа».

Кули не создавал никаких подробных классификаций или типологий этих систем (хотя упоминал мельком о «социальных типах») и не обозначал этапы их эволюции. В связи с этим следует соблюдать большую осторожность при сравнении его концепции с многочисленными типологиями обществ, разработанными другими социологами. Концепция Кули состоит из двух элементов, лишь второй из которых, менее существенный, сравним с концепциями Тённиса или Дюркгейма. Первый элемент — это концепция первичных групп, представляющая собой попытку решить вековую проблему человеческой природы или, если угодно, культурных универсалий. Второй элемент, лишь отдаленно связанный с предыдущим, — это концепция изменения форм обобществления. Первый является оригинальным достижением Кули, второй — одной из бесчисленных вариаций на известную тему.

Констатируя универсальный характер некоторых человеческих идеалов (верность, солидарность, братство, любовь и т.д.) и вместе с тем отрицая возможность внесоциального объяснения этого факта, Кули был вынужден указать такие формы коммуникации людей, которые были бы так же универсальны, как эти идеалы. Таким представляется генезис понятия первичной группы, сам же термин был заимствован из *An Introduction to the Study of Society*³ Смолла и Винсента (1894). Это понятие, впрочем, присутствовало в обширной

1. Кули Ч.Х. Человеческая природа. С. 91.

2. Цит по: Jandy E. C. Charles Horton Cooley. P. 233.

3. «Введение в изучение общества» (англ.). — Примеч. пер.

тогда социальной публицистике, бьющей тревогу из-за кризиса семьи и соседства в индустриализирующейся и урбанизирующейся Америке¹. Первичные группы, в которых индивид участвует в *heart-to-heart life*², то есть семья, группа ровесников и соседей, а также локальное сообщество, были признаны Кули «пестуньями человеческой природы» и главными центрами социализации индивидов. «Под первичными группами, — писал он, — я понимаю группы, характеризующиеся тесным сплочением индивидов посредством личных отношений (face-to-face) и сотрудничества. Они первичны во многих отношениях, но главное — потому, что они являются основой для формирования общественной природы и идеалов индивида»³.

Кули посвятил первичным группам не много страниц, но это были очень влиятельные в социологии страницы. Они способствовали — более, чем работы Ле Пле и Зиммеля, — введению в эту науку проблематики малых групп, которая до того была почти полностью монополией филантропов и реформаторов.

Работая над социологическим объяснением универсальной человеческой природы, Кули искал самые устойчивые и универсальные формы человеческого соседства, а также интересовался изменениями, в результате которых влияние первичных групп на индивида перестает быть таким сильным, как когда-то, а наряду с ними возникают другие типы ассоциаций, названные позже Парком «вторичными группами» (Кули этот термин не использовал).

Данное Кули описание этих изменений не слишком подробное. В нем можно найти реминисценции концепции Спенсера (от милитаризма к индустриализму) или Мэйна (от статуса к контракту). И все же права Квандт, которая утверждает, что созданная Кули картина тесно связана с американскими реалиями. Картина эта в высшей степени амбивалентна, поскольку Кули констатировал симптомы усугубляющегося социального кризиса, но верил, что речь идет о явлениях переходных и Америка сумеет восстановить нарушенный моральный порядок.

Главной чертой наблюдаемой Кули эволюции является деперсонализация межчеловеческих отношений при их

1. См.: *Quandt J. B. From the Small Town to the Great Community*. New Brunswick, N.J., 1970. P. 23–78.

2. *Интимная, частная жизнь (англ.)*. — *Примеч. пер.*

3. *Кули Ч.Х. Общественный порядок*. С. 353.

одновременном — благодаря развитию коммуникативных техник — расширению и умножению. Деперсонализация заключается в том, что в большинстве групп индивид не участвует уже как цельный человек, а «<...> входит в них лишь какой-то изолированной, обученной и специализированной частью самого себя»¹ — «ролью», как скажет Парк. Чем более развито общество, тем меньшую роль играет в жизни индивида исключительное и интегральное участие в какой-то одной социальной группе. Индивид оказывается в течение жизни в бесконечном множестве социальных ситуаций, к которым он должен приспособиться. В результате он предстает «точкой пересечения неопределенного количества кругов, обозначающих социальные группы»². Кули верил, что в этих новых условиях со временем удастся восстановить систему ценностей, воплощением которых была первичная группа — эта (как он говорил о семье) «утопия общества».

Социальная организация

Самой интересной частью достижений Кули является, несомненно, его социальная психология, но ему принадлежит и концепция социальных *институтов*. По сути, Кули поднял все основные вопросы из этой области, поставленные социологами «первого поколения».

Автор «Социальной организации» считал, что в социальной жизни важное значение, особенно в современных обществах, имеют безличные явления и «<...> многие формы жизни <...> невозможно понять и даже увидеть, если интересоваться исключительно людьми. Они существуют в человеческом разуме, но должны исследоваться с безличной позиции»³. Явления этого порядка (например, язык, миф, традиция, идеологии, общественное мнение, институты) имеют свою собственную *life history*⁴, хотя и не составляют никакую онтологически отдельную действительность, они являются «вторичными аспектами» того же самого целого, «первичными аспектами» которого являются отношения между людьми.

1. Cooley Ch. H. Social Organization. P. 319.
2. Кули Ч. Х. Человеческая природа. С. 111.
3. Cooley Ch. H. Social Process. P. 4–5, 28.
4. История жизни (англ.). — Примеч. пер.

Социальной организацией Кули называл любую объективацию (или скорее интерперсонализацию) человеческих представлений, идеалов и стремлений, ведущую к их закреплению за границами жизни индивида и объединению в „безличную“ систему, способную к дальнейшей эволюции без участия своих непосредственных создателей»¹.

Основные категории анализа этого комплекса явлений — это общественное мнение («кооперативная деятельность множества умов»), институт («определенная и закрепленная фаза» этого же мнения, например церковь, закон, обычай, система образования), класс (группа с особой функцией в обществе, которой обычно соответствует особое состояние мнения, отдельный набор образцов и традиций) и, конечно, коммуникация, поскольку от нее всегда зависит вид и сфера охвата организации.

Не останавливаясь подробнее на этой проблематике, посвятим немного внимания вопросу социальных классов, так как то, как понимал его Кули, проливает свет на затронутую ранее проблему направления социальных изменений. Классы, по мнению автора «Социальной организации», — это основные составляющие структуры всех обществ, кроме самых примитивных, в которых еще не появилось разделение труда. Классом он называл «<...> любую устойчивую социальную группу, отличную от семьи, существующую в границах более широкого целого»². Все общества как-то дифференцированы и дифференцируются все сильнее, потому их разделение на классы является неизбежным и «функциональным». Классы могут быть, однако, открытыми классами или кастами. В первом случае они базируются на индивидуальной пригодности членов общества к определенным функциям, во втором — на наследовании социального положения. Открытый класс формирует особое сознание, но не противопоставляет себя другим классам, с которыми разделяет некоторые идеалы. Каста формирует не только особое, но и совершенно отдельное сознание: специализация в данном случае означает сепарацию. Это различие связано в том числе с тем, что индивид может участвовать одновременно во множестве разных классов, но только

1. *Cooley Ch. H. Social Organization*. P. 21–22; см.: *Idem. Social Process*. P. 19–28.

2. *Cooley Ch. H. Social Organization*. P. 209. Концепция социальных классов Кули подробно рассмотрена в: *Page Ch. H. Class in American Sociology*. New York, 1940.

в одной касте. Соответственно, конфликт между классами в разных случаях выглядит по-разному. Главными факторами, от которых зависит открытость или закрытость классов, являются: состав населения, темп социальных изменений, а также состояние коммуникации и образования, улучшение которого, конечно, способствует «открытию» классов.

В соответствии с общей тенденцией интенсификации коммуникативных процессов, социальная структура постепенно видоизменяется, превращаясь из кастовой в открыто классовую: решающее значение имеет не рождение, а выполняемая функция, которой соответствуют те или иные виды наград. В этой ситуации классовая борьба постепенно приобретает форму соревнования, в котором действуют единые правила игры.

Особой чертой социологии Кули на фоне американской традиции было введение в анализ социальной организации проблемы государства как органа общественного мнения и арбитра в соперничестве между классами. В соответствии с американской политической традицией и собственной «органической» философией, Кули не противопоставлял, однако, государство обществу, а видел в его развитии «фазу» расширения общественного мнения, другим аспектом которого должно было быть развитие добровольных ассоциаций, профессиональных союзов, корпораций, клубов, фратрий и т.д., то есть всего того, что сегодня часто называют гражданским обществом.

Метод

Кули не занимался специально методологической проблематикой, что было следствием не случайного упущения, а опасений перед «методологическим догматизмом», а также склонности связывать методологию со строгими правилами, которые, по его мнению, не могут применяться в гуманитарной науке. «Если у меня есть возможность иметь, — писал он, — широкие, насыщенные содержанием взгляды, то можно и пожертвовать точностью метода»¹. Однако поскольку от Кули берет начало американская гуманистическая социология, стоит посвятить немного внимания систематизации его разрозненных методологических постулатов (и методологических антипатий).

1. Цит. по: *Jandy E. C. Charles Horton Cooley*. P. 237.

Основные принципы программно неточного метода Кули вытекают из совокупности его взглядов на социальный процесс. Раз он является органическим единством, то мы не можем, даже в исследовательских целях, делить его на части. Самый верный путь к познанию целого — охватить его как таковое. Раз это целое имеет прежде всего ментальный характер и его «фазами» являются представления индивидов, данные нам в качестве непосредственной действительности, то мы должны стремиться в первую очередь к пониманию людей, чего можно достичь только с помощью воображения и симпатической интроспекции (*sympathetic introspection*) — изнутри, а не снаружи социального процесса¹. Социальные науки — нечто исключительное, так как те, кто ими занимается, «<...> являются такой частью процесса, которая обладает сознанием. Мы можем познавать этот процесс путем сопереживающего участия, то есть недостижимым в исследованиях растительной или животной жизни способом. <...> Это делает эти науки классом для себя, а то, назовем ли мы их науками или как-то иначе, не имеет особого значения. Их исключительная привилегия заключается в подходе к жизни с позиции осмысленного и интимного участия в ней. Это влечет за собой необходимость надлежащей разработки методов, характерных для этих наук. Чем быстрее мы перестанем определять и контролировать себя с помощью канонов физики или физиологии, тем лучше. Что бы мы ни делали <...>, это следует делать после отказа от чуждых формул и восстановления естественной склонности к наблюдению и рефлексии»².

Само собой разумеется, что такого рода высказывания Кули были направлены против натуралистической традиции. Намного любопытнее его отношение к «третьему поколению», в котором «методологический догматизм» проявлялся намного реже и был гораздо менее агрессивным.

На первый взгляд, Кули вышел навстречу новейшим тенденциям в социальной психологии и социологии, назвав себя в 1920-е гг. бихевиористом (так же, как Томас и Мид). «Бихевиоризм» этот все же имел мало общего с классическим бихевиоризмом Уотсона, исключаяющим из психологии понятие сознания. Концепция Кули была «бихевиоризмом» исключительно потому, что в центре ее внимания было человеческое

1. Кули Ч.Х. Человеческая природа. С. 92 и след.

2. Cooley Ch. H. Social Process. P. 396–397.

поведение. Однако это был особый социальный бихевиоризм, поскольку «<...> описания поведения без интроспективной интерпретации — это как библиотека, состоящая из книг на иностранном языке. Их источником являются человеческие умы, поэтому они не значат ничего, пока не попадут в другие умы»¹. По той же самой причине Кули критиковал первые проявления интереса к статистическим методам. Он полагал, что эти методы могут иметь разве лишь вспомогательный характер, как в случае *Le suicide*² Дюркгейма. «Со стороны утверждения, — разумно замечал он, — количественный идеал („Измеряй все, что можешь измерить!“) замечателен. Со стороны отрицания („Не занимайся ничем, что не можешь измерить!“) <...> вреден»³. Представляется, что тот максимум, который он мог принять из новейшей социологии, составляли монографии Чикагской школы, в любом случае только они отвечали до некоторой степени сформулированным им принципам *case study* (здесь: «монографический метод» — *примеч. ред*), позволяющим увидеть целое социального процесса.

Кули не оставил учеников, потому что тому типу социологии, представителем которого он был, было довольно сложно обучать, так как он требовал прежде всего воображения, восприимчивости, интуиции. Влияние Кули на американскую социологию было в основном косвенным. Он оставил в ней след благодаря отказу от многих традиционных вопросов и постановке новых (касающихся малых групп и процесса социализации), а не из-за формулировки исследовательской программы. Кули формировал американское социологическое воображение, а не инструментарий научной работы. Впрочем, он скорее предчувствовал новую теоретическую перспективу, чем действительно создал ее.

5. Социология Томаса

Уильям Айзек Томас (*William Isaac Thomas*) (1863–1947) был ровесником Кули и примерно в то же самое время решил посвятить себя социологии. В 1893/1894 учебном году он связал свою

1. *Cooley Ch. H. The Roots of Social Knowledge // Sociological Theory. P. 299–300.*
2. «Самоубийство» (*фр.*). — *Примеч. пер.*
3. *Cooley Ch. H. The Life-Study Method as Applied to Rural Social Research // Sociological Theory. P. 332.*

судьбу с факультетом социологии и антропологии недавно основанного в Чикаго университета, где проработал до 1918 г. Более, чем кто-либо другой, не считая Парка, о котором пойдет речь в следующем разделе, он способствовал формированию так называемой Чикагской школы, которая перевела внимание американских социологов с философской рефлексии на эмпирические исследования современного общества.

Когда мы сравниваем Томаса с Кули, прежде всего поражает его стремление к формулированию основной психологической и социологической проблематики в форме эмпирически верифицируемых гипотез. Социальная психология была для него, как пишет Карпф, «исследовательской техникой», а не только «точкой зрения и основой критики традиционной социологической и психологической мысли»¹. Это, впрочем, повлияло на то, что он придавал меньше значения полному изложению своей теоретической позиции и чаще изменял свои взгляды, адаптируя их к новым интересам и исследовательским задачам. Только в середине 1920-х гг. он сосредоточился на так называемом ситуационном анализе, который является его наиболее оригинальным вкладом в социологическую теорию, хотя оказывать влияние на нее он начал намного раньше: как автор *Source Book for Social Origins. Ethnological Materials, Psychological Standpoints, Classified and Annotated Bibliographies for the Interpretation of Savage Society*² (1909) и статей о социальной психологии, а в первую очередь как инициатор и соавтор большого труда о польских крестьянах, подготовленного совместно с Флорианом Знанецким³.

В творчестве Томаса можно выявить, однако, некоторые устойчивые основные идеи, которые позволяют говорить о теоретической концепции, а не только о разрозненных идеях необыкновенно умного эмпирика. Если Томаса-теоретика не всегда замечают, то это в основном потому, что многие его идеи прочно вошли в обиход.

1. *Karpf F.B.* American Social Psychology. P. 351.
2. «Собрание письменных источников для изучения социальных первопричин. Этнологические материалы, психологические точки зрения, классифицированная и аннотированная библиография понятия первобытного общества» (англ.). — *Примеч. пер.*
3. Эволюция взглядов Томаса рассмотрена в: *Janowitz M.* Introduction // *Thomas W.I.* On Social Organization and Social Personality / Ed. by M. Janowitz. Chicago, 1966.

Открытие социальной психологии

Томас начал с психологизма, берущего начало в *Völkerpsychologie*¹. Сначала он занимался первобытными обществами, которые, впрочем, интересовали его до конца научной карьеры. Размышляя прежде всего об этой проблематике, он довольно быстро пришел к выводу, что человеческое поведение следует объяснять не биологически, а исторически и социально. Хотя он никогда не был крайним антиинстинктивистом, он пошел в своих психологических изысканиях тем же путем, что и Кули, Дьюи и Мид, постулируя уже в 1904 г. *социальную психологию* как науку, изучающую «<...> индивидуальные психические процессы, если они обусловлены обществом, а также социальные процессы, если они обусловлены состоянием сознания»². Характерной чертой этой новой науки в понимании Томаса была ее тесная связь с историей, социальной антропологией и социологией. Это должна была быть не столько новая дисциплина, сколько новая точка зрения на проблематику этих трех наук.

Впервые эта точка зрения была представлена в «Собрании письменных источников», произведении, появившемся в стороне от главного — боасовского — течения американской социальной антропологии, но из-за своих расхождений с классическим эволюционизмом не лишенном точек соприкосновения с ним. В истории социальной антропологии «Собрание письменных источников» не имело, однако, почти никакого значения. Важнее была содержащаяся в нем теория человеческого поведения, применимая к любым социальным изменениям.

Главные понятия этой теории — это понятия контроля, привычки, кризиса и внимания. «Контроль» представляет собой необыкновенно широкое понятие. Томас понимал под ним все, что позволяет или упрощает человеку господство над природной и социальной средой, в том смысле, что позволяет устранять явления, препятствующие адаптации. Достижение контроля является целью любой осмысленной деятельности; вспомогательным средством при этом является внимание.

1. Психология народов (нем.). — *Примеч. пер.*

2. Thomas W.I. The Province of Social Psychology // American Journal of Sociology. 1904–1905. Vol. 10. P. 445.

Действие внимания соотносится с двумя другими явлениями, а именно с привычкой и кризисом. «Когда привычки, — пишет Томас, — действуют без помех, внимание слабеет, ему нечего делать. Когда же случается что-то, что нарушает действие привычек, внимание должно снова включиться и определить новый способ поведения, который сможет справиться с кризисом. Это внимание вводит новые и адекватные привычки, по крайней мере, такова его функция»¹.

Ключевым является понятие кризиса, поскольку именно в результате повторяющихся кризисов в конечном счете происходит любое изменение, а человеческий ум развивается как «орган манипуляции, адаптации и контроля». Кризис — это любое нарушение устоявшихся привычек, любое событие или цепь событий, выбивающих человека из нерелексивной рутины и вынуждающих искать новые решения, которые со временем тоже подвергнутся рутинизации, превратившись в новые привычки, продолжающиеся до появления нового кризиса. Кризис необязательно должен быть чем-то стремительным, его действие зависит не только от силы импульса, который он несет, но и от условий, в которых внимание пытается его преодолеть. Эти условия особенно зависят от человеческих способностей, уровня культуры и типа господствующих взглядов. Для описания социальных изменений эволюционистские схемы не годятся, поскольку «<...> разные группы развивают культуру в неодинаковом порядке, и этот порядок зависит в каждом случае от общей ситуации среды, характера возникшего кризиса и действия внимания»².

Представляется, что эта концепция содержала в зачатке все ведущие идеи его социологии, особенно убеждение, что (а) важнейшим вопросом является социальное изменение; (б) социальное изменение происходит из-за кризисов, нарушающих действие привычек и вынуждающих людей искать новые формы адаптации; (в) объяснение изменения требует одновременного рассмотрения объективных условий и осмысленной человеческой деятельности, социальной и индивидуальной

1. *Thomas W.I. Source Book for Social Origins. Ethnological Materials, Psychological Standpoints, Classified and Annotated Bibliographies for the Interpretation of Savage Society // Social Behavior and Personality / Ed. by E.H. Volkart. New York, 1951. P. 218–219.*
2. *Ibid. P. 220–225.*

стороны процесса или, как будут говорить позже, ценностей и установок, культуры и личности.

Социологическая мысль Томаса окончательно сформировалась, однако, только тогда, когда он занялся современными обществами, исследование которых заняло у него следующую четверть века. Томас пришел к выводу, что он живет в мире настолько новом, что прошлое может не многому его научить. К социальной антропологии он вернулся лишь в конце жизни, подготавливая *Primitive Behavior. An Introduction to Social Sciences*¹ (1937).

Обращение к современности означало, однако, изменение объекта, но не точки зрения. Прав Хаус, который утверждает, что в труде «Польский крестьянин в Европе и Америке» была «<...> использована общая антропологическая позиция для исследования обычаев, традиций и социальной организации людей, живущих на относительно продвинутой стадии цивилизации»². Томас начал свои исследования современного общества, сосредоточенные поначалу на проблематике иммиграции, около 1908 г., когда получил для этой цели материальные средства. Уже на основе новых материалов и исследовательского опыта он расширил набор теоретических категорий, а также более подробно занялся вопросом источников, позволяющих увидеть субъективную сторону социальных процессов. В 1912 г. он впервые сформулировал постулат использования таких источников, как письма, дневники, судебные и церковные книги, проповеди, школьные программы, что было как бы предвестием труда о польских крестьянах.

Труд о польской иммиграции

Работа *The Polish Peasant in Europe and America*³ (1918–1920, 5 т.) Томаса и Знанецкого⁴ для истории социологии важна прежде всего потому, что она была огромным шагом вперед на

1. «Поведение первобытного человека. Введение в социальные науки» (англ.). — *Примеч. пер.*
2. House F.N. The Development of Sociology (1st ed., 1936). Westport, Conn., 1970. P. 283.
3. «Польский крестьянин в Европе и Америке» (англ.). — *Примеч. пер.*
4. Точно определить вклад каждого автора невозможно. Коротко говоря, этот вопрос выглядит так: основные идеи и гипотезы (а также сама идея труда) являлись, без сомнения, вкладом Томаса, поскольку их

открытом Дюркгеймом пути к объединению социальной теории с эмпирическими исследованиями. Хотя, будучи новаторской в каждой из этих двух областей по отдельности, она не была ни для одной из них началом, так как в США существовала, с одной стороны, традиция кабинетной социологии (последним выдающимся представителем которой был Кули), а с другой — традиция социальных опросов и сбора данных. Построение теории и эмпирические исследования были, однако, двумя в значительной степени независимыми друг от друга вещами. Томас и Знанецкий объединили их в одно целое, изложив при этом в «Методологических заметках» манифест новой социальной науки, подвергающей сомнению наиболее укоренившиеся привычки мышления о социальных проблемах.

Они критиковали рассудочную «социологию», претендующую на обладание заслуживающим доверия знанием независимо от каких-либо систематических исследований. Также они критиковали сведение исследований до фрагментарных наблюдений, производимых с какой-то одной временной практической целью. Наконец, они критиковали рассмотрение отдельных явлений вне целостного контекста социальной жизни, а также убеждение, что люди реагируют всегда одинаково на одни и те же импульсы среды, независимо от различий своего жизненного опыта.

Представляя свою позитивную программу, Томас и Знанецкий утверждали, что социальная наука должна: **(а)** основываться на систематически проводимых исследованиях; **(б)** руководствоваться определенной концепцией социального процесса как целого; **(в)** рассматривать любые факты в их связи с другими фактами, с культурой как целым; **(г)** принять

можно найти в его ранних публикациях, при этом их нет (за исключением категории *ценностей*) в работах Знанецкого, написанных до встречи с американским ученым. Открытым, однако, остается вопрос участия Знанецкого в формулировании идей и гипотез Томаса. Как известно из устной традиции, отдельные части труда ученые подробно обсуждали и согласовывали, запись же согласованной позиции Томас предоставлял младшему соратнику. Также известно, что «Методологические заметки» появились по инициативе Знанецкого. «Польского крестьянина» следует, таким образом, считать совместной работой. Не стоит, однако, забывать, что, как выяснилось со временем, его авторы во многом отличались: у Томаса не было ничего от систематика, которым был Знанецкий (см. раздел 19).

тот принцип, что влияние условий на индивидов, а также индивидов на условия требует изучения, так как можно быть уверенным, что мы здесь имеем дело не с простой зависимостью, а со сложным процессом взаимовлияния. Прежде всего, однако, Томас и Знанецкий выдвинули постулат, в соответствии с которым социология является наукой, дающей причинное объяснение социальным явлениям и открывающей законы «социального становления»¹. Только такая социология может быть основой эффективной техники, инструментом контроля социального процесса.

Эта смелая программа была реализована лишь частично. Работа «Польский крестьянин» основывалась на внушительном и методически разработанном материале источников. При его разработке авторы пользовались, как мы увидим, набором новаторских теоретических гипотез. Особенно удачным представляется анализ связи между реакциями иммигрантов на американские условия и их предыдущим опытом, вынесенным из совершенно другого общества, — анализ, который оказался возможным благодаря использованию нового в социологии типа источников, а именно так называемых личных документов. Больше всего сомнений вызывает степень, в которой Томасу и Знанецкому удалось реализовать сформулированный в «Заметках» постулат социальной науки как науки, дающей причинные объяснения и открывающей законы. Характерно, впрочем, что Томас вскоре отойдет от этого постулата, хотя и не откажется, как и Знанецкий, от концепции социологии как науки индуктивной и в некоторых отношениях аналогичной естественным наукам.

Представляется, что наиболее серьезным достижением обсуждаемой работы (не считая инноваций в области подбора источников) была фиксация взаимовлияния объективных и субъективных факторов, культуры и личности, или, иначе говоря, социальных ценностей и индивидуальных установок. Во всех частях «Польского крестьянина» именно это взаимовлияние является центральным вопросом: как тогда, когда авторы анализируют традиционную (основанную на первичных группах) социальную организацию польской

1. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки // Американская социологическая мысль. Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 347.

деревни, так и тогда, когда они рассматривают процессы социальной дезорганизации и реорганизации в Польше и Америке или — тем более — процесс формирования социальной личности иммигранта.

Используемый при этом набор теоретических категорий требует здесь отдельного и довольно подробного обсуждения, тем более что они были отправной точкой дальнейших изысканий, проводимых — уже поодиночке — обоими авторами. Особенно нужно обратить внимание на категории установок и ценностей, социальной личности, а также организации, дезорганизации и реорганизации, составляющих в итоге понимание процесса социальных изменений. Обсуждая их, можно и нужно использовать также другие работы Томаса, а особенно *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavior Analysis*¹ (1923).

Установки и ценности

Концепция установок и ценностей должна была помочь в решении традиционной проблемы взаимоотношений индивида и социальной группы, которая, по мнению Томаса и Знанецкого, обыкновенно формулировалась слишком общо, чтобы получить научное решение. Им представлялось необходимым разложить явления, действующие на индивида, и реакции индивидов на эти явления на более простые элементы в надежде обнаружить таким образом элементарные факты². Ценности — это «<...> объективные культурные элементы социальной жизни <...>», а установки — «<...> субъективные характеристики членов социальной группы <...>»³.

«Польский крестьянин» не содержит ни одного точного определения двух этих ключевых терминов. В обоих случаях мы имеем дело с собирательными терминами, охватывающими широкую проблематику культуры и личности, которая как таковая не была предметом этой работы. Когда речь в ней идет об установках, имеется в виду вовсе не объяснение их природы или места в целом психической жизни, а указание

1. «Неприспособленная девушка. С примерами с точки зрения бихевиористского анализа» (англ.). — *Примеч. пер.*
2. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки. С. 354. Ср.: Blumer H. An Appraisal of Thomas and Znaniecki's «The Polish Peasant in Europe and America». New York, 1939. P. 20.
3. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки. С. 343.

аспекта социальной жизни, на который прежде не обращали внимания социологические направления, сконцентрированные на исследовании объективных процессов в отрыве от их ментальных коррелятов. Теория Томаса и Знанецкого была не столько теорией установок, сколько теорией социального процесса. Важно было не столько объяснение, что такое установка, сколько утверждение, что в этом процессе всегда присутствует определенная *психологическая* переменная, модифицирующая действие объективных факторов. В социальных процессах участвуют люди, реагирующие так или иначе на импульсы окружающей среды. «Установка» — это собирательное название для всех элементов их психической жизни, которые оказывают влияние на тип, направление, а также интенсивность этих реакций¹. Теоретическая схема не изменится, если мы сделаем акцент на тех или иных элементах психической жизни, определяя установку так или иначе. Ни один элемент психической жизни не является «установкой» сам по себе, он становится ею из-за своей ориентации на социальную ценность.

Похожим образом выглядит в «Польском крестьянине» вопрос ценностей. В этом труде не следует искать развитой теории культуры и даже философии ценностей, которую ранее создал Знанецкий. Мы находим там лишь теорию социального процесса, которая утверждает, что его невозможно объяснить, обращаясь лишь исключительно к чертам индивидов, поскольку в нем всегда присутствует определенная *социологическая* переменная, называемая социальными ценностями. Открытым остается способ понимания этих ценностей. Томасу и Знанецкому было важно вычленить две основные переменные социального процесса и сформулировать общие принципы, касающиеся их взаимоотношений.

Первый принцип гласил, как мы уже упоминали, что эти отношения являются причинно-следственными. Второй принцип определял отношения причины и следствия в социальном процессе подробнее: *«причиной социального или личностного феномена никогда не бывают только социальный или личностный феномен, но всегда сочетание социального и личностного феноменов. Или еще точнее: причиной ценности или установки*

1. Blumer H. An Appraisal. P. 20–21.

никогда не бывают только или установка, или ценность, но всегда сочетание ценности и установки»¹. Эти два принципа, принятие которых должно было гарантировать от ошибок прежней социальной практики и теории, были сформулированы, как мы видим, очень общо, а второй из них был сформулирован весьма полемически. Он был обращен, с одной стороны, против любых форм социологического детерминизма (в приведенном виде, впрочем, он выглядит как прямая полемика с «Методом социологии» Дюркгейма, по мнению которого причиной социального явления может быть только другое социальное явление), с другой же стороны, против любых форм психологизма, выводящего социальные явления из черт взятых в изоляции человеческих индивидов. В сфере практики принятие этого принципа означало отказ от старейшего вопроса: менять условия или менять людей. Представляется, что именно полемика была самой сильной стороной рассматриваемой теоретической программы. В позитивной программе содержались серьезные и почти непреодолимые сложности.

Самой большой ее слабостью была не недостаточная определенность основных понятий, а то, что в отправной точке была исключена возможность вычленения двух переменных, между которыми социолог должен обнаруживать причинные связи. Как замечает Блумер, ценность не существует без установок, поскольку они наделяют «вещь» значением, которое делает ее ценностью, а дать определение ценности возможно, лишь сославшись на установки². Если все обстоит именно так, то мы имеем дело не столько с двумя порядками, сколько с «асpekтами» одного целого, подобного тому, о котором писал Кули. Эти аспекты могут быть аналитически вычленены, но возможность открытия «законов» связей между ними представляется весьма сомнительной. В результате остается очень общая директива, каких объяснений следует избегать, а также в какой сфере социальной действительности следует искать нужные объяснения. Иначе говоря, значимость концепции установок и ценностей, сформулированной в «Польском крестьянине», заключалась не в том, что она была правомочной теорией «социального становления», а в том, что она открывала путь

1. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки. С. 349.

2. Blumer H. An Appraisal. P. 25–26.

к важной проблематике, на которую до сих пор не обращало внимания ни одно социологическое течение. Работа Томаса и Знанецкого была направлена против ограничений как социологизма, так и психологизма.

Развитие социальной личности

Исследование установок вело к проблеме социальной личности, которая является их «конфигурацией», изучение же ценностей вело к проблеме социальной организации. «<...> личность человека, — писали Томас и Знанецкий, — это действующий фактор, а вместе с тем результат изменений в обществе <...> Человеческая личность, рассматриваемая как фактор социальной эволюции, составляет основу для объяснения причин социальных явлений; рассматриваемая как результат социальной эволюции — находит объяснение в социальных явлениях»¹.

Как, однако, перейти от конкретных данных, содержащихся в автобиографических материалах, к номотетическим обобщениям? Для этой цели необходима «<...> теория человеческих индивидов как социальных личностей»². К такой теории ведет сравнительное изучение множества биографий. Каждая из них — нечто единственное и неповторимое. На практике, однако, число возможных вариантов ограничено, и биографии многих индивидов обнаруживают уловимые сходства, позволяющие вычлениить определенные и довольно немногочисленные *типы*. По сути, они редуцируются до трех основных: филистеров, богемы и творческих личностей. В первом случае все желания индивида подчинены желанию безопасности, во втором доминирует желание нового опыта, третий характеризуется относительным равновесием между стремлением к новизне и желанием необходимого минимума стабильности. Иначе говоря, три основных типа личности отличаются друг от друга шансами на появление новых установок: в случае богемы они исключительно высоки, в случае филистеров ничтожны, творческие индивиды же находятся посередине шкалы. Можно также сказать, что разные типы личности

1. *Thomas W.I., Żnaniński F. Wstęp // Żnaniński F., Thomas W.I. Chłop polski w Europie i Ameryce, t. 3: Pamiętnik imigranta, przeł. St. Helsztyński. S. 7.*
2. *Ibid. S. 10.*

более или менее организованы (они имеют менее или более жесткую *life organization*¹).

Типы личности ни в коем случае не следует рассматривать как готовые структуры, которые детерминируют поведение индивида. Томас критически относился к концепциям, утверждающим неизменность определенных характерологических типов². В «Польском крестьянине» мы читаем, что «<...> основные вопросы синтеза, касающегося человеческих личностей, являются не вопросами личностного состояния, а вопросами личностного формирования, что итоговым вопросом является не то, какие это темпераменты и характеры, а каковы пути развития данного характера из данного темперамента, не то, какие организации жизни существуют, а каким образом определенная организация жизни развилась»³. Три понятия, содержащиеся в этой цитате, — «темперамент», «характер», «организация жизни» — можно объяснить так: первое относится к врожденным установкам, второе — к приобретенным, а третье — к набору ценностей, которые в жизни данного индивида играют особенно большую роль и с которыми соотнесены его установки.

Коротко говоря, личность интересовала Томаса (так же, как Мида) не как сформированная структура, а как никогда не заканчивающийся процесс. Это было связано, конечно, с его убеждением, что развитие личности имеет социальный характер, стало быть, пока индивид живет в обществе, это развитие будет продолжаться.

Эволюция личности имеет определенную биологическую базу, которой Томас придавал большее или меньшее (скорее уменьшающееся) значение. Главным предметом его интереса было, однако, то, как действие биологически детерминированных предрасположенностей и склонностей подвергается в человеческом обществе ограничению и модификации. Человек, как он писал, — это животное, способное к ингибции⁴. Некоторые формулировки Томаса вызывают ассоциации с уже известными нам взглядами Дюркгейма на подавление

1. Организация жизни (англ.). — *Примеч. пер.*

2. См.: *Thomas W.I. The Unconscious. Configurations of Personality* // W.I. Thomas on Social Organization and Social Personality: Selected papers. P. 140.

3. *Thomas W.I., Żnaniński F. Wstęp*. S. 14.

4. Замедление или прекращение активности, от лат. *inhibere* — останавливать, сдерживать. — *Примеч. ред.*

биологических склонностей под влиянием жизни в группе. И все же отличие поразительное: Томас, так же как и Мид, показывает не столько процесс вынуждения индивида к узаконенному группой поведению, сколько процесс его более или менее сознательного приспособления к требованиям социальной среды.

Стоит привести очень характерное определение «личности», данное Томасом в намного более поздней программе исследований личности и культуры: «<...> термин относится к усилиям индивида, прилагаемым для приспособления к другим индивидам, а также к институтам и социальным кодексам»¹.

Процесс социализации является прежде всего процессом развития индивидом способностей к осознанной адаптации. Результат этого процесса, таким образом, не привычки (а если привычки, то в понимании Дьюи), а осознание индивидом схем ситуаций, позволяющих поступать в соответствии с принятыми в данном обществе правилами. Сознание играет в этом процессе огромную роль: индивид интерпретирует ситуации и выбирает соответствующие выходы.

Этот осознанный в значительной степени характер продолжающегося всю жизнь процесса социализации индивида требует особых методов его исследования, поскольку бихевиористские методы изучения привычек здесь непригодны. Человеческое поведение «<...> должно интерпретироваться в категории намерений, желаний, переживаний и т.д. <...> Мы не можем игнорировать значения и суггестии, которые для сознающего индивида заключаются в объектах, так как именно эти значения определяют поведение индивида». Методы бихевиористского наблюдения ненадежны, поскольку индивид — это не только организм, реагирующий на импульсы среды, но и субъект, активно влияющий на среду. «Эволюция личности, — писали Томас и Знанецкий, — это всегда борьба между индивидом и обществом — борьба за самовыражение со стороны индивида и борьба за его подчинение со стороны общества. И именно в ходе этой борьбы личность — не как статичная сущность, но как динамичный, постоянно развивающийся сгусток активности — проявляет и создает себя <...>»².

1. *Thomas W.I. Social Behavior.* P. 291.

2. *Томас В., Знанецкий Ф.* Три типа личности // *Общая социология: Хрестоматия* / Сост. А.Г. Здравомыслов, Н.И. Лапин. М.: Высшая школа, 2006. С. 182.

Социальная организация

В предыдущем параграфе речь шла исключительно о психологической стороне социального процесса. «Но когда мы изучаем, — пишут Томас и Знанецкий в «Методологических заметках», — жизнь конкретной социальной группы, мы находим некую весьма важную сторону этой жизни, которую социальная психология не в состоянии соответствующим образом принять во внимание <...>»¹, а именно сферу ценностей, одни из которых изучаются специальными науками о культуре (экономические, эстетические, религиозные и т.д. ценности), другие же (социальные ценности) должна изучать социология.

Конечно, ценности генетически связаны с установками, поскольку в социальной жизни все начинается с действий индивидов. Если, однако, большинство установок выражается исключительно в действиях индивидов, то некоторая их часть подвергается объективации, находя «непрямое» проявление в «<...> более или менее эксплицитных и формальных *правил* поведения, посредством которых группа стремится сохранить, отрегулировать и сделать наиболее общим и повторяющимся соответствующий тип действий среди своих членов»². Такие правила (обычаи и обряды, моральные и юридические нормы и т.д.) могут рассматриваться как «проявления установок» тех индивидов, которые действуют в соответствии с ними, и ничего более, но такая крайне номиналистическая точка зрения недостаточна, так как учитывает лишь их генезис, не обращая внимания на оказываемое ими влияние. Эти правила являются не только проявлением установок, но и фактором, влияющим на установки. Социальные правила составляют внутренне связанные системы, называемые институтами, а тотальность институтов составляет социальную организацию данной группы. Это второй полюс интеракции индивид — общество; им занимается социология, в отличие от изучающей установки социальной психологии.

Следует обратить особое внимание на то, что социология была для Томаса наукой о социальных ценностях, стало быть, она не должна была заниматься всем тем, что описывали как социальную реальность Конт, Маркс, Спенсер или Дюркгейм.

1. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки. С. 345.

2. Там же.

Ее должны были интересовать исключительно те аспекты этой реальности, которые в данный момент и в данной группе приобретают значение благодаря относящимся к ним человеческим установкам. Другие аспекты социальной реальности — вопрос других наук, которые изучают явления, не являющиеся сами по себе *социальными* явлениями. Социологов интересует исключительно та действительность, которая существует *для* людей. «Если люди, — напишет Томас позже, — определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям»¹. Знанецкий будет развивать свою концепцию гуманистического коэффициента.

Так же как и личность, социальная организация интересовала Томаса с точки зрения не структуры, а процесса. «<...> стабильность институтов данной группы, — читаем мы в «Польском крестьянине», — является просто динамическим равновесием процессов *дезорганизации и реорганизации*»². Социологическая теория Томаса и Знанецкого была не столько теорией социальной организации, сколько теорией социального изменения. В «Методологических заметках» это направление интереса заслужило звание научного принципа: «Метод, который позволяет нам определять лишь случаи стереотипной деятельности и оставляет нас беспомощными перед лицом изменившихся условий, вовсе не научен и становится все менее и менее практически полезным по мере возрастания изменчивости в современной социальной жизни»³.

Социальное изменение было для Томаса, так же как для всех современных ему авторов, изменением в определенном направлении. А именно, он писал об «<...> эволюции, связанной с техническими изобретениями, упрощенной коммуникацией, распространением печати, развитием городов, экономической организации, капиталистической системы, профессиональной специализации, научных исследований, идеи свободы, эволюционного взгляда на жизнь и т. д.»⁴. С точки зрения процесса адаптации эта эволюция означала прогрессирующую индивидуализацию, протекающую из того, что индивид

1. *Thomas W.I., Thomas D.S. The Child in America. Behavior Problems and Programs.* New York, 1928. P. 572.

2. *Thomas W.I., Żnaniński F. Chłop polski.* Vol. 4: *Dezorganizacja i reorganizacja w Polsce* / Tłum. I. Wyrzykowska. S. 13.

3. *Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки.* С. 349.

4. *Thomas W.I. The Unadjusted Girl.* P. 70.

имеет дело со множеством разных систем правил, со множеством разных определений ситуаций, ни одно из которых не имеет такой обязывающей силы, какую имели и имеют правила первичной группы.

Более всего, однако, Томаса интересовало не направление, а механизм изменения. Главный вопрос касался того, что ведет к деструкции господствующей системы правил и возникновению новой, то есть как происходит *дезорганизация* и *реорганизация*. Социальную дезорганизацию Томас и Знанецкий определяли как «<...> уменьшение влияния существующих социальных правил поведения на отдельных членов групп. Степени этого уменьшения могут быть бесчисленны, начиная с одноразового нарушения отдельных правил индивидом и заканчивая общим распадом всех институтов данной группы»¹. Какая-то степень дезорганизации существует, конечно, во всех обществах. Томас отверг фикцию первобытного общества и крестьянской общины, которые характеризовались бы идеальным соответствием поведения индивидов групповым правилам. Также любая социальная группа располагает средствами противодействия дезорганизации. И все же в определенных условиях эти средства оказываются неэффективны, и дезорганизация ставит под угрозу само существование группы.

Эти условия — это прежде всего появление новых установок, которые группа не в состоянии контролировать и которые невозможно согласовать с действующими в ней правилами. Появление новых установок связано, в свою очередь, с растущим числом контактов с внешним миром. Попытки противодействия дезорганизации путем подавления новых установок могут иметь успех, лишь пока эти контакты относительно ограничены. После перехода определенной границы становится невозможным сохранять прежнюю социальную организацию без изменений. «Тогда проблемой становится уже не подавление новых установок, а поиск институционального выражения для них, использование их в социально продуктивных целях <...>»².

Эта новая проблема — это как раз проблема социальной *реорганизации*, которая заключается в «<...> создании новых схем

1. Thomas W.I., Żnaniński F. Chłop polski. Vol. 3. S. 12.

2. Ibid. S. 9.

поведения <...>, которые заменяют или модифицируют прежние и будут больше соответствовать измененным установкам <...>»¹. В отличие от дезорганизации, а также защиты старой организации путем подавления новых установок, реорганизация не является и не может быть стихийным процессом. Она как бы аналог внимания из первой схемы Томаса: привычка — кризис — внимание. Она требует от индивидов абсолютно осознанной и изобретательной активности.

Представленная здесь схема социального изменения была схемой изменения института и только института. Не существует, утверждают Томас и Знанецкий, никакого точного соответствия между этим изменением и изменением человеческих личностей, например между социальной дезорганизацией и дезорганизацией личности. Благодаря этому, впрочем, возможна последующая реорганизация.

Представляется, что это среди прочего отличает концепцию Томаса и Знанецкого от дюркгеймовской концепции аномии, на которую она во многом похожа. Различие это проистекает прежде всего из того, что для авторов «Польского крестьянина» индивид является суверенным субъектом, совершающим своего рода выбор импульсов, принимаемых от общества. Это, конечно, не значит, что эти два ряда явлений — социальная дезорганизация и деморализация индивидов — абсолютно не зависят друг от друга. Распад социальной организации увеличивает вероятность дезорганизации личности. В этом, впрочем, заключалась большая проблема для всех выходцев из первичных групп, которые оказываются, как польские иммигранты или «неприспособленная девушка», в новых жизненных ситуациях без адекватного их определения или скорее со множеством разных определений, ни одно из которых они не считали обязывающим, поскольку не идентифицировали себя ни с одной из образующих их групп.

Ситуационный анализ

Роль Томаса в развитии социологии связана прежде всего с «Польским крестьянином». Прав, однако, Фолкарт (Volkart), который «сердцем его социальной теории» называет так на-

1. Thomas W.I., Znaniecki F. Chłop polski. S. 111.

зываемый ситуационный анализ, полностью разработанный лишь в 1920-х гг. Понятие *ситуации* — одна из множества точек соприкосновения с прагматизмом¹ — появилось в его концепции очень рано, хотя сам термин был введен в «Польском крестьянине». Оно имплицитно содержалось в концепции человека как действующего индивида, который раз за разом оказывается перед лицом кризисов и вынужден напрягать внимание с целью поиска выхода из них. «Любая конкретная деятельность, — читаем мы в «Методологических заметках», — является разрешением ситуации»². Этот термин появляется во многих местах «Польского крестьянина» и в «Неприспособленной девушке», при этом понятие «определение ситуации» нередко заменяет такие понятия, как «схемы поведения», «правила поведения». Для Томаса его преимущество заключалось в том, что оно позволяло подчеркнуть, что речь идет о субъектах, осознанно выбирающих линию поведения, а не просто подчиняющихся действующим правилам. В последующих работах Томаса роль понятия ситуации становилась все значительнее, чему сопутствовали другие модификации известной уже нам концепции. Заключались они прежде всего в: (а) отказе от постулата обнаружения причинно-следственных связей и замене вопроса «почему?» вопросом «как?»³; (б) избавлении ото всех остаточных понятий инстинктивизма, таких как постулируемые в раннем творчестве врожденные желания (*wishes*) и темпераменты⁴.

На позднего Томаса повлиял пример психологов-бихевиористов (Павлова, Уотсона, Торндайка), у которых он заимствовал постулат экспериментального метода. Такой психолог, писал он, «<...> подготавливает ситуацию, вводит в нее исследуемого субъекта, наблюдает за его поведенческими реакциями, меняет ситуацию и наблюдает за изменениями реакции»⁵.

Это присоединение к бихевиоризму было, однако, в значительной степени лишь видимостью, так как Томас не отказался

1. См.: *Manterys A.* Klasyczna idea definicji sytuacji. Warszawa, 2000.
2. *Thomas W.I., Znaniecki F.* Nota metodologiczna // *Thomas W.I., Znaniecki F.* Chłop polski w Europie i Ameryce. Vol. I: Organizacja grupy pierwotnej / Tłum. M. Metelska. Warszawa, 1976. S. 85.
3. См.: *Thomas W.I., Thomas D.S.* The Child. P. 553–554; *Thomas W.I.* Social Behavior. P. 70 et pass.
4. *Thomas W.I.* Social Behavior. P. 108.
5. *Thomas W.I.* Situational Analysis. The Behavior Pattern and the Situation // *W.I. Thomas on Social Organization and Social Personality: Selected papers.* P. 155.

от своей «гуманистической» позиции, а постулировал особый социальный бихевиоризм, считая классический бихевиоризм несоциологической концепцией, поскольку он игнорировал «<...> реакции индивида на других людей или группы людей». В итоге в экспериментальную ситуацию Томас хотел ввести не реагирующий организм, а сознающий субъект, для которого «<...> важнейшим содержанием ситуации являются установки и ценности других людей, с которыми его собственные установки и ценности вступают в конфликт или в сотрудничество»¹. В связи с этим реакция индивида на других индивидов переставала быть реакцией на то, что эти индивиды делают или говорят, а становилась реакцией на значения, которые данный индивид приписывает их действиям и словам, так или иначе определяя ситуацию, в которой он оказался.

Таким образом, ситуационный анализ Томаса был попыткой перебросить мост между экспериментальным методом, который развили бихевиористы, и социальной психологией «Польского крестьянина» и «Неприспособленной девушки». Он должен был объединить точность лабораторных исследований с вниманием к особому характеру человеческого мира, который для Томаса не перестал быть миром значений. Конечно, это сочетание могло быть лишь иллюзорным, тем более что ситуацию Томас понимал необыкновенно широко, подразумевая под этим термином явления, выходящие за пределы какого-либо контроля «экспериментатора».

Подтверждением этого мнения может быть труд «Поведение первобытного человека. Введение в социальные науки», являющийся новой версией «Собрания письменных источников для изучения социальных первопричин». В его отдельных разделах заметны следы новых психологических работ, но важнейшее отличие заключается в рассмотрении новейших антропологических трудов и понимании культуры в категориях определения ситуации. Добавим, наконец, что немногим ранее Томас начал склоняться к рассмотрению отношений индивид — группа в категориях не установок и ценностей, а личности и культуры, выходя таким образом навстречу популярным тенденциям американской антропологии (мы займемся ими в разделе 17).

1. *Thomas W.I. Situational Analysis.* P. 155–156.

6. Социальная психология Мид

Джордж Герберт Мид (George Herbert Mead) (1863–1931) был, в отличие от Кули или Томаса, непосредственным участником философского прагматического движения и, хотя почти сорок лет преподавал в Чикаго социальную психологию, считал себя философом, по крайней мере уж точно не социологом. Отправной точкой для него были философские вопросы: как в процессе эволюции возникают свойственные лишь людям черты — абстрактное мышление, самопознание, нравственность и т.д.? Поскольку он вместе с Дьюи утверждал, что эти черты возможны благодаря языку и социальной интеракции, для решения философских проблем требовалось заняться работой в области социальных наук, а они, в свою очередь, могли помочь с ответом лишь при условии их основательной реформы. Таким образом Мид начал свою социологическую карьеру, в результате которой сегодня, спустя много лет после его смерти, Мид чаще вспоминают социологи, чем философы и историки философии.

Слава пришла к Миду с огромным опозданием. Хотя он был ровесником Кули и Томаса, его влияние достигло своего пика лишь тогда, когда о последних начали уже забывать. Это было отчасти связано с тем, что Мид не опубликовал при жизни ни одной книги и доступные на сегодняшний день его труды: *The Philosophy of the Present*¹ (1932), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*² (1934), *The Philosophy of the Act*³ (1938) — являются результатом проведенной его учениками реконструкции лекций⁴. Это не значит, что Мид не оказывал и ранее некоторого влияния, однако влияние это было ограничено средой философов-прагматистов и выпускников Чикагского университета, который, впрочем, поставлял и его более поздних последователей. Писателем, который сделал

1. «Философия настоящего» (англ.). — Примеч. пер.

2. «Разум, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста» (англ.). — Примеч. пер.

3. «Философия действия» (англ.). — Примеч. пер.

4. Почти все работы, опубликованные Мидом при жизни, были собраны следующими авторами в следующих книгах: *Selected Writings: George Herbert Mead*, edited with an Introduction by A.J. Reck. Indianapolis, 1964; *George Herbert Mead: Essays on His Social Philosophy*. Edited by John W. Petras. New York, 1968.

из автора «Разума, самости и общества» классика современной социологии, был *Герберт Блумер (Herbert Blumer)* (1900–1987). Он выявил «социологическую сторону» философии Мида, а также сформулировал постулаты и создал название направления, являющегося ее сегодняшним продолжением (символический интеракционизм)¹. После Второй мировой войны символические интеракционисты стали самой многочисленной, наряду с функционалистами, «школой» американской социологии, а труды Мида оказались известны за границами США (во Франции, в Германии, а также в Польше).

Идея социального бихевиоризма

Термин «социальный бихевиоризм», который использовали Томас и Кули, имел в социальной философии Джорджа Герберта Мида намного более точное значение. Он не только защищал понятие сознания как понятие, необходимое в науке о человеческом поведении, но и пытался ответить на вопрос, как можно его использовать, не отказываясь от строгих критериев научности в ее естественно-научном понимании.

Мид принял не только постулат науки о поведении и бихевиористское опровержение старого психологизма, но и другие элементы новой позиции, которые Кули и Томас оставили без внимания. Поэтому он критиковал Кули за «солипсизм», то есть за сосредоточение внимания на том, что происходит в уме индивида. Мид отрицал интроспекцию как метод науки о человеке². Источником этих различий было прежде всего то, что Кули рассматривал сознание как нечто данное, в то время как Мид интересовался в первую очередь само возникновение сознания, происходящее на уровне «первичной коммуникации», которой автор «Человеческой природы и общественного порядка» вообще не занимался. Мид был сильнее связан с натуралистической традицией и бихевиоризмом Уотсона. Его принципы были таковы:

1. См.: *Блумер Г.* Символический интеракционизм: перспектива и метод. М.: Элементарные формы, 2017; а особенно статью: *Blumer H.* Implikacje socjologiczne myśli George'a Herberta Meada // *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej* / W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), Warszawa. 1975. S. 70–84.
2. *Mead G.H.* Cooley's Contribution to American Social Thought // *George Herbert Mead on Social Psychology: Selected Papers* / Ed. by A.L. Strauss. Chicago, 1964. P. 293–307.

(а) Он отрицал возможность приписывания человеческим индивидам как таковым любых психических качеств. Вне процесса коммуникации психика просто не существует. Язык не служит для выражения чего-то существовавшего ранее, а именно психических состояний (как в работе Дарвина «О выражении эмоций у человека и животных»), и не является посредником, помогающим установить отношения между индивидами, которым уже есть что сказать друг другу. Как раз наоборот, социальное отношение первично по отношению к любым формам сознания. Антропология Мид была аристотелевской: группе отводится примат над индивидом, и гегелевской: конкретно целое, часть абстрактна¹. Как выяснится позже, он не утверждал никакой онтологической «первичности» общества по отношению к индивиду. Мид полагал, что следует создать такую антропологию, которая позволит отказаться от фикции человека как чего-то готового. Так же как другие прагматисты, Мид полностью подчеркивал традицию европейской мысли, берущей начало от Гоббса. Вначале был социальный акт (*social act*), а не человеческие индивиды.

(б) Мид выступал против любого дуализма, предполагающего существование сознания как явления, принадлежащего к какому-то иному порядку, чем физические факты. «Мы не хотим, — писал он, — двух языков: языка физических фактов и языка фактов из области сознания»². Не существует бытия, называемого сознанием, а психология не является наукой о сознании как о чем-то качественно отличном от остального органического мира. Психология занимается фактами, рассматриваемыми объективно: поведением организмов в определенных условиях окружающей среды (в случае социальной психологии — в социальных условиях). Мид был, таким образом, без сомнения, бихевиористом в уотсоновском смысле. Однако он считал, что Уотсон зашел в отрицании сознания слишком далеко, стирая границу между психологией человека и психологией животных. Мид отрицал существование сознания как особой субстанции, но принимал его существование как *функции* организма. Он предлагал

1. Mead G.H. Umysł, osobowość i społeczeństwo / Tłum. Z. Wolińska. Warszawa, 1975. S. 14–15.

2. Ibid. S. 59.

исследовать поведение людей извне, но отмечал, что в случае этого поведения происходят важные явления, которых это наблюдение не охватывает, хотя без их учета это поведение объяснить невозможно.

На первый взгляд эта позиция представляется непоследовательной. Так, вероятно, и было бы, если бы Мид не ввел в свою концепцию понятие действия (*act*), с помощью которого он хотел преодолеть дуализм не столько исключением сознания и внутреннего опыта, сколько их включением в тот же ряд явлений, к которому принадлежит поведение организма, видимое извне. В понимании Мида внутренний опыт является частью более широкого целого, а именно действия, другая «фаза» которого — видимое «внешнее действие». Рассматривая «внутренние действия» таким образом, мы в состоянии выстроить «натуралистическую теорию интроспекции», которая не будет противоречить постулату бихевиоризма.

(в) Мид выступал против механистической модели интеракции между индивидами. Человеческие действия и реакции происходят иначе, чем столкновения бильярдных шаров, поскольку человек — это не просто пассивный реципиент импульсов, он производит их отбор и интерпретацию; соотнося их со своим более ранним опытом, он выбирает один из возможных ответов. Впрочем, любой организм «ищет» определенные импульсы, а не только их воспринимает. Блумер справедливо замечает, что Мид оказался в оппозиции к доминирующим в социальных науках концепциям, так как не объяснял человеческое поведение действием на субъект независимых от него факторов (биологических, психологических или социальных), а сконцентрировался на активности самого субъекта¹. Коротко говоря, Мид отверг идею данного индивиду социального мира так же, как отверг идею данных ему психических черт. В первую очередь его интересовало то, что происходит *между* ним и его социальной средой.

(г) Мид был убежден, что наука — так же, как практика повседневной жизни — всегда имеет дело с процессами и никогда с состояниями. Для него не существовали проблемы структуры общества или структуры личности. Все было непрерывным становлением. Отсюда его интерес к идее эволюции Дарвина

1. Blumer H. Implikacje socjologiczne. S. 73.

и философии Гегеля, в которых он видел, впрочем, стадии одного интеллектуального движения. Отсюда также и его живой интерес к Бергсону¹.

Жесты и значимые символы

«Мид, — как пишет Пфютце, — начинает с объективного социального процесса. Он не начинает с уже существующих умов или личностей, которые затем иницируют социальный процесс <...> Мид исходил из существования лишь первичного и минимального общества биологических форм, участвующих в социальном действии под влиянием биологических влечений — полового и связанного с чувством голода <...> а также использующих простые жесты»². Простейшая кооперация организмов имеет чисто биологическую основу. «Все живые организмы, — пишет Мид, — развиваются в общей социальной среде (или ситуации), в комплексе социальных отношений и интеракций <...>, человеческое общество <...> является в некотором смысле только продолжением и разветвлением этих простых и основополагающих социо-физиологических отношений <...>»³.

Главную роль в мидовском анализе этих самых элементарных интеракций играло почерпнутое у Вундта понятие *жеста*, являющегося первым и простейшим путем взаимовлияния организмов и взаимного приспособления их действий друг к другу. Когда собака, готовясь к атаке, скалит клыки, и это вызывает определенную реакцию со стороны другого животного, мы как раз наблюдаем жест первого из этих животных. Коротко говоря, жестом для Мида было любое движение организма, вызывающее приспособительную реакцию со стороны другого организма (или других организмов). Эта реакция имеет «инстинктивный» характер, то есть спонтанный, незапланированный, бессознательный характер — так же, как вызывающее ее поведение. Жест совершается без намерения вызвать определенную реакцию: организм не сознает его *смысла*. Это осознание появляется лишь только тогда, когда жесту

1. Mead G.H. Movements of Thought in the Nineteenth Century / Ed. by M.H. Moore. Chicago, 1972. P. 153–168, 367–368.
2. Pfuetze P.E. Self, Society, Existence. New York, 1961. P. 59.
3. Mead G.H. Umysł, osobowość i społeczeństwo. S. 317, 318.

сопутствует намерение получить определенный ответ и организм *A* в состоянии реагировать на свой жест так же, как организм *B*, которому он свой жест адресует. Иначе говоря, *A* начинает осознавать смысл своего жеста с того момента, когда реакция *B* становится для него предугадываемой. На этом уровне мы имеем дело со значимым символом — языком¹. Появление символической интеракции — это возникновение социальных отношений в полном значении этого слова. Именно этот переход *от жеста к символу*, от социальных отношений, имеющих чисто биологическую базу, к социальным отношениям, основанным на символической коммуникации, был главной темой социальной мысли Мида.

Он считал этот переход сложным процессом, имеющим четыре основных аспекта, ни один из которых не может быть отделен от остальных или признан более важным, чем другие. Первый аспект — это формирование языка, благодаря которому значения не только осознаются участниками социального действия, но и разделяются ими. В результате между людьми устанавливается общность, которая невозможна в животном мире. Второй аспект этого процесса — это возникновение абстрактного мышления, разума, вступление, как говорит Мид, во «вселенную разговора». Жест имеет неизбежно партикулярный характер, символ же — более или менее универсальный. Поскольку способность мыслить — это, по сути, способность вести диалог, рождение языка тождественно рождению разума. Третий аспект — он был полнее всего разработан Мидом — это превращение действующего субъекта в объект для себя, достижение им способности реагировать на собственные импульсы, «разговаривать» с самим собой, выступать по отношению к самому себе в роли других людей, интерпретировать собственные действия, рефлексии и т.д. Этот процесс — это возникновение самости (*self*). Четвертый аспект — наименее отчетливо намеченный Мидом и игнорируемый некоторыми его интерпретаторами — это формирование социальных институтов, поскольку коммуникация невозможна без относительно устойчивых границ.

Переход от животного мира к человеческому является стадией общей эволюции органического мира и должен быть

1. Mead G. H. Umysł, osobowość i społeczeństwo. S. III–III2.

объяснен таким же объективно-научным способом, каким Дарвин объяснял ее ранние стадии. Речь, конечно, идет не о поиске поверхностных аналогий, а о применении тех же самых принципов. Начать следует с биологического оснащения организма, которое в случае *homo sapiens*¹ позволяет выйти за рамки чисто животной фазы эволюции (рука, позволяющая манипулировать вещами, органы речи, центральная нервная система). Важнее всего, однако, открыть то, каким образом реализуются человеческие возможности. Ответ на этот вопрос Мид находит в сфере жеста, то есть элементарных социальных отношений, а именно: здесь мы наблюдаем два явления, составляющие отправную точку дальнейшей эволюции — разговор жестов и голосовой жест. Вследствие того, что любая реакция может быть действием, вызывающим реакцию со стороны других организмов, совершающий жест организм постепенно учится реагировать на определенные импульсы так же, как на них реагируют другие организмы. Значимость голосовых жестов связана с тем, что они слышимы для издающего их организма и стимулиция других одновременно является самостимуляцией. По этой причине их можно считать источником языка².

Концепция самости (*self*)³

Как мы уже сказали, выделение человека из мира животных означало, по мнению Мида, получение им в ходе эволюции способности пользоваться значимыми символами (языком), мыслить, размышлять над собственной деятельностью и сознательно управлять ею, а также, наконец, жить в рамках социальной организации. Хотя нет оснований считать какой-либо

1. Человек разумный (лат.). — Примеч. пер.
2. Mead G.H. The Philosophy of the Present / Ed. by A.E. Murphy. Chicago, 1932. P. 188.
3. В польском переводе главного труда Мида слово *self* переводится как личность. Ранее я переводил его так же, однако пришел к выводу, что термин *самость* более удачен по причине того, что, во-первых, Мид использовал слово *personality* в другом значении, во-вторых, понятие личности ассоциируется с относительно устойчивой структурой, в то время как у Мида, а также других социальных прагматистов в центре внимания находится непрерывный процесс. Кроме того, использование слова *self*, а не *personality* является, без сомнения, одной из отличительных черт рассматриваемого направления.

отдельно взятый аспект процесса самым важным, Мид чаще всего рассматривал его целое с точки зрения развития самости. Это был, без сомнения, один из стратегических пунктов доктрины, поскольку без его разработки невозможно было создание теории сознательной деятельности, которая составляла второй — после теории эволюции — познавательный интерес Мида. Такой теории как раз не хватало в классическом бихевиоризме, который понимал человека как существо, реагирующее на импульсы таким же, по сути, образом, как и животные.

В философии Мида человека можно определить как организм, обладающий самостью, то есть, другими словами, организм, способный воспринимать сам себя, имеющий определенное мнение по поводу себя, сознательно регулирующий свое поведение с помощью рефлексии, то есть диалога с самим собой, ведущего к изменению установок. «Самость, — писал Мид, — имеет такую черту, что она является объектом для самой себя; и эта черта отличает ее от других объектов и от тела. <...> самость <...> может быть как субъектом, так и объектом»¹. Иначе говоря, человек — это организм, способный к интериоризации социального действия. Лежащая в основе этого действия связь (импульс со стороны организма А — приспособительная реакция со стороны организма В) находится внутри человека, так как человек сам отвечает на собственный импульс так, как отвечали бы другие, если бы данная установка проявилась извне. Речь здесь, однако, идет не об определении человека или о перечислении черт самости как атрибута *homo sapiens*. Мида интересовал прежде всего анализ формирования и функционирования самости.

Он исходил в первую очередь из следующего: «Тело как таковое не является самостью, оно становится самостью только тогда, когда в контексте социального опыта разовьется разум»². Самость имеет социальный генезис, поскольку в ее основе лежит диалог. Любое мышление — это «внутренний разговор», поэтому, чтобы научиться разговаривать с самим собой, нужно сначала разговаривать с другими. Только тогда, когда диалог уже начался, он может подвергнуться интериоризации. Индивид открывает партнера в самом себе благодаря

1. Mead. G.H. Umysł, osobowość i społeczeństwo. S. 190, 191. В этой и двух последующих цитатах слово «личность» заменено словом «самость».
2. Ibid. S. 72.

тому, что имеет социальный опыт. В опыте ему даны сначала другие люди, и в некотором смысле только от них он узнает о своем существовании.

«Индивид, — писал Мид, — испытывает (ощущает) сам себя как такового не напрямую, а косвенно, принимая точки зрения других членов этой же социальной группы или обобщенную точку зрения социальной группы, к которой он принадлежит. Он входит в свой собственный опыт как самость или как индивид, не напрямую и немедленно, не становясь для себя субъектом, но в такой степени, в какой он становится для себя сначала объектом, таким же образом, как и другие индивиды являются для него объектами. Индивид становится таким объектом, только принимая по отношению к себе установки других индивидов по отношению к нему в рамках социальной среды <...>»¹.

В этом и только в этом смысле социальное целое, как мы говорили, «первично» по отношению к индивиду. Мид однозначно оговаривает, что не нужно представлять себе описываемый процесс как субъективизацию чего-то существующего объективно². Проблема, которой занимается Мид, — это проблема не готовых правил, усваиваемых индивидом, а формирования им способности к самостоятельной оценке собственного поведения.

Индивид выступает по отношению к самому себе в роли других людей. Он размышляет, что бы они сказали о его поведении; он задается вопросом, какова была бы их реакция, и умеет эту реакцию себе представить. Он непрерывно играет свою роль перед воображаемым зрительным залом: индивид напоминает актера, который изучает перед зеркалом свою мимику, размышляя, как бы на его игру реагировали зрители. По сути, мы здесь имеем дело с немного иной версией «зеркальной самости» Кули. Мид определяет это явление как *принятие ролей* (*role-taking*).

Анализ Мида, однако, идет дальше, чем анализ Кули, который ограничился очень общей характеристикой зеркальной самости. Мид выделил две стадии развития самости, характеризующиеся различным способом принятий ролей. В первой индивид принимает роли конкретных других индивидов,

1. Ibid. S. 193–194.

2. Ibid. S. 261.

с которыми совместно участвует в определенных социальных действиях; во второй стадии «другими» становится социальная группа как целое — установки других индивидов подвергаются генерализации и представляются индивиду как «все», «общество», «народ», «нравственность» или «Бог». Первую стадию можно назвать стадией *игры*, вторую — стадией *соревнования*. В игре примеряют на себя роли конкретных людей (папы, мамы, почтальона и т. д.), подражая их поведению, в то время как в соревновании ведут себя в соответствии с определенными общими правилами, адаптируя свое поведение к коллективу как целому. В стадии соревнования происходит *генерализация установок других людей*: появляется «обобщенный другой» (*the generalized other*)¹.

При чтении соответствующих фрагментов Мида может возникнуть ассоциация между «обобщенным другим» и «коллективными представлениями» Дюркгейма, процессом принятия ролей и обучением социальному конформизму. Эти сходства ограничены. То, что мы уже сказали о развитии самости в понимании Мида, касается, собственно говоря, только одного — «коллективистского» ее аспекта, который он определял как *me*. Существует, однако, второй ее аспект — «индивидуалистический», и полная характеристика самости требует его учета наравне с первым. Мид определял этот аспект как *I*. «*Me* — это обычный индивид, руководствующийся привычками. Он всегда такой. Он должен иметь эти привычки, те же реакции, что и все, потому что без этого он не мог бы быть членом коллектива. Но индивид постоянно реагирует на такой организованный коллектив самоэкспрессией <...> Учитываемые при этом установки взяты от группы, но индивид, в котором они организованы, может их выразить так, как никогда до сих пор. *I* — это ответ организма на установки других, *me* — это организованный набор установок других людей, принятый данным индивидом. Установки других людей составляют организованное *me*, а индивид реагирует на него как *I*»². Можно сказать, что самость индивида — это процесс непрерывной

1. Mead G. H. Umysł, osobowość i społeczeństwo. S. 214–216.

2. Mead G. H. Mind, Self and Society from the Standpoint of Social Behaviorist. Chicago, 1972. P. 197–198, 175, 178. Я даю ссылку на оригинал, поскольку в польском переводе этот вопрос был искусственно усложнен в результате попытки найти польские эквиваленты терминов *me* и *I*. Соответствующие страницы польского издания: 274, 243, 246–247.

интеракции *те* и *I*, образующей как бы аналог взаимовлияния организма и окружающей среды. Также это своего рода аналог совести и свободной воли в христианских теологиях.

Концепция *I* как чего-то непредвидимого, творческого и непредсказуемого имела большое значение как инструмент борьбы Мида с социологическим детерминизмом или, как позже определил это Ронг, — *oversocialized conception of man*^{1,2}. Индивид формируется под влиянием группы, но остается вместе с тем «монадой», чем-то исключительным и единственным. С теоретической точки зрения этот взгляд был тесно связан с фундаментальным для Мида принципом активного отношения индивида к его социальной среде. С идеологической точки зрения он был подобен предпринятой Томасом попытке представления творческого индивида, в котором стремление к конформистской безопасности и желание нового опыта согласованы друг с другом. Индивид должен участвовать в социальной жизни как суверенный и сознательный субъект, который усваивает социальные правила, но вместе с тем способен подвергнуть их сомнению и таким образом спасти коллектив от стагнации, которая угрожала бы ему, если бы формирование личности заключалось исключительно в усваивании привычек. Отметим, однако, что *I*, по мнению Мида, также имеет социальный генезис.

Общество

Мид не стремился быть социологом и занимался социологической проблематикой в таком объеме, который ему казался необходимым для потребностей развиваемой им философской и психологической концепции. Даже самые ревностные его продолжатели не пытаются отыскать в его сочинениях отчетливо сформулированной социологической теории, разве что «социологические импликации» его взглядов иного рода.

Важнейшие из этих импликаций мы уже здесь рассмотрели. Социология, основанная на принципах Мида, носила бы «человеческий», интеракционистский и индетерминистский

1. См.: *Wrong D. H. Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej* / Ed. by M. Grabowska // *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej* / E. Mokrzycki (wyb.) Warszawa, 1984. Vol. 1. S. 44–70.
2. *Сверхсоциализированная концепция человека (англ.)*. — *Примеч. пер.*

характер. «Человеческий» — потому что, по его мнению, не существует никакой социальной действительности, которая не была бы коррелятом осознанной деятельности человеческих субъектов; интеракционистский — потому что то, что мы называем индивидами и обществом, не существует вне процесса интеракции; индетерминистский — потому что человеческие индивиды, участвующие в интеракции, имеют значительную автономию и способны к творчеству.

Главные категории «социологии» Мида — это контроль, институт, коммуникация и социальные объекты.

Мид говорил о трех видах *контроля*: контроль индивида над собой, контроль общества над собственным развитием и контроль общества над своей естественной средой. Механизм контроля индивида над собственным поведением (то есть социального контроля) включается в тот момент, когда он становится объектом для самого себя. Самосознание — это одновременно непрерывная самокритика, а развитие рефлексии — одновременно развитие сознательного конформизма. Развитие самости индивида не только не ослабляет его связь с общностью, но и ведет к ее укреплению, поскольку индивид ищет действующих в группе — воспользуемся здесь термином Томаса — определений ситуации. Мидовским аналогом этого термина было понятие института или «институционализированных установок», которые, впрочем, он так и не проанализировал подробно. Поразительной чертой мысли Мида было, без сомнения, отождествление социального контроля с самоконтролем и абсолютное игнорирование проблематики власти. Эта проблематика просто не вписывалась в его теоретическую схему, основанную на принципе, что индивиды равны и взаимодействуют друг с другом на добровольной основе.

Вторым видом контроля, отличающим человеческое общество от животного, является способность — по крайней мере потенциальная — управлять собственным развитием. Мид принадлежал к числу последних приверженцев идеи прогресса: человеческий интеллект обладает неограниченной способностью разрешать проблемы, стоящие перед человечеством. Именно проблемы, кризисы, сложности являются, впрочем, движущей силой прогресса.

Третий вид контроля — это контроль над естественной средой. Мысль о ней имплицитно содержится в мидовском

понимании адаптации, но он также повторяет ее и эксплицитно. С этой проблематикой связана важная гипотеза Мида о роли руки в эволюции человека (то есть о манипулировании вещами)¹.

Термином «общество» Мид пользовался очень широко, применяя его, по сути, ко всем ситуациям, в которых индивиды обоюдно влияют друг на друга. Поскольку человеческая интеракция — это прежде всего интеракция символическая, границы общества обозначены границами коммуникации, а следовательно, принятием ролей тех индивидов, которые не принадлежат к нашему ближайшему окружению. В будущем «вселенная разговора» охватит все человечество². Фактором, цементирующим общество, является существование социальных объектов. В соответствии с общими философскими принципами, Мид полагал, что объекты не существуют сами по себе, а лишь в связи с испытывающими (ощущающими) их организмами. Их природу, пишет Блумер, конституирует смысл, какой они имеют для индивидов, для которых являются объектами. Раз дело обстоит так, любой коллектив можно охарактеризовать, указав объекты, имеющие для него смысл. По словам Блумера, «<...> в разных группах формируются разные миры <...> Чтобы определить и понять жизнь группы, необходимо определить мир ее объектов; это определение должно учитывать значения, которые объекты имеют для членов этой группы»³. Набор этих объектов подвергается постоянным изменениям, тем не менее, однако, в любой момент существуют вещи, которые у членов данной группы вызывают относительно одинаковые поведенческие реакции. Социальные объекты являются тем, с чем соотносятся вышеупомянутые «институционализованные установки» индивидов. Здесь мы имеем дело с категорией, составляющей довольно точный аналог понятия ценности, разработанного примерно в то же время Томасом и Знанецким.

Важнейшей, вероятно, чертой мидовской социологии был отказ от любой проблематики, которую было бы невозможно представить с помощью понятийного аппарата социальной психологии. По мнению Блумера, в своей схеме Мид рассматривает

1. *Mead G. H. Umysł, osobowość i społeczeństwo*. S. 328.

2. *Ibid.* S. 354–359.

3. *Blumer H. Implikacje socjologiczne*. S. 77.

общество «<...> не как уже существующую структуру, а как сопротивление людей условиям их жизни: человеческое действие понимается не как эманация социальной структуры, а как формирование, являющееся делом рук человеческих акторов; это формирование действий рассматривается не как проявление социальных факторов в человеческих организмах, а как творение акторов, появившееся под влиянием того, что они учитывают <...>; социальные действия в понимании Мида имеют различные пути развития, они не ограничиваются альтернативой адаптации или расхождения с правилами, диктуемыми социальной структурой; так называемая социальная интеракция понимается не как прямое влияние одной части общества на другую, а как процесс, проявляющийся косвенно — в интерпретациях людей; соответственно, общество рассматривается не как система — в форме статичного, динамичного или какого-либо иного балансирования, а как огромное число связанных действий, множество действий тесно связанных, множество не связанных вовсе, множество действий сразу оформленных и повторяющихся, а также других, направленных в разные стороны, при этом все они предпринимаются для удовлетворения целей участников, а не потребностей системы»¹.

Представляется, что прежде всего эти черты мысли Мида определили ее привлекательность для многих американских социологов после публикации его трудов. Особенно это касается поколения учеников Блумера, начавших научную деятельность в 1950-е гг., то есть в период экспансии функционализма: Ансельма Страусса, Ирвинга Гофмана, Грегори Стоуна и многих других. Отдельный вопрос составляет популярность Мида среди современных представителей феноменологической социологии, поскольку она связана с иным прочтением философии Мида. Начало ему положил Морис Натансон в *The Social Dynamics of George H. Mead*², усматривая — очевидно, несправедливо — в эволюции взглядов Мида постепенный отход от прагматизма.

Концепция Мида была, по сути, попыткой выстроить мост между наследием эволюционизма Дарвина и новейшими тенденциями в гуманитарной науке, которые в своем стремлении к преодолению слабостей натуралистического мировоззрения

1. *Blumer H. Implikacje socjologiczne*. S. 82.

2. «Социальная динамика Джорджа Мида» (англ.). — *Примеч. пер.*

часто проявляли пренебрежение к достижениям естественных наук в области объяснения человеческой жизни. Мостом такого рода был, без сомнения, весь прагматизм. Мид пытался адаптировать его к потребностям социальной психологии, перед которой ставил важную задачу полной философской реконструкции. Попытка Мида, однако, удалась лишь частично, а именно в той ее части, в какой она касалась гипотетического определения путей и факторов эволюции человека как социального животного. Натурализм Мида терпел крах всякий раз, когда он пытался прояснить вопросы функционирования человеческой самости. Дискуссия здесь шла в категориях значений, целей, эмпатии (хотя Мид не использовал этого слова) и т.д., то есть на уже знакомой нам почве антинатуралистической гуманитарной науки. То, что Мид — вместе с другими прагматистами — придал понятию значения особый смысл, не меняет сути дела. Рассуждения о значениях требовали сосредоточиться на мире внутренних переживаний индивида и отказаться от позиции внешнего наблюдателя, на принятии которой настаивал бихевиоризм. Признание этих переживаний частью социального действия спасало теоретическую цельность этой концепции, но не решало практическую проблему наблюдения за ними, тем более что в ходе эволюции, как мы видели, социальные действия начали происходить внутри индивида и именно этот вид действий приобретал все большее значение.

Как бы то ни было, в случае Мида мы имеем дело с такой гуманистической социологией, которая не хочет быть антинатуралистической, или же с таким натурализмом, для которого основной проблемой является особый характер человеческого мира и его отличие от остального животного мира.

7. Общие черты социального прагматизма

Отмечая некоторое сходство между рассматриваемыми в этом разделе авторами, мы старались не говорить о них как о представителях одной теоретической позиции. Они, несомненно, представляли разные интересы, разные стили научной работы, разные принципы и разные терминологии. Не вызывает, однако, сомнений, что социальные теории Дьюи, Кули, Томаса и Мида могут быть отнесены к одной категории.

Историческое значение этих авторов заключалось прежде всего в том, что они подняли — в оппозиции как к социологизму, так и к психологизму — новую проблематику, а именно проблематику самости или социальной личности. Как пишет Алвин Босков¹, социология «старых учителей» обходилась без понятия личности, концентрируя внимание на социальной структуре и социальном процессе как таковом. Она оперировала, конечно (и в избытке), психологическими «объяснениями», а психологизм конца XIX века даже выдвинул их на первый план. Эти психологические «объяснения» заключались, однако, как правило, в приписывании индивидам или группам тех или иных психических свойств и последующем объяснении с их помощью явлений коллективной жизни. Речь шла об обнаружении остающейся неизменной сути «человеческой природы» индивидов. Несмотря на развитие психологии, этот образ мысли напоминал философию Гоббса. Тем не менее мыслители, сознающие изменчивость человеческой природы, подчеркивали роль социального влияния и защищали тезис, что индивид обязан всеми своими психическими чертами влиянию социальной среды или же широко понятого воспитания. По их мнению, человеческий индивид такой, потому что так его формирует общество.

В обоих случаях загадкой оставался механизм влияния психики на общество и общества на психику. Эта ситуация не изменилась кардинально только лишь из-за введения интеракционистской точки зрения, поскольку участвующего в интеракции индивида поначалу рассматривали как не поддающийся дальнейшему анализу атом, обладающий некоторыми устойчивыми свойствами. Прогресс требовал выдвинуть в качестве проблемы самого человеческого индивида. Этой проблемой занялись Фрейд и Дюркгейм: первый ввел анализ человеческой личности в категориях *Id*, *Super Ego* и *Ego*, второй принял гипотезу *homo duplex*², животные инстинкты которого постепенно обуздываются социальными правилами. Сформулировать же общую проблему выпало американским социальным прагматистам.

1. Boskoff A. Theory in American Sociology. Major Sources and Applications. New York, 1969. P. 39.
2. Человек двойственный (лат.). — Примеч. пер.

Они осознали, что такие утверждения, как «основными факторами социального процесса являются человеческие индивиды» или «социальные условия формируют человека», — это лишь начальные формулировки вопроса, о решении которого мы не узнаем ничего, пока не займемся систематическим исследованием механизмов интеракции, формирующих как общество, так и индивида. И именно этот механизм они поставили в центр своих интересов. Как это обычно бывает, выбор новой территории исследований привел к довольно серьезному ограничению интереса к другим вопросам, которыми занималась социология. Из поля зрения нередко исчезала социальная система, социальная структура, социальное развитие. Кроме проблематики формирования личности, место оставалось лишь для изучения процессов институционализации и социального изменения — в той степени, в какой оно связано с изменениями личности. Тем не менее социальные прагматисты не проявляли большого интереса к биологическим детерминантам человеческого поведения, возвращаясь в некотором смысле к идее *tabula rasa*. Это среди прочего повлияло на их очень неприязненное отношение к психоанализу.

Не вызывает, очевидно, сомнений, что, как подчеркивают многие комментаторы, эти односторонности социального прагматизма проистекали не только из стремления изучить ту область теоретической проблематики, которой до сих пор не уделялось внимания, но и из очень американского мировоззрения его создателей¹. Будучи приверженцами идеалов демократии и веря в их неизменность, они были склонны недооценивать роль жестких социальных структур, иерархии богатства и власти, насилия и классовой борьбы. Общество было для них почти *ex definitione* обществом равных людей, которые в процессе взаимного «принятия ролей» постепенно приспосабливаются друг к другу, формируют общие ценности и создают определенный институциональный порядок, который возможно изменить всегда, когда человеческим индивидам это необходимо и который только тогда и может быть изменен.

1. См.: Shaskolsky L. The Development of Sociological Theory in America. A Sociology of Knowledge Interpretation // The Sociology of Sociology. Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners / Ed. by L. T. Reynolds, J. M. Reynolds. New York, 1970. P. 17–20.

Босков даже утверждает, что для Мида единственной моделью общества была модель «<...> малого, относительно статичного локального коллектива, в котором разница в статусе стерта или ее вообще не существует»¹. В свою очередь, оптимизм, вера в необходимость и возможность постоянного улучшения способствовали неприязненному отношению к любым формам биологизма, полагающего, что судьба каждого индивида заранее предрешена наследственностью. Социальный прагматизм представляется, таким образом, «<...> философским изображением демократического образа жизни»², не учитывающим почти ничего из того, что в тот период превращало эту действительность в миф. Если симптомы кризиса и замечали, то полагали, что он носит переходный характер.

Эти догадки из области социологии знания подтверждает как популярность социального прагматизма в США и долгое время только в США, так и то, что другие направления американской социологии до Второй мировой войны оказались неспособны воспринять не только Маркса, но и Дюркгейма, и Макса Вебера. В случае выдающихся мыслителей ограниченность бывает, однако, их силой, поскольку способствует решению проблем, которые по тем или иным причинам оказались в центре их внимания.

Поднимая новую теоретическую проблематику, социальные прагматисты предложили также определенный способ ее разработки, который был основан, как пишет Блумер, «<...> на трех простых посылах. Первая посылка состоит в том, что люди действуют в отношении вещей, исходя из значений, которые эти вещи для них имеют. <...> Вторая посылка состоит в том, что значение вещей выводится или возникает из социального взаимодействия, в которое человек вступает с окружающими. Третья посылка состоит в том, что значения используются и преобразуются в ходе интерпретативного процесса <...>»³. Принятие этих трех принципов требовало, в свою очередь, разработки «аналитической схемы человеческого общества и человеческого поведения».

1. *Boskoff A.* Theory in American Sociology. P. 20.

2. *Shaskolsky L.* The Development. P. 20.

3. *Блумер Г.* Методологическая позиция символического интеракционизма // Блумер Г. Символический интеракционизм: перспектива и метод. М.: Элементарные формы, 2017. С. 38. Наши дальнейшие рассуждения основаны в значительной степени на этой статье.

Социальные прагматисты рассматривали общество в категориях действий индивидов, сталкивающихся в очередных ситуациях с проблемами и разрешающих их, находя новые средства адаптации (понимаемой как активное приспособление, получение контроля над средой). Социальная жизнь — это взаимодействие индивидов, реагирующих обоюдно на свои действия. Интеракция не посредник, через который действуют какие-то внешние по отношению к ней детерминанты, а последняя инстанция: все факты, которыми занимается социолог, должны найти в ней объяснение.

В человеческих обществах эта интеракция имеет прежде всего символический характер, то есть она основана не на прямой реакции индивида на импульс со стороны другого, а на разделении реакции и импульса фазой рефлексии и интерпретации. Речь идет не только о том, каков данный импульс, но и о том, как его понимает воспринимающий индивид. Точно так же ситуация, в которой происходит взаимодействие, это не ситуация сама по себе, а ситуация, как ее видят и интерпретируют индивиды в контексте совокупности их повседневного опыта. Социальный мир — мир объектов, которые не имеют автономной формы бытия и независимой от действующих индивидов природы, но получают свои значения в процессе интеракции.

Реальная социальная среда состоит исключительно из тех объектов, которые определенные индивиды знают и узнают, а ее характер зависит от вложенного в них смысла. Основная составляющая этой среды, впрочем, — это другие люди, никто из которых не является только лишь объектом, обладая способностью интерпретировать импульсы. В процессе такой интерпретации главную роль играет предвидение того, как на данные импульсы реагировали бы другие индивиды, с которыми поддерживаются отношения интеракции, как они бы вели себя в данной ситуации, как, возможно, оценили бы выбранную нами линию поведения. С помощью этих механизмов «принятия ролей» или «зеркальной самости» формируется человеческая самость, или социальная личность, благодаря которой, в свою очередь, возможно более устойчивое сотрудничество, а также существование социальных институтов. Условием всего процесса является развитие коммуникации, масштабы которой определяют в итоге масштаб социальных отношений.

Социальная жизнь — непрерывный процесс, и потому ее, как процесс, и следует изучать. Социальное изменение всегда соотнесено с изменением человеческих личностей, и наоборот. Не существует психических процессов, которые были бы независимы от социальных процессов, и не существует социальных процессов, независимых от процессов психических.

Для социального прагматизма характерно было стремление к максимально объективному описанию человеческого поведения в сочетании, однако, с убеждением, что основным вопросом является рассмотрение сферы субъективных переживаний участников социальной интеракции. По этой причине предпочтение отдавалось исследовательским техникам (если речь шла об исследованиях, что нельзя считать правилом), ориентированным на получение данных на эту тему (личные документы, включенное наблюдение и т. д.) и при этом таким, которые позволили бы познать индивида как действующего субъекта, как цельную социальную личность, в естественной социальной ситуации. Отсюда также амбивалентное отношение к классическому бихевиоризму, который ценили за объективное изучение человеческого поведения и опровержение доводов инстинктивизма, но критиковали за отсутствие интереса к сознанию.

В общем, мы можем считать социальный прагматизм американской формой — возникшей абсолютно независимо от европейских — гуманистической социологии, хотя у Мида присутствовали, как мы видели, сильные элементы натурализма.

Теоретическое наследие социального прагматизма было в своих важнейших элементах принято современным символическим интеракционизмом. Проблематика социальной личности, а также идея поиска золотой середины между социологизмом и психологизмом стали в значительной степени общей чертой всей современной социологии.

Американская эмпирическая социология

Социальный прагматизм, которому был посвящен предыдущий раздел, оказал глубокое влияние на американские социальные науки. Тем не менее нельзя сказать, что дальнейшее развитие социологии в США было основано только на использовании положений этого направления. Влияние прагматизма было в ней очень заметно¹, но американская социология межвоенного периода сформировалась также под влиянием других традиций, главным образом традиций социальных обследований и разоблачительной публицистики рубежа веков (так называемый *muckraking* (*англ.*) — публичные разоблачения злоупотреблений должностных лиц). Определенную роль сыграли также другие вдохновители, среди которых можно назвать экологию, формальную социологию Зиммеля, социальную антропологию Боаса и его учеников, а также Рэдклиффа-Брауна и так далее. Эта социология, в сущности, была довольно эклектичной — пользовалась всем, что казалось пригодным исследовательским инструментом, и была открытой всем теоретическим новинкам, даже если их включение в единую систему могло доставить непреодолимые трудности (характерной с этой точки зрения было частое объединение постулатов натуралистического объяснения и гуманитарного понимания). Но тем не менее эта социология больше всего заслуживает внимания как важный этап процесса созревания дисциплины. В этом случае оно заключалось именно в развитии эмпирических исследований, а также в институционализации и профессионализации социальных исследований.

1. Горизонты эмпирической социологии

Американскую социологию межвоенного периода легче всего охарактеризовать указанием на типичные для нее интересы

1. См.: *Joas H. Pragmatism and Social Theory. Chicago. Part 1.*

и исследовательские практики, чем перечислением принятых в ней принципов или теоретических суждений. Со временем она получила репутацию нетеоретической дисциплины, скорее социо-графии, чем социо-логии. Это стало причиной ее бесконечной критики, особенно в Европе. Самая важная роль этой социологии (развиваемой прежде всего в Чикаго или людьми, получившими образование в Чикаго) изначально не заключалась в построении новых теоретических систем, которые более ранняя социология производила в таком изобилии. Даже если некоторые ее представители (особенно Парк) иногда выражали амбиции подобного рода, то в своей ежедневной работе прокладывали дорогу прежде всего более скромным ученым, которые в разработке теории видели второстепенную задачу по отношению к описанию фактов. Как писал Фэрис, «<...> закончилась мода на то, чтобы каждый социолог был отцом новой школы мышления»¹.

Традиционные вопросы социологии сохраняли свою актуальность, лишь пока были связаны с мастерской полевого исследователя. Традиционные ответы (тому поколению эмпириков знакомые еще достаточно хорошо) считались полезными в той степени, в какой можно было их приспособить к требованиям нового стиля научной работы. А стиль этот заключался все больше и больше — так же как в социальной антропологии — в наблюдении социального мира своими глазами и избегании (даже чрезмерном) любого априоризма. Социология, как и любые другие науки, должна была постепенно преобразоваться в науку «экспериментальную». У прежних представителей этой дисциплины искали не столько великих идей, сколько полезных инструментов.

Очень характерным с этой точки зрения было *Introduction to the Science of Sociology* (1921) Парка и Бёрджесса, осознанно нацеленное на создание точного понятийного аппарата. «В социологии было, — писал Парк, — много теорий, однако не было пригодного в исследованиях понятийного аппарата (no working concepts) <...> Я не видел возможности научных исследований без системы классификации и системы отсчета, от которой бы мы отталкивались, описывая исследуемые

1. Faris E. L. American Sociology // Twentieth Century Sociology / G. Gurvitch, W. E. Moore (ed.). New York, 1946. P. 546.

явления с помощью общих терминов»¹. Эта переориентация была, конечно же, связана с возрастанием заинтересованности в эмпирических исследованиях социальной действительности. Социолог, который все чаще выступал в качестве наставника исследовательского коллектива и его руководителя, должен был оснащать своих студентов и сотрудников чем-то большим, чем общие взгляды на общество и социальное развитие.

Социология без теории?

Однако представляется, что не так уж просто придерживаться мнения о преимущественно нетеоретическом характере американской социологии межвоенного периода. В определенных случаях (Парк и Уорнер) эта характеристика является попросту ложной, в других — содержит зерно истины, однако повторение этой истины, упрощенной поколениями критиков, не кажется плодотворным. Гораздо более результативной будет попытка реконструкции теоретических предположений, которые лежали в основе социографической исследовательской практики и совсем нередко бывали вербализованы *explicite*.

Линд справедливо писал, что «<...> исследование без точки зрения невозможно. Если бы наука была только фотографией, то она остановилась бы на месте, придавленная массой недифференцированных и неорганизованных подробностей. Наука зависима от впечатлительности исследователя и его способности представления фактов в их взаимной связи. Мировоззрение исследователя непосредственно влияет на выбор и формулировку вопросов, задать которые он считает важным»².

Следует принять, что в основе социографических исследований всегда лежала какая-нибудь теория, хотя она могла быть незаметной для тех, которые, как писал Хьюз, «<...> привыкли пить свою теорию в форме чистого философского отвара без эмпирических примесей соков жизни»³. Эта теория не должна была быть верной, она не должна непременно подходить для того, чтобы иметь продолжение сегодня, тем не менее нет

1. Цит. по: *Odum H. W.* American Sociology. The Sociology in the United States through 1950. New York, 1951. P. 132.
2. *Lynd R. S., Lynd H. M.* Middletown in Transition. A Study in Social Conflict. New York, 1937. P. XVII.
3. *Hughes E. C.* The Cultural Aspects of Urban Research // The Sociological Eye. Elected Papers. Chicago; New York, 1971. P. 106.

повода отказывать ей в том, чтобы называться теорией, тем более что и сегодня слово «теория» применяется в социологии со значительной свободой.

Пробуя дать себе отчет, в чем заключается эта теория, нужно прежде всего принять во внимание две вещи: (а) ее тесную связь с эмпирическими исследованиями (в этом отношении непосредственным предшественником обсуждаемых в данном разделе авторов был, несомненно, Томас); (б) ее сосредоточенность на проблематике местного сообщества (*community*).

Так же как социальный прагматизм поднял новую во многих отношениях тему социальной личности, так и представители американской эмпирической социологии затронули тему местного сообщества и сделали ее центральной темой социологии. Новизна этой темы была, конечно, относительной, потому что начиная с консерваторов начала XIX века общественные мыслители неоднократно занимались небольшими общинами, из которых складывается каждое общество.

Представители американской описательной социологии сделали эти общины контекстом исследования всех общественных процессов. Они исходили из предположения, что «<...> местное сообщество (*community*) в определенном смысле является местом, где личность встречается с более широким общественным кругом и культурой. Именно в своей местности на протяжении большей части истории человечества, а в значительной степени и сегодня индивид находится в отношениях с институтами своего общества, с присущими ему способами выражения религиозных чувств, регулирования поведения, семейной жизни, социализации молодежи, зарабатывания на жизнь, выражения эстетических оценок. Свежие яйца в местном магазине, богослужения в местной церкви, центры развлечений, возможности трудоустройства, улицы и дороги, ведущие ко всему этому, школа для детей, организации, к которым принадлежишь, друзья и родственники, которых навещаешь, — все это, а также вся жизнь ежедневно является в большой степени функцией данной территории. Способ самоорганизации людей в локальных группах для обеспечения себе того, в чем они нуждаются в повседневной жизни, является оригинальным объектом исследований локального сообщества»¹.

1. *Warren R. L. The Community in America. Chicago, 1972. P. 21.*

В отношении более ранних общественных теорий — как правило, скорее макросоциологических, чем микросоциологических — исследования эти представляли собой серьезное смещение и ограничение интересов. У них был не только собственный объект исследования, но и специфические методы и теории.

Объект: что такое локальное сообщество?

Говоря о локальных сообществах как об объекте интересов социологов, мы в определенной степени вводим здесь однозначное понимание термина community, имеющего гораздо более богатую ассоциативную ауру, чем у его выбранного нами польского эквивалента¹. Потому что английский (а еще более американский) термин community может означать — подобно немецкому Gemeinschaft, французскому la communauté и так далее — почти любой коллектив (употребляется он, например, также по отношению к этническим, профессиональным группам и т.д., организациям типа армии, церкви или профессионального союза и др., то есть в достаточно неопределенном значении польского слова «сообщество»), но даже если мы оставим в стороне эти его применения, то у слова и без них есть два во многих случаях особых значения, а именно оно означает как *локальную популяцию*, так и *общину*. Сложность заключается в том, что исследователи местных сообществ понимали его преимущественно таким образом, что имели в виду сразу оба значения — не обязательно находившиеся друг с другом в противоречии, но тем не менее разные.

Хиллери, который сделал обзор огромного количества литературы в этой области, стараясь найти в ней определения community, утверждает, что большая часть исследователей приписывает локальному сообществу три основные черты: **(а)** территория; **(б)** социальное взаимодействие; **(в)** существование прочной связи между членами. Только относительно немногочисленные авторы рассматривали или только саму совместную территорию, или одни только отношения между людьми². Сконструированная подобным способом категория

1. «społeczność lokalna» в польском оригинале. — *Примеч. ред.*

2. Hillery G.A. Jr. Definitions of Community. Areas of Agreement // Rural Sociology. 1955. Vol. 20. № 2. P. 111–119.

не могла быть однозначной, так как в зависимости от ориентации исследователя акцент делался уже то на объективных показателях локального сообщества, то на определенных установках, убеждениях и верованиях принадлежащих к ней людей — на их коллективном, так сказать, сознании, которое, впрочем, не только описывалось, но и подвергалось оцениванию¹. Как замечают Минар и Грир, «понятие локального сообщества (*community*) является неотъемлемым от человеческих действий, целей и ценностей. Выражает оно нашу туманную грусть по общности желаний, по объединению с людьми вокруг нас, по распространению родственных связей и дружбы на всех, с кем бы ни связала нас совместная судьба»².

Иначе говоря, понятие *community* граничило, с одной стороны, с понятием экологической популяции, территориального объединения, аналогичного скоплению растений или животных, с другой же стороны, с понятием определенного нравственного порядка, который существовал, например, в греческом полисе, или с таким, какой Тённис приписывал идеально типологическому *Gemeinschaft*. Двухзначность эта представляется результатом того факта, что интерес социальных мыслителей к проблематике местных сообществ возник вместе с констатацией разложения общественных связей определенного рода по мере успехов капитализма, урбанизации, индустриализации и т. д. Исследования «изначальных групп» начались тогда, когда обнаружили, что эти группы находятся в состоянии кризиса и необходимы серьезные усилия с целью их реставрации, поиска каких-нибудь новых институтов, которые были бы способны выполнять похожие функции³.

В зависимости от того, становилось ли предметом интереса местное сообщество как извечное явление соединения людей с определенной территорией или же местное сообщество как традиционная форма объединения, находящаяся под угрозой из-за развития современного общества, ученые занимались либо своеобразием всех человеческих скоплений этого типа, либо контрастом между городом и деревней,

1. Bernard J. *The Sociology of Community*. Glenview, Ill., 1973. P. 3–5.
2. Minar D. W., Greer S. Introduction. *The Concept of Community // The Concept of Community. Readings with Interpretations* / David W. Minar, Scott Greer (ed.). Chicago, 1969. P. IX.
3. См. прежде всего: Nisbet R. A. *The Quest for Community*. New York, 1970; *Idem*. *The Sociological Tradition*. London, 1967.

старым городком и современной метрополией, *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, *community* — нравственным сообществом и *community* — симбиозом организмов, сосредоточенных в одном пространстве. Изначальная многозначность термина была тесно связана с непрерывными колебаниями между описанием и нормой, фактом и идеалом, научной объективностью и реформаторской страстной увлеченностью, поэтому даже те авторы, которые, как и Парк, предпринимали попытки сделать однозначным термин *community*, не были в этом отношении последовательными.

Ошибкой было бы восприятие всех текстов, посвященных локальным сообществам, с точки зрения осмысленного отказа от занятий значимыми общественными проблемами. Здесь речь идет скорее о том, что в США проблемы эти были довольно долго прежде всего проблемами самоуправляющихся и со многих точек зрения самодостаточных местных сообществ — тех городков, о которых писал Веблен: «Городок американского сельскохозяйственного региона представляет собой совершенный расцвет способности помочь себе самому и самому справиться со своими проблемами в американском масштабе. Он может называться *Spoon River*, или *Gopher Prairie*, или *Emporia*, *Centralia* либо *Columbia*. Модель остается в принципе неизменной <...> Городок — это один из великих американских институтов, наверняка самый значимый, в том смысле, что он играл и продолжает играть важнейшую роль в формировании общественного духа и духа американской культуры»¹.

Веблен понимал, что рубеж XIX и XX веков был временем кризиса этого института. Последующие исследователи местных сообществ отдавали себе отчет в том, что этот кризис продолжал углубляться. Поэтому кажется вполне понятным, что прежде всего они старались ответить на вопрос, как процессы, создающие современную Америку, преломляются в *Middletown*, *Plainville*, *Jonesville*, *Yankee City* и десятках и сотнях подобных населенных пунктов. Американская социология межвоенного периода была иногда драматическим, с отголосками сожаления о минувшем «духе города *Middletown*» вопросом о том, какая судьба ожидает эти ценности, традиционным местом пребывания которых было прежнее *community*. Социологию

1. *Veblen T. The Case of America. The Country Town.* Цит. по: *The Concept of Community.* P. 91.

эту характеризовала очарованность новым миром большого города и промышленности, соединенная с ностальгией по гибнущему миру локального сообщества.

Периодом расцвета американских исследований местных сообществ были межвоенные годы. Уже в тридцатые годы все чаще появлялись критики, ставившие под сомнение, с одной стороны, уверенность в ключевом значении community, с другой стороны, принятые в этих исследованиях теоретические положения и применяемые в них методы¹. Но мы не будем здесь заниматься этими критиками.

Метод

По мнению некоторых авторов, для исследований локальных сообществ наиболее характерным был не столько объект, сколько метод, который мог бы, в сущности, служить познанию многих различных социальных процессов — урбанизации, индустриализации, стратификации, дезориентации и т.д.² Местное сообщество трактовали как своего рода *лабораторию*, в которой можно исследовать почти все. Для этого требовалось, конечно же, предположить, что оно представляет собой как бы *микрокосмос*, а происходящие в нем явления и процессы имеют более или менее универсальный характер. Предположение это, озвучиваемое чаще всего в виде тезиса, что местное сообщество «<...> представляет собой целостный образ жизни, а также систему учреждений, которые делают его возможным»³, является ключевым для оговариваемой здесь социологической традиции. Хотя по мере ослабления локальной замкнутости и роста зависимости местного сообщества от политической, общественной, экономической и культурной систем общеамериканского масштаба все легче было подвергать его сомнению, тем не менее данный тезис сыграл в свое время огромную роль, и в смягченной версии его отстаивают и сегодня. Он установил для исследователей местных сообществ оригинальную перспективу и исследовательский метод.

1. См.: *Starosta P. Poza metropolią: wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*. Łódź, 1995. S. 19–27.
2. См.: *Arensberg C. M., Kimball S. T. Culture and Community*. New York, 1965. P. 30.
3. *Martindale D. American Social Structure. Historical Antecedents and Contemporary Analysis*. New York, 1960. P. IX.

Аренсберг и Кимбалл кратко излагают содержание данного метода следующим образом: «<...> тремя основными проблемами реализации исследовательского проекта в сфере исследований местных сообществ являются *sui generis* <...> Первая — это построение модели целого <...> из фактов, собранных при помощи как можно более широкой сетки. Второй является сравнение — в любом случае *implicite* — этого целого с другими подобными целыми. Третья проблема — приспособление каждой отдельной проблемы или исследуемых объектов (например, расовые отношения, аккультурация, индустриализация, урбанизация, индивидуальность, состояние здоровья населения и т.д.) к соответствующей нише в пределах модели». Те же самые авторы подчеркивают, что исследования местных сообществ имеют по своей природе «многофакторный» характер, то есть исследователь «<...> должен трактовать данный коллектив, членов местного сообщества, как людей целостных, должен заниматься всеми аспектами их жизни»¹.

Принятие такой точки зрения и такой исследовательской стратегии должно было означать приближение к образцу антропологической монографии. По мнению Стюарда, вся обсуждаемая здесь отрасль представляла собой применение «<...> культурного или этнографического метода к современному сообществу»². К антропологическому образцу обращались во многих случаях очень осознанно. Парк призывал использовать в исследованиях современного общества примеры Боаса и Лоуи³. Линды подготавливали свой *Middletown* как антропологическую монографию и обращались непосредственно к Уисслеру и Риверсу. Уорнер — ученик Рэдклиффа-Брауна — был по образованию антропологом и к работе над *Yankee City* приступил после исследований австралийских туземцев с уверенностью, что продолжает то же самое научное начинание. Антропологом был также Карл Уизерс, то есть человек, скрывшийся под псевдонимом Джеймс Уэст, автор *Plainville, USA*. В пограничной зоне социологии и социальной антропологии находились работы Роберта Редфилда, которые были попытками перекинуть теоретический мост между исследованиями Чикагской

1. Kimball A. Culture and Community. P. 34, 31.

2. Steward J. H. Area Research. Theory and Practice. New York, 1950. P. 21.

3. Park R. E., Burgess E. W., McKenzie R. D. The City. Chicago. New York, 1925. P. 3.

школы урбанизации и урбанизма и этнологическими исследованиями первобытных и крестьянских сообществ.

Привлекательность антропологического образца происхождения прежде всего из того, что он давал надежду на выявление взаимозависимости всех сфер общественной жизни, всех аспектов поведения отдельных личностей, всех общественных институтов. Вопрос связи социогрaфии и социальной антропологии является все же довольно сложным, и формула прямого «применения» точки зрения последней чрезмерно ее упрощает. Дело в том, что в двадцатых годах американская антропология концентрировалась, пожалуй, скорее на описании остатков прежних способов жизни, чем на исследовании новых сил, действующих на традиционные сообщества. Она давала в лучшем случае образец трактовки местного сообщества как «живой целостности», но не давала образца исследования того, как такое сообщество изменяется. Нам представляется, что только работа Маргарет Мид *The Changing Culture of an Indian Tribe*¹ (1932) положила в социальной антропологии начало тому способу рассмотрения локального сообщества, который социологи ввели по крайней мере за несколько лет до этого. К тому же антропологический «вопросник» подвергался в социогрaфии существенным модификациям, потому что предполагалось — по большей части, впрочем, по умолчанию, — что определенные вопросы могут быть более эффективно исследованы в масштабе, выходящем за пределы локального.

В результате «целостность» жизни локального сообщества оказывалась часто целостностью мнимой, потому что отдельные исследователи занимались *de facto* той или иной селекцией тем. Вопрос, как функционирует локальное сообщество, преобразовывался в вопрос, как в локальном сообществе протекают те или иные процессы. Тем самым модель антропологической монографии становилась чем-то все более отдаленным. Стюард выделял среди исследований локальных сообществ «монографические исследования» и «исследования социальных отношений»². Разумеется, последние представляли собой подавляющее большинство: кроме *Middletown* Линдов, на самом деле трудно найти примеры работ, которые можно было

1. «Меняющаяся культура индейцев» (англ.). — *Примеч. ред.*

2. Steward J. H. Area Research. P. 29 et pass.

бы причислить без оговорок к первой категории. Специализация эта несколько не исключала, однако, рассмотрения локального сообщества так, «<...> как будто оно было первобытным племенем, то есть закрытой в себе функциональной и структурной целостностью, которую можно понять, не выходя за ее пределы»¹.

Принятая перспектива в значительной степени определила выбор применяемых исследовательских техник. Поскольку центром интересов была «естественная» социальная целостность, конкретный коллектив людей, было исключено использование таких техник, которые требуют создания искусственных ситуаций и исключения индивидуумов из контекста их повседневной жизни. Безусловной обязанностью исследователя было длительное пребывание «в поле». Само собой разумеется, что не существовал и не мог существовать единый канон источников. Было принято правило, что чем их больше, тем лучше. Меткой кажется формула Стюарда: «Полевая работа во время исследования местного сообщества должна начинаться со старых и испытанных этнографических техник: включенного наблюдения, долгих, частых и формализованных интервью с информаторами, способными дать информацию разного рода; работы в архивах, с записями и документами; записи историй отдельных событий, а также использования любых других источников информации, какие только будут доступны»².

Характерной для исследователей локальных сообществ представляется определенная сдержанность в отношении статистических техник, вытекающая из уверенности, что главной задачей является открытие целостной *модели культуры* данного сообщества, а, как говорит Стюард, культурные модели не удастся представить математически³. По сравнению с «Польским крестьянином», исследователи локальных сообществ значительно расширили репертуар техник, но не изменили в принципе их характера. В кругу чикагских социологов эта работа сохранила, впрочем, значение произведения во многих отношениях образцового, хоть и не имела непосредственных продолжателей и подражателей.

1. Ibid. P. 21.

2. Ibid. P. 45.

3. Ibid.

Главные теоретические ориентации

Как мы уже говорили, американская эмпирическая социология была с теоретической точки зрения довольно эклектичной. Обсуждение всех концепций и влияний, которые можно в ней проследить, не имело бы поэтому никакого смысла, так как привело бы только к констатации того, что исследователи пытались использовать все доступные в то время в США источники вдохновения. Стоит, разумеется, помнить, что к их числу фактически не принадлежали теоретические импульсы Маркса, Макса Вебера и даже Дюркгейма. Сомнительным кажется, что какие-либо исследования локальных сообществ, проводимые перед Второй мировой войной, были последовательным применением определенной общей социологической теории.

Зато вырисовывались определенные теоретические ориентации, связанные с попытками объяснения тех процессов, которые были непосредственным объектом наблюдений. Некоторые авторы даже говорят о конкурентных «теориях локальных сообществ» или «парадигмах», принятых их исследователями¹. Говоря скромнее — как Павел Староста — об «ориентациях», мы стараемся подчеркнуть, что степень артикуляции принимаемых положений и гипотез была в большинстве случаев довольно слабой, а в различии между ними не всегда отдавали себе отчет. Нам кажется, что можно выделить три существенные ориентации: типологическую, экологическую и структурно-функциональную. Речь идет, конечно, о тех ориентациях, которые проявились в интересующий нас теперь период, так как затем их стало больше.

(а) Особенностью *типологической* ориентации была трактовка исследуемых сообществ как проявлений более широких видов отношений, а также человеческих групп, связанная, как правило, с размещением их в определенных пунктах по шкале, крайними пунктами которой были: деревня и город, первичная группа и группа вторичная, локализм и космополитизм, сообщество и ассоциация и т.д. Можно сказать, что в этом случае мы имеем дело с различными вариациями — осознанными

1. См.: *Bernard J. The Sociology of Community; Poplin D.E. Communities. A survey of Theories and Methods of Research. New York, 1972; Starosta P. Poza metropolią.*

или неосознанными — на тему созданной Тённисом и популярной в ту пору дихотомии *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, с той все же оговоркой, что она нуждалась в этом случае в серьезных модификациях по причине отсутствия в США социальных реалий, которые немецкий социолог считал десигнатом термина *Gemeinschaft*.

Работа Тённиса служила американским социологам источником вдохновения, но они должны были сами разработать собственный понятийный аппарат, лучше приспособленный к анализу доиндустриальной действительности и неурбанизованной Америки, которая в общем и целом не знала деревни в европейском значении этого слова. Именно такого характера, например, была концепция выдающегося социолога деревни *Карла Кларка Циммермана* (*Carl Clark Zimmerman*) (1897–1983), который выделял сообщества «локальные» (*localistic*) и «космополитические» (*cosmopolitan*), а также концепция упомянутого ранее *Роберта Редфилда* (*Robert Redfield*) (1897–1958), который ввел популярную непрерывную шкалу «деревенское» — «городское» (*folk-urban continuum*). Эти типологические изыскания исследователей местных сообществ имели свои эквиваленты в работах многих американских социологов, которые сами не занимались социографией (Роберт Макайвер и Говард Пол Беккер) или занимались ей лишь во вторую очередь (как Питирим А. Сорокин, который в двадцатых годах стал одним из основателей американской социологии деревни). Элементы типологического мышления присутствовали, впрочем, в работах почти всех исследователей локальных сообществ, не будучи при этом их обязательной доминантой.

(б) Особенностью *экологической* ориентации, родоначальником которой стал создатель американской социологии деревни Чарльз Галпин и развитой прежде всего так называемой Чикагской школой, было предпочтение, отдаваемое исследованиям локального сообщества с точки зрения влияния, которое на его структуру и развитие оказывает природное окружение. Экологически ориентированные исследователи предполагали, что развитием скоплений людей управляют определенные закономерности, а заселение происходит согласно повторяемым образцам, установленным условиями окружающей среды. Они также считали, что можно выделить два вида взаимодействия между людьми: «экологическое взаимодействие»

и «социальное взаимодействие» (Куинн (Quinn)) или же «территориальную общность» и «сообщество» (Парк), из них первые характеризуются бессознательностью, стихийностью и особенно — неконтролируемым характером, а также могут быть исследованы тем же самым способом, каким исследуют природные явления.

Эти исследователи, впрочем, охотно пользовались аналогиями между экологией человека и экологией животных и растений. Экологическая ориентация нашла наибольшее применение в тех исследованиях больших городов, в которых социальное взаимодействие представлялось намного менее интенсивным, чем в традиционных сообществах. Экология обещала максимально объективное истолкование местного сообщества как явления, возникающего на природной основе. Однако последовательно придерживавшиеся ее исследователи были скорее исключениями, и, как мы увидим позже, даже Чикагская школа не может быть признана исключительно экологической школой¹. Это кажется понятным, потому что у истоков исследований локальных сообществ было беспокойство за будущее «социального взаимодействия».

(в) Особенностью *структурно-функциональной* ориентации был особый упор на понимание локального сообщества как внутренне связанной системы. Как уже упоминалось ранее, такая тенденция характеризовала все исследования локальных сообществ, однако в некоторых случаях все же представление этих сообществ как систем становилось главной исследовательской задачей. Такую задачу ставил перед собой Уорнер². Она постепенно приобретала популярность по мере успехов функционализма и его проникновения из социальной антропологии в социологию³. Популяризация этой ориентации довольно принципиально изменила характер исследований локальных сообществ как в результате их соединения с общей социологической теорией, так и потому, что в центре их внимания перестали быть процессы дезинтеграции традиционных общностей.

1. Самым последовательным изложением экологической точки зрения следует считать эту книгу: *Hawley A. H. Human Ecology. A Theory of Community Structure.* New York, 1950.
2. См.: *Warner W. L., Lunt P. S. The Social Life of Modern Community.* New Haven, Conn., 1941 (Yankee City Series 1). P. 14.
3. По вопросу подхода к локальному сообществу как к системе см.: *Sanders J. T. The Community. An Introduction to a Social System.* New York, 1958.

Выделение упомянутых выше трех ориентаций не представляет, разумеется, полного разнообразия исследований локальных сообществ. Нужно, например, сказать, что среди них появились такие, которые ориентировались прежде всего на выявление социальной стратификации или местной структуры власти¹. Поиски эти кажутся интересными, в частности, как свидетельство открытия американской социологией *homo politicus*, который в течение долгого времени в ней практически отсутствовал. Не всегда, однако, ясно, имеем ли мы дело в таких случаях с какими-нибудь новыми концепциями местного сообщества или скорее с выбором исследовательской проблематики в рамках тех же самых или близких ориентаций. Нам кажется, в частности, что особое внимание Уорнера и его сотрудников к проблемам классовой стратификации не обнаруживает противоречий с их структурно-функциональной ориентацией, и это связано с тем особым пониманием классов, которое они приняли ранее. Зато в написанной после Великой депрессии книге Линдов *Middletown in transition* появилось такое понятие класса, которое подвело Роберта Линда к решительному выходу за пределы обсуждаемых тут ориентаций и, собственно говоря, к отказу от точки зрения локального сообщества.

В последующих разделах мы обратим особое внимание на Чикагскую школу и взгляды Парка, *Middletown* Линдов и *Yankee City* Уорнера.

2. Чикагская школа: исследования города и урбанизма

Роль того сообщества, которое в тридцатых годах начали называть Чикагской школой, не заключалась только или даже главным образом в провозглашении тех или иных взглядов, хотя взгляды Парка и Бёрджесса в *Introduction to the Science of Sociology* представляли собой в течение почти целого межвоенного периода основу теоретической подготовки большинства американских социологов. Роль эта заключалась прежде всего в том, что эта книга облагородила полевую

1. Обзор соответствующих исследований можно найти в: *The Structure of Community Power* / M. T. Aiken, P. E. Mott (ed.). New York, 1970.

исследовательскую работу, сделав из нее полноправное академическое начинание и фундамент социологии как таковой. Полевые исследования перестали быть квазинаучным приложением к социальной работе или второстепенным вопросом подлинной работы социолога, делающего в своем кабинете выводы из данных, собранных другими. Чикагский социолог хотел увидеть социальный мир собственными глазами и регистрацию собственных наблюдений сделал своим главным призванием.

Главной темой исследователей, сосредоточенных в Чикагском университете, была урбанизация вместе с ее разнообразными социальными последствиями, а не маленькое и относительно закрытое местное сообщество, которое исследовали социологи деревни или авторы работ о Middletown и Yankee City. В этом смысле можно сказать, что они не создали ни одной «этнографической монографии». Существуют все же серьезные аргументы в пользу того, чтобы деятельность Чикагской школы рассматривать в контексте исследований локальных сообществ. Во-первых, она утвердила в США необходимую для этих исследований традицию полевых исследований; во-вторых, она разработала предпосылки социальной экологии, которые могли быть применимы в таких исследованиях; в-третьих, она создала много монографий отдельных сообществ внутри большого города; в-четвертых, она была в значительной степени сконцентрирована на той же самой проблеме сообщества (*society* в оригинальной терминологии Парка), которая занимала всех исследователей локальных сообществ.

Чем была Чикагская школа?

Образование в 1892 г. факультета социологии и антропологии в только что учрежденном Чикагском университете было, как мы уже говорили, важным событием в истории американской социологии, которая получила таким образом солидные институциональные основы, каких социология не имела даже в тех европейских странах, где существовало более развитое теоретическое сознание. Если принятый большинством чикагских социологов способ занятия социологией превратился в межвоенные годы в известной степени в образцовый,

то важной причиной для этого были новые организационные возможности, возникшие в Чикаго.

Этот факультет не был, однако, сам по себе научной школой, так как концентрировал на своей территории ученых разных ориентаций, которые смогли на самом деле дружно сотрудничать в рамках университета, а также других учреждений (например, основанного в 1923 г. Social Science Research Council¹, Американского социологического общества и т.д.), но не представляли собой никакого более глубокого научного единства. Их связывала по меньшей мере общая тенденция преодоления наследия спекулятивной социальной философии, а также освобождение социологии от повинности общественной работы и преобразование ее в профессиональное знание, требующее специальной подготовки (пожалуй, Бёрджесс был первым социологом, который получил докторскую степень по социологии).

То, что обычно называют Чикагской школой, не охватывало всех членов факультета и существовало намного меньше по времени, чем факультет. Так называемая Чикагская школа — это группа исследователей, сосредоточенных вокруг Роберта Эзры Парка (Robert Ezra Park) (1864–1944). Можно предположить, что она начала свою деятельность в 1915 г. (дата публикации программной статьи Парка *The City. Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*²), а перестала существовать в середине тридцатых годов, хотя многочисленные ее члены остались активными намного дольше и продолжали тот же род исследований. Другой переломный момент связан с уходом Парка на пенсию, но нам кажется, что это было не единственной причиной угасания исследовательского потенциала школы. Причины ее кризиса следует искать также среди фактов, внешних по отношению к ней, а именно в том, что чикагские социологи исследовали «естественную историю» города эпохи капитализма свободной конкуренции, который закончился в США Великой депрессией: изменение действительности требовало поиска новых точек зрения. В течение упомянутых двадцати лет в группе

1. Совет по исследованиям в области социальных наук (англ.). — *Примеч. пер.*
2. «Город: предложения по исследованию человеческого поведения в городской среде» (англ.). — *Примеч. ред.*

сотрудников Парка образовалась атмосфера действительной коллективной работы, благодаря которой они создали четкую научную программу, много ценных монографий, а также добились почти монополистической позиции в американской социологии. Эту позицию оспорят в конце тридцатых годов социологи из других академических центров, в частности связанные с возникшим в противовес чикагскому *American Journal of Sociology* — *American Sociological Review*.

Город как лаборатория

Главным отличием Чикагской школы был, несомненно, сам объект исследований, которым был город, прежде всего Чикаго, являющийся, пожалуй, до сегодняшнего дня лучше всего описанным городом мира. Если же мы говорим о социологии этой школы как социологии города, то мы имеем в виду не столько обособленную отрасль социологии, которая должна была в результате сформироваться, сколько скорее определенный способ подхода к социологической проблематике в целом, так как на практике чикагская социология города охватывала «<...> все процессы социальной жизни, происходящие на территории города»¹. В круг ее интересов вошли как проблемы социологии города в современном их понимании, так и проблемы, относящиеся сегодня к социологии профессий, к проблемам социальной стратификации, политических движений и прессы, семьи, национальных и расовых отношений, социологии религии, преступности, а также общие проблемы социальной психологии и социальных изменений. Концентрация внимания на исследованиях города влияла скорее на способ формулирования проблематики, чем на ее отбор. Следовало бы говорить здесь не столько о социологии города, сколько об урбанистической социологии, потому что Чикагскую школу характеризовало признание города и урбанизма самыми важными социальными явлениями современного мира.

Важность этих явлений должна была заключаться в том, что, как писал Парк, «<...> социальная проблема — это в основном проблема городская. Речь идет о том, как в условиях городской свободы достичь социальной гармонии и социального

1. *Shils E. The Present State of American Sociology*. Glencoe, Ill., 1948. P. 7.

контроля, эквивалентных гармонии и контролю, которые развивались спонтанно в семье, клане, племени»¹. Теоретическая важность этих явлений заключалась в том, что, как утверждал Луис Вирт, «<...> почти каждое самое значимое утверждение, которое можно сформулировать по поводу современного общества, содержит урбанизм как одну из главных разъясняющих категорий <...> Попытка понимания города приводит нас неминуемо к основным проблемам цивилизаций»². Отсюда представление о городе как о «лаборатории» или «клинике», где можно исследовать самые важные факты «человеческой природы» и социальной жизни.

Открытие города как объекта научных исследований или тем более значительного социального явления не было, разумеется, заслугой чикагских социологов. Не обращаясь слишком далеко в прошлое, можно указать по крайней мере на четыре традиции, к которым они могли обратиться: (а) рефлексии таких мыслителей, как Освальд Шпенглер или Георг Зиммель, трактат которого *Большие города и духовная жизнь* (*Die Grosstädte und das Geistesleben*, 1903) был им хорошо известен; (б) демографические и исторические исследования; (в) обличительная публицистика вроде *The Shame of the Cities*³ (1904) очень ценимого Парком Линкольна Стеффенса; (г) многочисленные социальные обследования, проводимые как в Европе, так и в Соединенных Штатах (в частности, в Чикаго). Однако самым важным источником вдохновения была, несомненно, действительность урбанизирующейся лавинообразными темпами Америки.

Характерным является тот факт, что относительно много чикагских социологов имело в прошлом тот или иной практический опыт. В любом случае они знали факты достаточно хорошо, чтобы не удовлетворяться общими синтезами европейских мыслителей, которые были явно неадекватны в американских условиях (неотъемлемой частью американской социологии города должны были стать, например, проблемы иммиграции и этнических отношений). Тем не менее чикагские социологи были достаточно сильны в теории, чтобы

1. *Park R.* The City as a Social Laboratory // *Chicago. An Experiment in Social Science Research* / Thomas Vernor Smith, Leonard D. White (ed.). Chicago, 1929. P. 2.
2. *Wirth L.* The Urban Sociology and Civilization // *Eleven Twenty Six. A Decade of Social Science Research* / L. Wirth (ed.). Chicago, 1940. P. 52.
3. «Стыд городов» (англ.). — *Примеч. ред.*

понять ограниченную ценность поверхностной и исключительно в практических целях собираемой информации. Более ранние исследователи города стремились прежде всего к разоблачению зла и указанию на потребность в начале реформаторской деятельности, а не к познанию целостности городской жизни. Они многое сделали для указания на типичную для большого города дезорганизацию, зато мало для понимания его организации и происходящей несмотря ни на что реорганизации. Чикагская школа стремилась к получению знаний о городе, которые были бы наиболее тесно связаны с эмпирией (а косвенно и практикой), но одновременно полностью отвечали бы общим стандартам научной работы.

В учебнике полевых исследований, являющемся своего рода кодификацией практики этой школы, читаем, что «социологическое» исследование отличается от «социального» обследования, потому что старается открыть то, «<...> как функционирует человеческое сообщество», а не только выявить патологические явления и указать на средства их устранения. Sociological survey¹ стремится к познанию «социальных законов», social survey² — только к достижению безотлагательной практической цели. Практика интересует только конкретная ситуация, социолог же «<...> выбирает для исследования конкретные сообщества, но интересует его сравнение многих сообществ, а также скорее выделение социальных моделей и процессов для дальнейшего исследования, чем познание какого-то одного сообщества как такового»³.

Чикагским социологам удалось создать и довольно последовательно реализовать программу научных исследований города (привлекая, впрочем, также представителей других дисциплин), которая позволяла ожидать действительного накопления знаний. Существование такой программы создало в американской социологии новую ситуацию, потому что с этого момента все исследования человеческого поведения в условиях большого города должны были так или иначе соотноситься с «парадигмой», созданной Чикагской школой⁴.

1. Социологическое исследование (англ.). — *Примеч. пер.*

2. Социальное обследование (англ.). — *Примеч. пер.*

3. Palmer V.M. Field Studies in Sociology. A Student Manual. Chicago, 1928. P. 48–49.

4. См.: Bernard J. The Sociology of Community. P. 34.

Теория и эмпирические исследования Чикагской школы

Чикагские социологи хотели быть более эмпириками, чем представители первого поколения американских социологов, которое еще не проводило полевых исследований (отсюда их название: *armchair sociologists*¹), и более теоретиками, чем организаторы социальных обследований. Соотношение между теорией и практикой в их научной работе кажется все же довольно сложным. С одной стороны, мы имеем полноценную теоретическую систему Парка (мы займемся им отдельно в следующей части этого раздела), дополненную и обогащенную другими авторами (Бёрджессом, Маккензи, Виртом), с другой же — серию монографий, которые вышли из семинаров Парка и были в большей или меньшей степени результатами применения его теоретических замыслов. Таким образом, кажется, что монографии эти были скорее описанием выбранных фрагментов действительности с помощью парковских категорий, чем проверкой подлинности сформулированных им гипотез. Невзирая на размах теоретических замыслов Парка, его семинары были прежде всего школой наблюдения и описания, а не школой теоретического мышления. Во «Введении», впрочем, читаем, что студент должен учиться собирать данные, а не формулировать «взгляды»². Также ничто не указывает на то, чтобы эти замечательные со многих точек зрения монографии были для самого Парка основой модифицирования теоретической системы. Низкая степень стандартизации применяемых исследовательских техник затрудняла накопление результатов. Большинство чикагских монографий могло бы, вероятно, быть написано и без того, чтобы перенимать всю теоретическую систему Парка, хотя и не без принятия многих общих экологических гипотез, изложенных прежде всего в книге Парка, Бёрджесса и Маккензи *The City* (1925).

Изложить содержание этих гипотез можно следующим образом: (а) в «естественной истории»³ человеческих скоплений

1. Кабинетные социологи (англ.). — *Примеч. пер.*
2. *Park R. E., Burgess E. W. Introduction to the Science of Sociology. Chicago, 1921. P. VI.*
3. Понятие «естественная история» относится к ключевым понятиям Чикагской школы. «Естественная» означает приблизительно то же самое, что и незапланированная, ненамеренная, не предвиденная

проявляется постоянная тенденция к размещению населения согласно определенному и повторяющемуся образцу; **(б)** отдельные «зоны» представляют собой «естественные территории» (natural areas), отличающиеся не только своим пространственным положением, но и определенными социальными чертами проживающих на них людей (уровень доходов, профессия, этническая принадлежность, обычаи, традиции, ментальность, иногда язык и т.д.); **(в)** эти характерные черты вытекают как из места, которое данная зона занимает во всем городском «организме» (разделение труда), так и из традиций пришлого населения; **(г)** «естественным» состоянием города и городского населения являются перемены, причем возникает соответствие перемен пространственных и социальных; **(д)** главные процессы, происходящие в городском пространстве, — это концентрация, централизация, сегрегация, вторжение и преемственность¹; **(е)** основные социальные процессы, происходящие в городе, могут быть связаны с определенными пунктами городского пространства и представлены с помощью карт и диаграмм.

Хоть мы и представляем эти гипотезы в упрощении, нам кажется, что теоретическое оснащение большинства членов Чикагской школы не было намного богаче, если не считать множества терминов, почерпнутых от Парка или (прежде всего через его посредничество) от Зиммеля, Росса, Кули, Томаса и других социологов, социальных психологов, а также биологов, экономистов и философов. С этой терминологией мы познакомимся подробнее несколько дальше.

Главным преимуществом чикагских монографий была не теоретическая или методологическая утонченность, а сбор данных систематическим способом, максимально объективным и критичным по отношению к источникам информации. От этих монографий берет начало непрерывная традиция эмпирических исследований, без которых современная социология не представляется возможной и от которой даже философствующий теоретик не может уже абстрагироваться без урона для своей репутации. Самыми важными из них

заранее, неконтролируемая, независимая от человеческой воли и т.д. См.: *Alihan Milla A. Social Ecology. A Critical Analysis. New York, 1938. P. 50 et pass.*

1. Подробный разбор этих процессов см.: *Ibid. P. 143–181.*

являются: «Бродяга. Социология бездомного человека» (*The Hobo. The Sociology of the Homeless Man*, 1923) Нельса Андерсона; «Соседство. Изучение местной жизни в городе Колумбус, штат Огайо» (*The Neighborhood. A Study of Local Life in the City of Columbus, Ohio*, 1923) Родерика Д. Маккензи; «Шайка. Исследование 1313 шаек в Чикаго» (*The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, 1927) Фредерика М. Трэшера; «Самоубийство» (*Suicide*, 1928) Рут Ш. Кэйван; «Изучение секулярного института. Чикагское агентство недвижимости» (*A Study of a Secular Institution. Chicago Real Estate Board*, 1928) Эверетта Ч. Хьюза; «Гетто» (*The Ghetto*, 1928) Луиса Вирта; «Ареалы делинквентности» и «Джек Роллер. История мальчика-делинквента» (*Delinquency Areas*, 1929 и *The Jack-Roller. A Delinquent Boy's Own Story*, 1930) Клиффорда Р. Шоу; «Золотой Берег и трущоба» (*The Gold Coast and the Slum. A Sociological Study of Chicago's Near North Side*, 1929) Харви У. Зорбо; «Естественная история делинквентной карьеры» (*The Natural History of a Delinquent Career*, 1931) Клиффорда Р. Шоу (в сотрудничестве с Морисом Э. Муром); «Порок в Чикаго» (*The Vice in Chicago*, 1933) Уолтера Реклисса; «Маргинальный человек» (*The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, 1937) Эверетта В. Стоунквиста¹.

Работы эти были созданы с использованием различных исследовательских техник, из которых ни одна не была изобретена на семинарах Парка, хотя, в общем, применяли их здесь более осмысленно и с большей заботой о том, чтобы материал источников и процедура его использования могли быть контролируемы читателями. Чикагские социологи не были особенно привязаны к какой-нибудь одной исследовательской технике. Лучшим методом для них был так называемый *монографический метод* (*case study method*), заключающийся в «<...> интенсивном изучении отношений и процессов, происходящих в каждом конкретном случае. Исследователь выбирает группу или какой-то аспект группового поведения соответственно поставленной перед собой проблеме, после чего изучает их с как можно большего количества точек зрения <...> Принципиальным для этого метода является стремление

1. Здесь, разумеется, перечислены не все работы. Полезной антологией работ Чикагской школы является: *The Social Fabric of the Metropolis. Contributions of the Chicago School of Urban Sociology* / J.F. Short Jr. (ed.). Chicago, 1971.

принять во внимание разные стороны вопроса как органического, внутренне объединенного целого. Значение каждого фактора определяется его связями с другими факторами <...> На основании полного описания на самом деле происходящих явлений исследователь способен выделить активные процессы, обуславливающие характер группы, а на основании ее анализа, в свою очередь, сделать вывод о законах коллективной деятельности»¹.

На практике чикагские социологи не шли этим путем до конца, и потому после них остались описания, составляющие мозаичный образ Чикаго в канун Великой депрессии, а не «законы коллективного действия».

3. Теоретические концепции Парка

Парк был несравненным вдохновителем эмпирических исследований, однако сам он их вообще не проводил. Поразительной является также диспропорция между диапазоном сформулированных им суждений и диапазоном эмпирических данных, представляющих собой их исходный пункт. Основаниями для этих суждений были часто наблюдение обыденной жизни, сообщения прессы, непроверенные обобщения других ученых. Стиль теоретической работы Парка напоминал со многих точек зрения стиль кабинетных социологов «первого поколения». Впечатление это является все же обманчивым. Целью соавтора *Introduction to the Science of Sociology* не было создать еще одну систему социальной науки, а лишь подытожить то, что известно об общественной жизни, и то, что может быть наиболее полезным при обогащении доступного запаса знаний. Работы Парка были прежде всего попытками кодификации социологической терминологии и систематизации проблематики. Подобный их характер объясняется тем, что Парк выступал в роли наставника группы полевых исследователей.

Представление системы Парка является довольно трудным, так как почти каждой интерпретации его высказывания можно противопоставить другую — апеллирующую к другому периоду или к другой работе. Несмотря на значение, придаваемое

1. Palmer V.M. Field Studies. P. 19–20.

созданию точной социологической терминологии, сам Парк оперировал терминологией изменчивой и неоднозначной. Кроме того, его теоретическое творчество ускользало от альтернатив, которыми мы обычно оперируем, интерпретируя социологические теории: наука естественная или гуманитарная, объяснение или понимание, коллективизм или индивидуализм, *consensus* или конфликт и т.д., поскольку среди прочего она стремилась к преодолению этих альтернатив.

Главной чертой концепций Парка является дуализм территориального сообщества (*community*) и общества (*society*), *биотического* и *культурного* «уровней» межчеловеческих отношений, экологической «базы» и моральной «надстройки». Здесь мы вводим термин «территориальное сообщество» (*zborowość terytorialna*) как польский эквивалент парковского *community*. Словарный перевод его как «общность» (*wspólnota*) не имел бы никакого смысла, потому что, как мы увидим позже, общностью в общепризнанном значении было бы в этом случае скорее *society*¹.

Территориальное сообщество и общество

Парк стремился к преодолению оппозиции между концепциями общества и человека, первые формулировки которой (во всяком случае, самые полные в социологии) дали, по его мнению, Спенсер и Конт. Человеческие общества, писал Парк, имеют два аспекта: «<...> Они состоят из личностей, которые действуют независимо друг от друга, соперничают и борются друг с другом за обеспечение себе средств к существованию, а также — если только это возможно — обращаются друг с другом как с инструментами для удовлетворения собственных потребностей. Но тем не менее правдой является также то, что люди связаны между собой чувствами и общими целями: поддерживают традиции, идеалы и стремления, которые принадлежат не только им, и, вопреки природным импульсам к чему-то прямо противоположному, сохраняют дисциплину

1. В русских переводах работ Р. Парка принят перевод «*society*» («*społeczeństwo*» у Е. Шацкого) как «общество», а «*community*» («*zborowość terytorialna*» у Е. Шацкого) как «сообщество». См.: Николаев В.Г. Роберт Эзра Парк как теоретик социологии // Парк Р. Избранные очерки: Сборник переводов. М.: ИНИОН РАН, 2011. С. 14, а также С. 80–114. — *Примеч. ред.*

и моральную гармонию, дающие им возможность выходить за пределы того, что мы обычно называем природой, и преобразовывать мир совместными действиями в соответствии с их коллективными стремлениями и коллективной волей»¹.

Первый из этих аспектов Парк определял как *community*, второй — как *society*. Социальная эволюция заключалась в развитии специфически человеческой способности создавать моральную гармонию, которая, однако, в каждой фазе истории имеет свою «физическую базу» и встречает сопротивление «естественных импульсов».

Данная «база» не является ничем специфически человеческим и представлена во всем органическом мире. Парк, характеризуя территориальное сообщество (*community*), обильно черпал из работ биологов, физиологов и экологов. Охотно также он ссылался на Дарвина и дарвинизм. Однако его отправной точкой были, в сущности, не столько положения естественных наук, сколько давняя традиция общественной мысли, включающая, в частности, Гоббса и Адама Смита как теоретика конкуренции, понимаемой как явление «природное». Этот самый близкий «природе» аспект отношений между людьми казался Парку наиболее пригодным для применения точных научных методов, и потому именно с него социология должна была, по его мнению, начинаться.

Это тем не менее отнюдь не означает, что, согласно Парку, естественно-научное знание может непосредственно применяться в социальных науках. В обществе отношения «естественные» или экологические всегда сосуществуют с общественными, то есть нравственными отношениями. Иными словами, намерением Парка было не объяснение общественных явлений через их причисление, по примеру натуралистов XIX века, к более широкой и лучше известной категории, а выделение такого их типа, к которому доступные естественно-научные знания могли бы быть (в требующей определения степени) применены. Несмотря на то что Парк не всегда отдавал себе в этом отчет, это выделение *community* имело идеально-типологический характер: чистое территориальное сообщество в мире людей не существует, зато каждая общность

1. *Park R.E. Sociology* // Park R.E., Young A.A., Wissler C. *Research in the Social Sciences. Its Fundamental Methods and Objectives* / Gee Wilson (ed.). New York, 1929. P. 6–7.

имеет свои определенные атрибуты. Атрибутом этим является прежде всего определенная территория, особенности которой имеют свои социальные последствия. Идеально-типологическое территориальное сообщество складывается из индивидуумов, стремящихся только к удовлетворению своих эгоистических потребностей; индивидуумов, между которыми не существует социального контакта, зато происходит борьба за существование, имеет место резкая конкуренция, нет согласия и взаимопонимания. Если между этими индивидами дело доходит до сотрудничества, то оно имеет конкурентный (*competitive cooperation*), временный характер и, самое главное, формируется стихийно точно так же, как и симбиоз в мире растений и животных. Не совсем понятно, как симбиоз соотносится с разделением труда, а человеческая экологическая популяция относится к экономике, основанной на свободной конкуренции. Похоже, однако, на то, что Парк был склонен считать экономическую жизнь феноменом несоциальным, то есть предсоциальным, в любом случае самым близким «биотическому» уровню отношений между людьми.

Общество (*society*) в понимании Парка является почти с любой точки зрения противоположностью территориальному сообществу, хотя основные экологические процессы в нем и не прекращаются, а лишь проявляются в смягченных формах. С «обществом» мы имеем дело только там, где присутствует *consensus*. «Общество, — писал Парк, — <...> всегда включает в себя нечто большее, чем конкурентное сотрудничество и вытекающая из него экономическая взаимозависимость. Существование общества предполагает определенную степень солидарности, *consensus*, какую-то общую цель»¹. Термин Конта «консенсус» (*consensus*), быть может, здесь не самый удачный, ведь то, что вызывает «общество» к жизни, не является состоянием согласия, а лишь двумя процессами, один из которых делает это согласие возможным, второй же сам становится возможным благодаря ему: это общение и коллективное действие.

В этом пункте Парк обращается непосредственно к социальному прагматизму — точно так же, как и в своей социальной психологии. Коллективное действие нуждается не только в общении индивидуумов, но и в общественном контроле,

1. *Park R. E. Sociology*. P. 7.

который является третьим основным атрибутом «общества», отличающим его от территориального сообщества. Короче говоря, «общество» — это консенсус, то есть соглашение, общественный контроль, закрепляющий результаты этого соглашения и вытекающие из него коллективные действия, потому что «общество» существует «<...> для действия и в действии»¹. Характеризуя «общество», Парк также говорил, что состоит оно не из индивидов, а из личностей, то есть из таких индивидов, которые не только занимают определенное место в пространстве, но и имеют свое «нравственное» место — «статус», присужденный им другими людьми в соответствии с нормами, признанными ими всеми². В отличие от экологических процессов, социальные процессы имеют характер более или менее сознательный.

Процессы интеракции

Несмотря на то что Парк ссылался иногда на Дюркгейма, а также подчеркивал, что общество не является лишь агрегатом индивидов, он неизменно отстаивал мнение, восходящее к Зиммелю и американской социологической традиции, что объяснение социальных явлений не требует введения фикции общества как сущности *sui generis*. Надлежащим образом проведенный анализ способен выявить комплекс элементарных процессов, участниками которых являются отдельные люди или, точнее, установки этих людей. *Introduction* представляет собой (если не считать вводных замечаний на тему места социологии среди других наук, а также заключительных отступлений о прогрессе) трактат о процессах интеракции. Ключевое значение имеют в системе Парка четыре процесса: конкуренция, конфликт, аккомодация и ассимиляция. Первый, «самый фундаментальный и широко распространенный», — это форма «взаимодействия без социального контакта», соответствующая территориальным сообществам, три остальные связаны с существованием общественного контроля, то есть происходят только в «обществе». Понятие конкуренции относится прежде всего к описанному биологами явлению борьбы за существование, но охватывает также

1. *Park R. E. Sociology.* P. 8.

2. *Park R., Burgess E. Introduction.* P. 55.

и явления экономической конкуренции. Граница между конкуренцией и высшими формами взаимодействия является границей общения и сознательности, то есть общественного контакта. При пересечении этой границы конкуренция становится конфликтом, а борющиеся друг с другом индивиды видят в противниках «соперников или врагов». Меняется также объект, за который ведется борьба: «Конкуренция определяет позицию индивида в территориальном сообществе, конфликт определяет его место в обществе. Пространственное положение, позиция, экологическая взаимозависимость — вот черты территориального сообщества. Статус, субординация и контроль — вот характерные черты общества»¹.

Конфликт — это, по мнению Парка, самый распространенный процесс социального взаимодействия. Это обстоятельство определяет значение процесса аккомодации, которая, являясь социальным эквивалентом биологической адаптации, заключается как раз в приспособлении антагонистичных элементов друг к другу и в достижении ими состояния шаткого равновесия, которое длится, пока не меняется расстановка сил. В новой ситуации (а перемены — это «естественное» состояние общества) процесс аккомодации начинается заново. Если аккомодация представляет собой только временную приостановку конфликта, то ассимиляция означает его полную ликвидацию, потому что это — «<...> процесс взаимного проникновения и объединения, в ходе которого люди и группы вступают во владение традициями, чувствами и позициями других людей и групп»². И только этот процесс создает «общество» в полном значении этого слова, хотя и не исключает возможности новых конфликтов и необходимости новых аккомодаций.

Благодаря всем этим процессам, пишет Парк, «<...> территориальное сообщество приобретает форму общества»³. Конкуренция порождает «симбиотическое» экономическое равновесие; конфликт — политический порядок; аккомодация — социальный конформизм и социальную организацию; ассимиляция — совместную культуру и соответствующие ей черты личности. Соответственно выделенным типам взаимодействия Парк также вводит различие типов социальных групп.

1. Ibid. P. 574–575.

2. Ibid. P. 735.

3. Ibid. P. 785.

Социальная психология: индивид и личность

Переход от экологического сообщества к обществу означает среди прочего, как мы упоминали ранее, преобразование «индивида» в «личность». Здесь мы имеем дело с самой яркой, пожалуй, демонстрацией дуализма Парка: с одной стороны, человек «природный», инстинкты которого должны быть сдержаны общественным порядком, с другой — социальный человек, «природа» которого представляет собой продукт социальных отношений¹. Первый является членом *community*, второй — членом *society*. В той степени, в какой Парк занимается этим вторым (ведь первый представляет собой лишь научную фикцию), его взгляды совпадают со взглядами социальных прагматистов, к которым, впрочем, наставник Чикагской школы сознательно обращался. Его социология не столько была противопоставлена социальному прагматизму, сколько охватывала более широкий диапазон явлений (общая для всего органического мира сфера экологии, а также ее воздействие на жизнь *sensu stricto*² социальную).

Некоторые интерпретации сводят социальную теорию Парка до его экологии. Однако неотъемлемой частью этой теории была и социальная психология — в соответствии с выраженным в *Introduction* убеждением, что «все проблемы социальной жизни являются поэтому проблемами индивида, а все проблемы индивида являются одновременно и проблемами группы»³.

В определенных пунктах Парк проявляет все же оригинальность, что связано прежде всего с характерной для его социологии перспективой большого города. Так, первичная группа утрачивает у него ту особую роль в формировании социальной личности, какую она играла у Кули, потому что из-за своей близости биотическому «уровню» она является менее «социальной», чем вторичные группы (именно Парк ввел в социологический словарь этот термин). «Индивид» становится «личностью» путем вхождения в «цивилизацию», «приключение», через множество

1. *Park R., Burgess E.* Introduction. P. 20, 46–47, 161.

2. В узком смысле (лат.). — *Примеч. пер.*

3. *Park R., Burgess E.* Introduction. P. 57. Этой проблематике был посвящен том исследований под редакцией Эрнста У. Бёрджесса: *The Personality*. Chicago, 1929. Обзор достижений школы в этом направлении дает Гарольд Д. Лассуэлл (*Lasswell H.D.*), см.: *Personality Studies* // Chicago. P. 177–193.

и разнообразие контактов. В связи с этим убеждением оставалась концепция Парка о «маргинальном человеке», который, живя как европейский еврей, американский мулат, зиммелевский чужак одновременно в двух социальных мирах, «<...> превращается в <...> личность с более широким кругозором, более быстрой сообразительностью, более независимым и рациональным мировоззрением. Маргинальный человек, — писал Парк, — это всегда человек относительно более цивилизованный»¹.

Особенностью социальной психологии Парка была также связь концепции социальной личности с понятием социальной роли, которая позже будет развернута Линтоном и Знанецким. Представление человека о себе связано с ролью, какую он старается играть в обществе, а также с признанием и статусом, какими общество удостоивает разные роли². Другим вкладом Парка в социальную психологию был поиск пространственных коррелятов чувств чуждости и враждебности между членами разных социальных групп (например, классов и этнических групп), приведший к концепции измеряемых социальных дистанций, которую полностью использовал Богардус, создавая свою популярную позже шкалу. Парк способствовал также популяризации понятия установки, которую он считал основной единицей социального взаимодействия. «Человек», принимая участие в разных группах и играя разные роли, раскрывает в отдельных ситуациях не себя самого, а лишь разнообразные аспекты своей индивидуальности. Только установки даны эмпирически, потому что, «<...> являясь предрасположенностью к действию, они выражаются и сообщаются. Они представляют нам человеческие мотивы в единственно объективно постижимой форме, а именно в виде поведения (behavior)»³.

Социальная психология: коллективное поведение

К числу интересов Парка, связанных со средой, принадлежал, как мы уже знаем, его интерес к коллективному поведению, и в этом он продолжал традиции Росса и европейской

1. *Park R. E.* Introduction // *Stonequist E. V.* The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict. Цит. по: *Turner R. H.* Introduction // *Park R. E.* On Social Control and Collective Behavior / R. H. Turner (ed.). Chicago, 1967. P. XL.
2. См.: *Turner R. H.* Introduction. P. XXXIX.
3. *Park R., Burgess E.* Introduction. P. 438.

социальной психологии. Коллективное поведение — это «<...> поведение индивидуумов под влиянием импульса, общего для них и влияющего на целую группу (*common and collective*), то есть, другими словами, поведение, представляющее собой результат социального взаимодействия»¹. Этой области явлений касалось большинство работ самого Парка, начиная с его публицистики и докторской диссертации о толпе и публике, а также значительная часть вдохновленных им исследований, среди которых особого внимания заслуживают: «Естественная история революции» (*The Natural History of Revolution*, 1927) Лайфорда П. Эдвардса; «Забастовка» (*The Strike. A Study in Collective Action*, 1928) Эрнста Т. Хиллера и «Аграрные беспорядки» (*Rural Unrest. A Sociological Investigation of the Rural Movement in the United States*, 1929) Томаса Мак-Кормика.

Парк создал развернутый понятийный аппарат, позволяющий анализировать разные формы коллективного поведения от общественных беспорядков (*unrest*) до институционализированных социальных движений. Аппарат этот охватывал, в частности, понятия толпы и публики, секты и учреждения, психических эпидемий, пропаганды, массовых движений, моды, реформы, революции и т.д. К этой же области следует причислить и его размышления о роли прессы, являющиеся первой, пожалуй, попыткой создания программы социологических исследований средств массовой информации. Центральным понятием парковской концепции коллективного поведения было понятие циркулярной реакции, то есть такого типа взаимодействия, при котором ответ индивидуума воспроизводит стимуляцию, исходящую от другого индивидуума, и, направляя ее обратно, усиливает его стимуляцию. Эта взаимная стимуляция принимает циркулярную форму, при этом индивидуумы взаимно отражают свои эмоциональные состояния, увеличивая таким образом их интенсивность².

Теоретические концепции Парка и эмпирические исследования

Нельзя сказать, что парковская попытка интеграции теоретических достижений социологии и приспособления их

1. *Park R., Burgess E.* Introduction. P. 865.

2. См.: *New Outline of the Principles of Sociology* / Alfred MacClung Lee (ed.). New York, 1946. P. 170.

к нуждам эмпирических исследований была удачной. Парк снабдил исследователей Чикагской школы терминологией и вдохновляющими гипотезами, а также открыл им глаза на богатство социального мира, особенно большого города. Поразительной все же является диспропорция между диапазоном теоретических замыслов Парка и диапазоном исследовательских интересов школы. Причины этой диспропорции заключались прежде всего в самой системе Парка, которая как система понятий и классификаций не могла быть верифицирована в процессе исследований, потому что их главной чертой было изучение города как организации нравственной и физической, *community* и *society* одновременно, как «организма», как любил говорить сам Парк. Впрочем, занимаясь конкретными вещами, Парк смягчал свою дихотомию и даже наделял термин *community* значениями, противоположными экологическому его пониманию. Разграничения, проводимые в теории, стирались на практике. Если экологическая теория сохраняла свое значение, то в основном как директива принимать во внимание пространственные аспекты социальной жизни. Значительно реже служила она для объяснения социальных явлений. Казалось, что в своих рассуждениях Парк беспрестанно колебался между детерминизмом экологическим и социологическим, или психосоциальным, и даже отречением от любого детерминизма.

Эквивалентом теоретического дуализма Парка был его методологический эклектизм. Парк-эколог был сторонником статистического метода, а также вдохновителем его применения. Зато Парк — исследователь «общества», Парк — социальный психолог был энтузиастом качественных методов, потому что «<...> социология не занимается индивидами как таковыми, но особым родом межиндивидуальных отношений, характер которых не является прежде всего физическим; отношений, которые делают из них личностей»¹. Полезной для исследования этих отношений, а также человеческих установок статистика не является. Желательным представляется, пожалуй, понимающий анализ автобиографических материалов, позволяющих проникнуть в мотивы и переживания «лиц»². Социология на самом деле — это

1. *Park R. Sociology.* P. 4–5.

2. *Ibid.* P. 38–39.

открывающая законы наука о природе, но ей необходима поддержка со стороны идиографической истории, которая учит понимать людей и события.

Характер социологии Парка был, как нам кажется, одной из причин дезинтеграции созданной им школы. Имея в американской социологии множество продолжателей, он не имел, в сущности, никакого ученика, который бы пробовал развить его взгляды как целостность. Одни ученики Парка проводили дальше подробные эмпирические исследования в Чикаго и иных городах, другие сконцентрировали свое внимание на развитии теории социальной экологии, третьи (например, Блумер) сосредоточились на социальной психологии, сближаясь тем самым с символическим интеракционизмом в его «чистом» виде, четвертые продолжали понятийный «формализм» Парка (Говард Беккер), обращаясь к новым работам Лепольда фон Визе, старались усовершенствовать статистический метод (Самюэль А. Стауффер) или открыто обращались к концепциям, которые были совершенно чуждыми основателю школы (психоанализ Гарольда Д. Лассуэлла или теория социального действия Эдварда А. Шилза). Даже Луис Вирт, самый верный, наряду с Бёрджессом, сотрудник Парка, принял в тридцатых годах попытку усвоения американской социологией самых новых достижений немецкой теоретической мысли (социологии знания Мангейма).

Более того, даже представленное Чикагской школой направление эмпирических исследований начало утрачивать свои господствующие позиции в пользу исследований, более близких примеру «этнографической монографии», представленному в социологии книгой *Middletown* и серией *Yankee City*. Уорнер, который высоко ценил достижения Чикагской школы, писал о необходимости изучения локального сообщества более полным и более детальным образом, а это невозможно в случае большого города, который, впрочем, является объектом не только чересчур огромным, но и слишком внутренне разнообразным¹. Американская эмпирическая социология вернулась к городкам, описанным Вебленом, видя в них намного лучшую, чем Чикаго, «лабораторию» социальной науки.

1. Warner W.L., Lunt P.S. The Social Life of Modern Community. P. 4.

4. Социальный мир маленького города: Middletown супругов Линд

Иная перспектива, принятая Робертом Стоттоном Линдом (*Robert Staughton Lynd*) (1892–1970) и его сотрудниками (самым значимым из них была его жена, Хелен Меррелл Линд), не была, как представляется, принята сознательно. Ее выбор был не столько актом оппозиции по отношению к чикагским социологам, сколько простым следствием того факта, что в момент начала своих исследований Линд очень немного знал о социологии и планировал ее по-своему, опираясь на работы социальных антропологов: Кларка Уисслера «Человек и культура» (*Man and Culture*, 1923), а также Уильяма Риверса «Социальная организация» (*Social Organization*, 1924). Исходный пункт Линда, будущего профессора Колумбийского университета, был насквозь практическим: выпускник богословской семинарии и несостоявшийся пресвитерианский священник заинтересовался радиусом действия и детерминантами религиозных практик в среднем американском городе. Под влиянием социальной антропологии он решился рассматривать религиозность в контексте всей совокупности жизни местного сообщества, в результате чего была создана одна из наиболее всесторонних монографий такого сообщества, а изначальная тема стала лишь одной из многих.

Как писал Уисслер в предисловии к *Middletown*, «эксперимент» Линда заключался в открытии «социальной антропологии современной жизни»¹. Во время сбора и систематизации материалов Линд принял состоящую из шести пунктов схему для классификации человеческой деятельности, предложенную в упомянутой ранее работе Риверса: добывание средств к существованию, воспитание детей, семейная жизнь, проведение свободного времени, религиозные практики, социальная активность. Объектом исследования стал город Манси в штате Индиана. В этом американском «среднем городе» (*middletown*) Линды проводили интенсивные полевые исследования в течение восемнадцати месяцев в 1924 и 1925 годах, то есть в период, предшествующий появлению большинства работ Чикагской школы.

1. *Lynd R.S., Lynd H.M. Middletown. A Study in Contemporary American Culture.* New York, 1929. P. VI.

Middletown (1929)

Город Манси был выбран по двум причинам: **(а)** он отвечал сформулированным Линдами требованиям репрезентативности; **(б)** был достаточно небольшим и однородным для того, чтобы быть описанным как целое. Главная тема монографии наверняка появилась у них уже в ходе исследований: влияние индустриализации на жизнь традиционного американского города. В результате открытия в Манси природного газа он преобразился из шеститысячного городишки, которым был в 1885 г., в тридцатитысячный город в 1920 г. (сорокасемитысячный в 1935 г.). В связи с этим Линды признали необходимым (что было вещью довольно редкой в американской социологии) сравнить по контрасту актуальное состояние города с состоянием, предшествующим быстрому развитию Манси. И хотя они не написали истории города, а только сопоставили его состояние в двух выбранных моментах, им удалось получить картину процесса индустриализации вместе с ее разнообразными последствиями. Картина эта проявилась резко потому, что выбор относительно однородного сообщества (мизерный процент иммигрантского населения и чернокожих) исключил из поля зрения другие процессы.

Тут сразу бросается в глаза разница с работами Чикагской школы: Линды не старались понять всего богатства и разнообразия социальных процессов эпохи ускоренного развития капитализма в США, а скорее подчинили себя строгой дисциплине и буквально понимали популярную метафору «лаборатория». Разница эта не повлияла, быть может, на точность принципиальных выводов, но придала *Middletown* характер, более близкий научной монографии, в то время как многие чикагские работы остались на грани репортажа. Впрочем, Линды были первыми социологами, которые систематически охарактеризовали применяемые ими методы, посвятив им отдельное приложение в книге. Это не значит, что какой-то из этих методов был их собственным изобретением; все — включенное наблюдение, анализ документов, сравнение статистических данных, интервью и опрос — уже неоднократно применялись, хотя наверняка никогда столь же методичным способом.

Особенностью *Middletown* на фоне ранних исследований локальных сообществ было введение в характеристику исследуемого населения понятия социального класса, которое

должно было со временем играть все большую роль как в творчестве самого Линда, так и в других *community studies* (особенно важным оно станет в исследованиях Уорнера). Понятие класса, применяемое Линдами в их первой монографии, было необыкновенно простым. А именно, они поделили население Middletown'a на две большие категории: рабочий класс (*working class*) и класс независимых предпринимателей (*business class*), то есть в соответствии с различием основных источников дохода. Новизна заключалась поэтому не столько в формулировании какой-нибудь достойной внимания концепции классов и классовой структуры, сколько в том, что Линды дали начало представлению о местном сообществе в категориях классового деления, что в американской социологии двадцатых годов было редкостью в том случае, когда занимались традиционным community — исконно американским, протестантским и белым, а не демографической мозаикой большого города, социальную дифференциацию которого можно было объяснить неравенством в степени американизации отдельных групп пришлого населения. В более поздних работах Линда концепция классовой структуры подверглась углублению и усложнению¹.

Преобразующийся Middletown

Вторая работа Линда — «Преобразующийся средний город» (*Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*, 1937) — была создана в результате полевых исследований, проведенных в том же самом городе приблизительно на десять лет позже. Сама по себе идея подобного рода повторения была замечательной мыслью. Важность мероприятия, однако, определялась тем, что на это десятилетие выпали годы Великой депрессии, которая преобразила как Манси (сам Линд говорил об «экспериментальной ситуации», которая таким образом возникла), так и мировоззрение его исследователей. Линд решил на этот раз исследовать влияние кризиса на жизнь среднего американского города. Все же самыми интересными оказались не его предположения на эту тему, а то, что под влиянием нового опыта он взглянул также на факты, известные из первого исследования, с новой точки зрения, под другим углом.

1. См.: *Gordon M.M. Social Class in American Sociology*. New York, 1963. Part. 3.

«В этот отчет, — пишет Мейдж, — <...> Линд вложил все свои боевые и евангелистские чувства по отношению к недостаткам американского общества»¹. Книга *Middletown* была написана с позиции социального антрополога, который старается смотреть на собственное общество снаружи, как на первобытное племя. В *Middletown in Transition* Линд сознательно отказывается от такой позиции, вступая в спор с собственным обществом, которое так мало понимало свою новейшую историю. Книга эта кажется своего рода социологическим манифестом рузвельтовского «Нового курса» (New Deal) и наверняка является одним из самых лучших свидетельств радикализации американской университетской среды в тридцатые годы. Впрочем, в то время Линд открывает уже Маркса (событие в тогдашней американской социологии совсем исключительное) и проявляет живой интерес к результатам советского социального эксперимента. Это не означает, что он обращается к марксизму или коммунизму, как некоторые его младшие коллеги из Колумбийского университета. Он ведет свой спор с Америкой с позиции независимого радикала, постепенно открывающего разительное несоответствие идеи и фактов, «духа Middletown'a» и действительности посткризисного периода.

Middletown in Transition — это прежде всего трактат о конце Америки фронта, Америки вольных, равных, предприимчивых пионеров. Мнения, которых придерживались жители Middletown'a, кажутся Линду анахронизмами, не соответствующими действительности. Это видно отчетливее тогда, когда он заново поднимает проблематику классовой структуры Манси. Классовая структура, описанная в *Middletown*, не была, в сущности, иерархичной: она охватывала две основные группы людей, каждая из которых по-своему зарабатывала на жизнь и не находилась из-за этого «выше» или «ниже»; образец независимого предпринимателя был привлекательным для всех и точно так же для всех — в соответствии с американским мифом — достижимым, по крайней мере потенциально. В *Middletown in Transition* классовая структура проявляется у Линда как многоуровневая иерархия, более того, в Манси он изучает семью X, которая имела возможность осуществлять исключительный контроль над многими сферами жизни

1. Madge J. The Origins of Scientific Sociology. London, 1963. P. 131.

городка. Деление местного общества на классы начинает у Линда ассоциироваться с неравенством участия во власти, в чем он предвосхищает отдельное направление исследований локальных сообществ, очень активное после Второй мировой войны, и вносит свой вклад в открытие американской социологией *homo politicus*. Добавим, что классовая структура, открытая Линдом, имеет, в отличие от школы Уорнера, объективный характер: представляет собой значительный факт в жизни местного сообщества, хотя его члены еще склонны его не замечать, оставаясь в рамках представлений другой эпохи.

Призвание социальной науки

Публицистическая страсть Линда нашла, однако, самое полное выражение в книге «Знание для чего? Место социальной науки в американской культуре» (*Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, 1939), которая была составлена из цикла лекций, прочитанных в Принстоне в 1938 г. Автор *Middletown* полностью отказался здесь от роли беспристрастного хроникера американской провинции и выступил в роли трибуна, рассуждающего о делах американского общества как целого и обучающего своих коллег тому, что со времен Миллса привыкли называть «социологическим воображением». Собственно говоря, именно Линд положил в США начало течению критической социологии, которым позже автор «Белых воротничков» и его продолжатели в шестидесятых годах занимались. Связующим звеном между двумя ролями, в которых Линд стал известен, — ролью хроникера и ролью трибуна — было его убеждение в необходимости постоянного столкновения мифов с действительностью, а также в важной воспитательной роли социологии. *Knowledge for What?* — это классический образец литературы, посвященной определению призвания социологии, и одновременно интересное свидетельство кризиса идейного и теоретического сознания, который затронул американскую социологию в конце тридцатых годов, приведя в результате к отвержению парадигмы Чикагской школы. «Для социальных наук настала критическая пора»¹, — констатировал Линд в самом начале своей работы.

1. *Lynd R. S. Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*. Princeton, N.J., 1939. P. 1.

Он видел две причины нарастающего кризиса социальных наук. Прежде всего, эти науки проявили неспособность справиться с насущными социальными проблемами и выступать против господствующих мнений. Они не сумели не только действительно повлиять на решения политиков, но и изменить те принципы обыденного мышления, которые разительного противоречия реальности преобразующейся Америки. Ограничив себя, к примеру, методами естественных наук, социальные науки признали «естественным» все то, что существует и поддается наблюдению, ошибочно предполагая наличие какого-то скрытого порядка, который ученый должен лишь открыть. «Исследователи общества, — писал Линд, — склонны соглашаться с нашими нынешними институтами как фактами социальных наук и трактовать их как „систему“, которая *ex definitione* управляется соответствующими законами, чтобы затем пытаться открыть эти законы как законы социальных наук»¹. Если и можно говорить о порядке культуры, то с тем только условием, что он будет трактоваться не как что-то данное по образу и подобию явлений природы, а как нечто *созданное* людьми. Задачей социальных наук является не столько открытие гармоничного порядка, сколько «встраивание его» в социальную действительность.

Другую причину слабости социальных наук Линд видел в их слишком далеко продвинувшейся специализации, раздробленности интересов и лишенности какой-либо общей системы координат. Несмотря на заявления о том, что все связано с каким-то более широким контекстом, представители отдельных социальных наук поступают таким образом, как если бы они полагали, что существуют особые социальные, экономические, политические и т.д. факты, в то время как в действительности все эти факты принадлежат единому целому, которым является, по мнению Линда, «<...> культура во всей своей полноте»². В разбираемой книге нет, к сожалению, теоретического развития этой идеи, хотя в ней и присутствует достаточно интересная попытка характеристики американской культуры как целого, свидетельствующая о привлекательности образцов, созданных антропологами-психокультуралистами.

Обращаясь к своеобразному холизму, Линд предостерегал все же и от «<...> культурного детерминизма, рассматривающего

1. *Lynd R.S. Knowledge for What?* P. 124–125.

2. *Ibid.* P. 18–19.

культуру как замкнутую в себе силу, действующую на основании своих собственных внутренних законов и заставляющую людей поступать в соответствии с ее целями»¹. Линд обвинял социальные науки также в том, что они потеряли способность замечать *людей*, оставляя их исследование психологам. Итак, необходимым является подход к институту как к части культуры, а затем «<...> видение культуры как чего-то живущего в выученных навыках и импульсах людей, а также чего-то действующего посредством них»². Такая социальная наука была бы, по мнению Линда, синтезом марксизма и фрейдизма, свободная от односторонности обоих этих направлений³.

Теоретические размышления Линда в *Knowledge for What?* не были, конечно, оригинальными и сами по себе, разумеется, не заслуживали бы более пристального внимания историка социологии. Их значение определяется тем, что они были в большой степени самокритикой представителя непретенциозной эмпирической социологии, который открыл, что если принять стратегию исследования фрагментов, то тем самым существующая система признается как что-то данное, занимается точка зрения внутри нее, дается согласие на «определение ситуации», несовместимое с совестью и призванием ученого. Итак, Линд искал выход, проектируя в результате социальную науку, которая бы охватывала «полный объем человеческого поведения». Этот проект Линд не реализовал и не мог реализовать. Более того, всю оставшуюся жизнь он все чаще был свидетелем появления работ, отягощенных всеми теми грехами, в которых он упрекнул социальные науки.

5. Yankee City и функционализм Уорнера

Третьим великим начинанием американской эмпирической социологии, которое требует тут рассмотрения, были исследования, предпринятые Уильямом Ллойдом Уорнером (*William Lloyd Warner*) (1898–1970) и его сотрудниками, в особенности же скрупулезное исследование городка Ньюберипорт (Newbury

1. Ibid. P. 54–113.

2. Ibid. P. 22.

3. Ibid. P. 41.

Port) в штате Массачусетс, увенчанное пятитомной серией *Yankee City* (1941–1959).

Уорнер наиболее известен как создатель популярного, хоть и многократно критикованного способа исследования расслоения общества. Как пишет Тумин, «<...> Уорнер больше, чем кто-либо, оказал влияние на то, что в американских исследованиях расслоения такой упор делается на репутацию и престиж»¹. Уорнер, несомненно, не был теоретиком; в его работах элементы теории теряются чаще всего под массой описательного материала. Много верного содержится в распространенном мнении, что Уорнер решался на теоретизирование только тогда, когда должен был что-то начать делать с накопленным эмпирическим материалом. Тем не менее его теоретические идеи, несмотря на то что иногда они были близки к банальности, в основном находились на магистральном пути развития американской социологической мысли сороковых годов, будучи одними из важнейших предзнаменований триумфов функционализма. Сам Уорнер, впрочем, полагал, что представляет в социологии позицию более утонченную с теоретической точки зрения, чем, например, Чикагская школа. «Исследования *Yankee City*, — писал он, — освещала вера в научный сбор фактов не для них самих, а с целью их последующего научного обобщения, которое должно привести к пониманию их природы»².

Источники функционализма Уорнера

Социология Уорнера имела двойное происхождение. Во-первых, она вытекала из социальной антропологии, которой ученый занимался в начале своей полевой работы, публикуя, в частности, «Черную цивилизацию» (*A Black Civilization. A Study of an Australian Tribe*, 1937). Во-вторых, она была вдохновлена социологическими размышлениями Элтона Мэйо (1880–1949), выросшими из тревог, вызванных развитием индустриальной цивилизации, а также из опыта первых исследований и экспериментов в сфере социологии промышленности³.

1. *Tumin M.M. Social Stratification. The Forms and Functions of Inequality. Englewood Cliffs, N.J., 1967. P. 8.*
2. *Warner W.L., Lunt P.S. The Social Life of Modern Community. P. 12.*
3. *Madge J. The Origins. Part 6.*

Мэйо, которого Уорнер встретил вскоре после своего возвращения в США, был представителем исследований промышленности, проводимых в более широком социальном контексте человеческого труда, и одним из первооткрывателей Дюркгейма среди американских социологов. От него, пожалуй, также исходила инициатива сотрудничества исследователей промышленности и антропологов, а также непосредственный импульс для Уорнера использовать свои полученные в Австралии знания и умения в исследованиях американского общества. Во всяком случае, Уорнер не должен был в принципе изменять точку зрения, сформированную им при исследовании племенных сообществ. Он придерживался той же самой проблематики социальной интеграции и взаимной связи между разными сферами жизни.

«Исследования *Yankee City*, — читаем мы во введении к первому тому, — не были нацелены на сбор массы отдельных, крайне незначительных фрагментов (или черт), которые были бы связаны между собой только количественно. В этих исследованиях мы рассматривали целое сообщество как сложную конфигурацию отношений, среди которых каждое представляет собой частицу целого и остается взаимозависимым от всех остальных. Мы предположили, что *Yankee City* представляет собой „работающее целое“ (*working whole*), каждая часть которого выполняет определенные функции, так как, если они не будут каким-то образом выполнены, общество не сможет выжить. Следовательно, проблема, с которой мы столкнулись, имела структурный характер»¹.

Исследовательская стратегия

Эта ориентация на рассмотрение локального сообщества как «работающего целого» предопределила выбор сферы исследований и применение того, а не иного понятийного аппарата. Уорнер осмысленно отказался от амбиций охватить все бесконечное богатство социальных миров большого города, которыми занималась высоко ценимая им Чикагская школа. Он хотел понять не отдельные фрагменты коллективной жизни, а «<...> более широкое сообщество как таковое вместе с его

1. Warner W.L., Lunt P.S. The Social Life of Modern Community. P. 14.

разнообразной деятельностью и сложными отношениями»¹. Отсюда и выбор в качестве объекта исследования того или иного небольшого сообщества. «Прежде всего, — писал Уорнер, — мы искали хорошо интегрированное местное сообщество, где все его части функционируют относительно гладко. Нам не был нужен город, в котором самые обыкновенные ежедневные отношения жителей находятся в смешанном состоянии и конфликте <...> Нам было необходимо локальное сообщество с продолжительными традициями, то есть такое, в котором социальная организация была бы уже прочно интегрирована, а отношения разных членов общества четко определены и изучены личностями, входящими в состав группы. Мы хотели найти группу, которая не подвергалась настолько быстрым социальным изменениям, что факторы распада стали более важными, чем факторы, поддерживающие уравновешенную сгруппированность членов общества»².

Этот способ выбора социологической «лаборатории» отличал Уорнера от исследователей Чикагской школы, а также Линдов, которых, как мы видели ранее, захватывали как раз «факторы распада», действующие все активней в американском обществе. Более того, Уорнер хотел увидеть в выбранном им городке репрезентативный образ Америки на рубеже тридцатых и сороковых годов. Правдой является и то, что добросовестность наблюдателя-полевика позволила ему заметить в реальности явления, вступающие в противоречие с идиллической и архаической картиной, тем не менее Уорнер остался социологом интеграции и социальной стабилизации и полное признание получил, только когда стали утихать тревоги, вызванные Великой депрессией. Он занимался американцами, которые «<...> ведут хорошо налаженное существование согласно статусной системе, поддерживаемой <...> многими институтами»³.

Уорнера интересовало прежде всего то, что объединяет сообщество. Отсюда особый интерес к общности ценностей, значимых для членов исследуемых сообществ. Отсюда действительно дюркгеймовская заинтересованность в «<...> системах символов, функция которых заключается в интегрировании

1. Warner W.L., Lunt P.S. The Social Life of Modern Community. P. 4.

2. Ibid. P. 38.

3. См.: Bernard J. The Sociology of Community. P. 54.

людей в рамках локального сообщества как целого»¹, достигающая предельной точки в последнем томе серии *Yankee City* под названием «Живые и мертвые» (*The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans*, 1959), заключающем в себе обширный анализ объединяющих американцев верований и символов.

Уорнеровская концепция классовой структуры

Только кажущимся парадоксом является тот факт, что именно Уорнер стал одним из ведущих в американской социологии исследователей классов и классовой структуры². Дело в том, что концепция социальных классов, разработанная исследователями *Yankee City*, была почти полным опровержением всех тех концепций социальных классов (в США, впрочем, довольно непопулярных), которые включали в себя проблематику конфликта и классовой борьбы. Особенностью этой концепции было также отвержение экономического понятия класса и сосредоточение внимания на исследовании расслоения согласно критерию престижа. Это не означает, что Уорнер отбросил все другие измерения социального расслоения, но он все же признал их подчиненными и достойными исследования только сквозь призму мнений отдельных личностей, придающих членам сообщества тот или иной статус. Под классами Уорнер понимал группы людей, которые «<...> сами полагают, что они существуют, и им на самом деле единодушно отводят место все члены местного сообщества на социально высших и низших позициях»³. Такое понимание социальных классов требовало как раз предположения, что исследуемое сообщество обладает определенной общей системой ценностей, благодаря чему на основании оценок социальных позиций, даваемых ее членами, можно построить единую социальную иерархию. Оно не нарушало солидаристскую концепцию общества, а, наоборот, укрепляло ее. Уорнер был, как нам кажется, уверен, что, как язвительно писал Боттомор, Америка — это общество среднего класса, только некоторые люди принадлежат к этому классу более, чем другие⁴. Можно сказать, что

1. Ibid. P. 63.

2. См.: *Gordon M.M. Social Class. Part 4.*

3. *Warner W.L., Lunt P.S. The Social Life of Modern Community. P. 82.*

4. *Bottomore T.B. Classes in Modern Society. New York, 1966. P. 105.*

в основании концепции Уорнера лежали как определенные идеологические параметры (иные, чем в случае с Линдом), так и некоторые исследовательские привычки, вынесенные из исследований простых обществ.

6. Социография и развитие социологической мысли

В этом разделе мы сконцентрировали внимание только на избранных начинаниях американской социологии межвоенного периода. Мы опустили также, нанеся, несомненно, вред информационной ценности этой главы, развитие социографии в других странах, хотя оно и было намного плодотворнее и намного более ценимо социологами-теоретиками. Этот второй пробел нам кажется, однако, оправданным тем, что именно в США эмпирическая социология, с одной стороны, превратилась, кроме немногочисленных исключений, в социологию как таковую, а с другой стороны, отделилась больше, чем где-либо еще, от образца прежних социальных обследований, выйдя за пределы рассуждений о конкретных социальных проблемах, немедленного решения которых требовала практика.

Значение американской эмпирической социологии заключалось прежде всего в том, что она оспаривала одновременно две господствовавшие до того времени социологические модели: модель социологии как дисциплины почти философской, только изредка апеллирующей к социальному опыту, и модель социологии как реформаторской деятельности, которой занимаются без более глубокой теоретической и методологической рефлексии. Иначе говоря, американская эмпирическая социология была попыткой перекинуть мост между социологией с научными амбициями и выявлением острых социальных проблем. Она должна была отвечать стандартам академической науки, не теряя восприимчивости к драмам современного общества и не оставляя надежды на получение реального влияния на действительность. Нужно также подчеркнуть, что именно она оказала наиболее сильное влияние на признание исследований локальных сообществ важным разделом социологии.

Даже высоко оценивая значение основного направления поисков, трудно все же признать данную попытку полностью

удачной, потому что на практике американскую эмпирическую социологию характеризовала либо очарованность деталями, вытеснявшая всякую социальную теорию большего масштаба, либо в крайнем случае довольно поверхностное теоретизирование, направленное исключительно на предоставление исследователю удобных инструментов описания и упорядочивания массы эмпирических положений. Это теоретизирование было, в сущности, достаточно эклектичным и не создавало удовлетворяющих отправных точек для какого-либо действительного синтеза, в чем так ясно отдал себе отчет Линд в *Knowledge for What?*. Более того, данная неспособность к синтезу способствовала также возникновению сомнения в том, сумеет ли развиваемая подобным образом социология справиться с теми большими социальными проблемами, которыми она была захвачена.

Горизонты социальной антропологии

По мере специализации, а также институционализации социальных наук антропология и социология уже с конца XIX века становились все более обособленными дисциплинами, подчас совершенно изолированными. Это произошло как под влиянием требования разделения труда, которое началось уже в эволюционистскую эпоху, так и под воздействием еще по крайней мере двух обстоятельств. Первым был углубляющийся кризис теории социальной эволюции (как, впрочем, и всего эволюционистского *Weltanschauung*¹), которая по сути своей требовала союза социологии с антропологией как наукой о самых ранних фазах одного и того же пути развития. Вторым было датируемое последним десятилетием XIX века возвращение антропологов к полевой работе, благоприятное для обращения к такой проблематике, о которой социологи, даже эмпирики, могли сказать все меньше. Каждая из этих двух дисциплин начала в результате формировать собственные интересы, термины и исследовательские техники.

Разумеется, ситуация не выглядела одинаково во всех странах: в одних (например, во Франции), единство антропологии и социологии осталось почти ненарушенным, в то время как в других (например, в США) поддалось значительному ослаблению несмотря на упоминаемые ранее усилия некоторых социологов, стремившихся воспользоваться теми или иными уроками антропологии. В Германии, где исследования культуры пошли путями *Allgemeine Kulturgeschichte*² или *Die Völkerkunde*³, отношений между интересующими нас тут дисциплинами вообще почти не было, если не считать их косвенных взаимосвязей через философию культуры.

1. Мировоззрение (нем.). — Примеч. ред.

2. Всеобщая история культуры (нем.). — Примеч. ред.

3. Народоведение (нем.). — Примеч. ред.

Такое положение вещей находит свое отражение в исторических работах, в которых принимается во внимание, в общем, только та или другая дисциплина, минуя сферы общности и взаимного влияния, хотя в определенных случаях они кажутся очень важными. Они становятся очень существенными тогда, когда представители какой-либо из этих наук не ограничивают своих амбиций сбором и поверхностным упорядочиванием данных. Каждая попытка построения общей теории делает из антрополога социолога, а из социолога — антрополога, так как основные теоретические дилеммы этих двух наук были и остаются одинаковыми. Станислав Оссовский в своих рассуждениях «Об особенностях социальных наук» абсолютно правильно рассматривал их вместе, учитывая, впрочем, также и социальную психологию. Таким образом, стоит посвятить немного внимания развитию антропологических концепций, хотя мы все же не занимаемся здесь историей антропологии самой по себе, потому что ей посвящено много отдельных трудов¹. Тому есть несколько причин.

1. Антропология и социология

Во-первых, в сфере антропологии (и не только социальной антропологии, но и культурной антропологии, и этнологии²) находят свое непосредственное продолжение важные для

1. См. прежде всего: *Lowie R. H.* The History of Ethnological Theory. New York, 1937; *Kardiner A., Preble E.* They Studied Man. Cleveland; New York, 1961; *Harris M.* The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. New York, 1968; *Paluch A. K.* Mistrzowie antropologii społecznej. Warszawa, 1990. Ценной с этой точки зрения является следующая работа: *Chmielewski P.* Kultura i ewolucja. Warszawa, 1988.
2. Примем предложенные Эдвардом Э. Эвансом-Притчардом отличия этих дисциплин: «Задачей этнологии является классификация народов на основании их расовых и культурных черт, а затем объяснение нынешнего и прошлого распределения этих черт благодаря передвижениям и смешению народов, а также диффузии культур <...> Социальная антропология имеет абсолютно другую задачу. Она исследует <...> социальное поведение — преимущественно в таких институционализированных формах, как семья, системы родства, политическая организация, юридические процедуры, религиозные культы и т. д., а также отношения между этими институтами. Разница между антропологией социальной и культурной заключалась бы в том, что первая делает упор на исследование социальных структур, а вторая — культур» (*Evans-Pritchard E. E.* Social Anthropology. London, 1972. P. 4 et pass.).

социологии теоретические и методологические дискуссии (либо имеют в этих дисциплинах свои эквиваленты), а отдельные антропологические взгляды (например, критика эволюционизма, функционализм) оказали заметное влияние на направление развития теоретической рефлексии в социологии. Во многих случаях антропологи решительно опередили социологов своей теоретической осведомленностью, а в некоторых ситуациях (Англия межвоенного времени) в деле создания социальной теории просто заменяли их.

Во-вторых, антропологи, вопреки упрощенному взгляду, не обязательно занимаются так называемыми первобытными обществами (дописьменными культурами), а довольно часто считают себя призванными высказываться о современном обществе и обществе в целом. Многие из них склонны полагать, что выделяет их скорее точка зрения, чем объект исследования. В сущности, ни один из выдающихся социальных или культурных антропологов не утверждал никогда, что его работа имеет значение только лишь для познания так называемых первобытных обществ. Они преимущественно видели в последних своего рода «лабораторию», позволяющую открывать истины более широкого радиуса действия. Для многих антропология была всего лишь «ответвлением социологических исследований»¹. Впрочем, появлялись и многочисленные антропологические исследования о современных обществах (такие, как хотя бы разбираемые в предыдущем разделе работы Уорнера).

В-третьих, антрополог XX века все реже имеет дело с изолированными «традиционными» сообществами, зато все чаще — с проблематикой их распада, модернизации, культурного контакта и т.д. и на этом поле неизбежно встречается с социологом. Решительно теряет актуальность популярное не так давно противопоставление обществ «традиционных» «современным», а также «первобытных» «цивилизованным». Традиционный объект антропологических исследований так или иначе исчезает в современном мире.

В-четвертых, в антропологии сформировалось современное понятие культуры, без которого, несмотря на его многозначность, не сумеет уже сегодня обойтись ни одна социальная

1. См.: *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology*. P. 11.

наука¹. Впрочем, нам кажется, что антропология — там, где она не ограничивалась защитой эволюционистских схем или этнографическим описанием, — была в XX веке и все еще остается теперь одной из наиболее интенсивно развивающихся социальных наук, поэтому, изолируясь от нее, социальные науки могут только навредить себе.

Нашим намерением все же не является похвала антропологии как таковой или представление ее несомненного вклада в современные социальные науки. Речь идет скорее о том, чтобы показать, каким изменениям подверглась эта наука и какие новые горизонты открывались перед ней по мере преодоления эволюционистского наследия XIX века. Мы обсудим здесь диффузионизм, историзм, функционализм, лишенный до сего времени удачного польского названия так называемый *culture and personality approach* (подход «культура и личность» (англ.) — примеч. ред.), а также структурализм. В обсуждаемый нами период времени² по-прежнему развивалась, конечно, эволюционистская антропология и даже работали еще некоторые ее светила (например, Вестермарк). Все же ни одно влиятельное интеллектуальное течение никогда не исчезает просто в ночь с сегодня на завтра; оно не угасает, во всяком случае, пока живут люди, им сформированные. О приближающемся конце свидетельствует сперва тот факт, что оно перестает приобретать новых последователей и наиболее творческие представители новых поколений сосредотачиваются вокруг конкурирующих с ним программ.

Мы уже занимались в предыдущих разделах первыми симптомами дезинтеграции эволюционистской мысли, к которым можно отнести возникновение множества различных детерминизмов, объясняющих социальное развитие противоположными способами и на самом деле совершавших нередко важную переориентацию социологических и антропологических исследований (например, таким было влияние психологизма). Мы также видели, что под конец XIX века были сформулированы программы занятий

1. См.: *The Idea of Culture in the Social Sciences* / L. Schneider, Ch. Bonjean (ed.). Cambridge, 1973.
2. Его началом можно условно считать выход статьи Франца Боаса: *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* // *Science*. 1896. Vol. 4. P. 901–908.

гуманитарными исследованиями, почти подрывающие все аксиомы эволюционистов вместе с их позитивистской философией науки.

Явления эти находили, как мы увидим далее, определенный отголосок в антропологии, однако в ней не возникало никакой теории, которая была бы эквивалентом «понимающей социологии» Макса Вебера или других направлений гуманистической социологии. В антропологии влияние натурализма оказалось намного более прочным и глубоким, тем не менее, однако, и в ней происходил очень значимый поворот, не лишенный аналогии с «антипозитивистским переломом» во всех гуманитарных науках.

Значимость этого поворота была тем большей, что теоретическое переосмысление у антропологов сопровождала капитальная перестройка их исследовательской мастерской, в результате которой наука эта ранее, чем социология, преобразилась в эмпирическую. Первое поколение антропологов работало в своих кабинетах и библиотеках, второе переместилось в музеи, третье признало своей безусловной обязанностью личное присутствие в поле. Изменения эти были по крайней мере настолько же важными, насколько были важными изменения теоретических предпочтений.

2. Диффузионизм

Первую фазу постэволюционистской антропологии (или в данном случае скорее этнологии) представляли ученые, которых ввиду их особой заинтересованности проблемами диффузии называли диффузионистами, хоть они сами этим названием не пользовались. Впрочем, название это может быть ошибочным, так как предполагает существование какого-то изма, в то время как, в сущности, мы имеем дело с довольно рыхлой общностью интересов, из которой редко возникало что-то, что хотя бы приблизительно напоминало теоретическую систему. Уверенность в важности диффузии как культурного факта является до определенной степени теоретически нейтральной и может быть поддерживаема на основе разных теорий. Поэтому своего рода

«диффузионистом» был, например, эволюционист Тайлор¹. Только на нарисованных некоторыми диффузионистами карикатурах эволюционизм был теорией, предполагающей полную автономность каждой культуры, а также исключающей априори все контакты и заимствования.

Диффузионисты были намного более антиорганицистами, чем антиэволюционистами, так как они больше энергии вложили в опровержение доказательств концепции культуры как спонтанно развивающегося целого, чем в преодоление самой идеи развития. Главная разница между диффузионистами и эволюционистами, как нам кажется, заключается в том, что первые перенесли центр внимания с развития социальных целостностей на судьбы их отдельных элементов, не освобождаясь, однако, в полной мере ни от опасностей сравнительного метода, ни от склонности к безапелляционному конструированию больших рядов развития на основании ненадежных и неоднородных материалов². Леви-Стросс справедливо обращает внимание на то, что диффузионисты и эволюционисты имели похожее, по сути дела, отношение к истории: те и другие проявляли одинаково небольшое понимание исторической индивидуальности, диффузионисты также ведь занимались комбинациями более или менее универсальных элементов³ — правда, в других целях и на иных основаниях.

Там, где эволюционист искал законов, диффузионист старался найти генетические и хронологические связи. Однако, например, гипотеза о том, что все известные культуры происходят (как утверждали некоторые диффузионисты) из Древнего Египта, была несколько не лучше гипотезы их независимого прогресса. Подобным образом тезис о наложении друг на друга очередных «слоев» не отличался качественно от тезиса о следовании друг за другом этапов эволюции. Короче говоря, эволюционисты, исследующие фактические изменения культуры, открывали, как Тайлор, феномен диффузии, диффузионисты же, создавая глобальный синтез, были

1. Гарольд Э. Драйвер (H. E. Driver) не без оснований начинает свой обзор исследований диффузии с «эволюционистской школы», см.: *Cultural Diffusion // Main Currents in Cultural Anthropology* / R. Naroll, F. Naroll (ed.). Englewood Cliffs, N.J., 1973. P. 166 et pass.
2. См.: *Harris M. The Rise*. P. 388.
3. *Леви-Стросс К. Структурная антропология*. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 12–13.

способны углубляться в спекуляции, достойные самых легкомысленных эволюционистов.

Диффузионизм заслуживает внимания как оригинальная исследовательская стратегия, которую, пожалуй, лучше всего кратко излагает формула Гребнера: «<...> на место эволюционных конструкций приходят <...> исторические реконструкции»¹. Принятая диффузионистами перспектива более благоприятствовала исследованию действительного развития культуры, и не случайно среди них можно найти выдающихся для тех времен полевых исследователей, которых напрасно мы бы искали среди эволюционистов.

Диффузионисты серьезно обогатили запас антропологических данных, хоть данные эти не только бывали неправильно интерпретированы, но и отличались характерной односторонностью. Так, они были почти исключительно (что вполне понятно для работников этнографических музеев, которыми они в большинстве были) исследователями материальной культуры и очень мало что могли сказать на тему социальной организации. Скорее уважение к фактам, чем какие-нибудь общие положения было причиной того, что некоторые идеи диффузионистов, прежде всего идея своеобразных «культурных областей», оказались прочным достижением социальных наук.

Разновидности диффузионизма

Понятием «диффузионизм» очень обобщенно охватываются многие различные концепции, которые не только серьезно отличались друг от друга, но и развивались в большой степени независимо. Оставляя в стороне их более поздние продолжения, а также менее оригинальные и влиятельные среди них, можно перечислить по крайней мере несколько таких концепций.

(а) Инициатором, хотя и не истинным создателем диффузионизма как исследовательской ориентации принято называть Фридриха Ратцеля (*Friedrich Ratzel*) (1844–1904) — автора «Антропогеографии» (*Anthropogeographie*, 1882–1891, 2 т.) и «Народоведения» (*Völkerkunde*, 1885–1888, 3 т.). Он считается также одним из духовных отцов географического детерминизма в социологии,

1. Graebner F. Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Цит. по: Margul T. Sto lat nauki o religiach świata. Warszawa, 1964. S. 155.

и при этом ученый этот очень высоко ценился как Тайлором, так и Дюркгеймом. Его роль заключалась в подчеркивании диверсифицирующего влияния географической среды на культуру (но не одностороннего предопределения характера культуры географической средой) и тем самым в перенесении интереса с универсальных процессов на специфические процессы в отдельных регионах, а также в привлечении внимания к важности миграции и культурных контактов для развития или стагнации общества. Ратцель сформулировал также первые критерии, позволяющие заявлять о том, что произошла диффузия.

(б) Продолжателем Ратцеля был выдающийся немецкий исследователь Африки Лео Фробениус (*Leo Frobenius*) (1873–1938) — автор, среди прочих, таких книг, как «Мировоззрения примитивных народов» (*Die Weltanschauung der Naturvölker*, 1898), «Проблемы культуры» (*Probleme der Kultur*, 1899–1901, 4 т.) и «Пайдеума. Очерк учения о культуре и душе» (*Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*, 1921), известный в истории исследований диффузии потому, что затронул проблему не только отдельных элементов культуры, но и целостных групп элементов. Фробениус является самым убедительным опровержением распространённого функционалистами стереотипа диффузиониста как исследователя культуры, который видит в ней всё порознь.

(в) Пожалуй, наиболее типичными представителями диффузионистской методологии были Фриц Гребнер (*Fritz Graebner*) (1877–1934) и Бернгард Анкерманн (*Bernhard Ankermann*) (1859–1943), которые развивали свои теории на основе исследований, проводимых в Африке и Океании. От Гребнера, автора «Метода этнологии» (*Methode der Ethnologie*, 1911), берет начало ключевое для диффузионизма понятие культурных кругов (*Kulturkreis*), то есть ограниченного числа «основных культур», взаимодействие которых позволяет объяснить развитие человеческой культуры. Это понятие на долгие годы станет своего рода лозунгом немецкой и австрийской этнологии и будет соответствовать идее американских этнологов о культурных ареалах (*culture areas*). Заслугой Гребнера было также то, что он предпринял очередную попытку конкретизировать критерии, позволяющие описать случаи, в которых подобия между культурами можно объяснить диффузией.

(г) Идеи Гребнера были развиты и систематизированы создателем так называемой Венской школы (известной также

как культурно-историческая школа), католическим священником *Вильгельмом Шмидтом* (*Wilhelm Schmidt*) (1868–1954), основателем авторитетного журнала *Anthropos* (1906) и автором множества работ, из которых наиболее громкими были «Происхождение идеи Бога» (*Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, 1912–1955, 12 т.) и «Руководство по методу культурно-исторической этнологии» (*Handbuch der Methode der kulturhistorischen Etnologie*, 1937). Шмидт расширил и детализировал концепцию культурных кругов, возведя ее в ранг теории, объектом которой была человеческая культура на всем земном шаре, понимаемая в своих конкретных проявлениях как результат распространения и пересечения ограниченно-го количества основных кругов.

(д) В Англии идеи диффузионизма нашли поддержку в концепциях *Графтона Эллиота Смита* (*Grafton Elliot Smith*) (1871–1937) и *Уильяма Джеймса Перри* (*William James Perry*) (1887–1949), которые развили теорию моногенетического происхождения человеческой культуры, целиком и полностью унаследованной от Древнего Египта. Здесь в самом чистом виде проявилась характерная для всех диффузионистов тенденция к пониманию изменений культуры как процесса скорее переноса и преобразования, чем поиска и создания.

(е) В контексте диффузионистского метода часто рассматривают представителей так называемой американской школы, а именно Франца Боаса, Кларка Уисслера и Альфреда Луса Крёбера. Тем не менее научные интересы Боаса и Крёбера в некотором смысле перерастают доктрину диффузионизма. Причины, по которым эти американские ученые не ограничились рамками данного направления, мы рассмотрим в следующей части главы. На наш взгляд, образцам классического диффузионизма более близки работы сегодня уже абсолютно забытого *Отиса Тафтсона Мейсона* (*Otis Tufton Mason*) (1838–1908), который еще в 1895 г. ввел понятия *ethnic environment* (этническая среда) и *culture area* (культурный ареал)¹. Мейсон применял эти термины к культуре американских индейцев в таком же смысле, в каком немецкие диффузионисты использовали понятие культурных кругов относительно культур других регионов и всего человечества.

1. См.: *Harris M.* The Rise. P. 374.

Основные положения диффузионизма

Когда речь идет о настолько разных ученых, напрасно пытаться составить список утверждений, характерных для всего направления и принимаемых всеми предполагаемыми диффузионистами. Можно лишь указать на некоторые наиболее общие положения, учитывая, однако, то, что они появлялись в разных формулировках и могли приводить к разным выводам.

(а) Если эволюционисты наделяли человека неограниченными способностями к совершению открытий, которых требовали обстоятельства, то диффузионисты считали открытия чем-то исключительным, полагая, что культура развивается благодаря повторению крайне редко создаваемых моделей. Ратцель считал, что следует «<...> признать довольно значительную степень бесплодия „естественных“ рас во всем, что непосредственно не касалось дел житейских»¹. В связи с этим динамика культуры обусловлена прежде всего интенсивностью контактов: изолированные культуры приговорены к стагнации.

(б) Поскольку подражание играет такую важную роль в развитии культуры, главным предметом изучения для ее исследователя становилось перемещение элементов культуры во времени и пространстве: прежде всего отслеживались связи между культурами. В отличие от эволюционистов, считавших схожесть культур доказательством единства законов эволюции, диффузионисты объясняли подобие культур частотой их контактов и взаимовлиянием. Разработанные Гребнером критерии диффузии отчетливо указывают на то, что для их создателя главной задачей было найти инструменты, при помощи которых можно будет ограничить до минимума число случаев, подразумевающих независимое появление элементов культуры. Так называемый критерий формы (у Шмидта — критерий качества) был направлен не столько на доказательство диффузии, сколько на выявление тех исключительных случаев, в которых диффузию можно исключить либо признать ее маловероятной.

(в) Изучая странствия элементов культуры, диффузионисты проявляли склонность понимать культуру как совокупность

1. Ibid. P. 383.

элементов, а не как «органичную» целостность или внутренне связанную систему. По этой причине они были позднее резко раскритикованы функционалистами, которые поставили им в вину «неорганическое понимание культуры как чего-то лишнего жизни и отношение к ней как к вещи, которую можно хранить в холодильнике, перевозить за моря, разбирать на части, а потом механически собирать обратно»¹. Вопрос этот, однако, не выглядит таким уж простым, поскольку диффузионисты говорили о *Kulturkomplexen*², а культурный круг отнюдь не был для них конгломератом не связанных между собой элементов. Некоторые из них (например, Фробениус) были убеждены во внутренней целостности каждой живой культуры. Тем не менее диффузионисты не стремились ее исследовать: их интересовали только те элементы культурного целого, которые оказывались способны к самостоятельной жизни. Они также вообще не задавались вопросом о том, как культура ассимилирует полученный элемент: достаточно было утверждения, что сам факт такой ассимиляции имеет место.

(г) В отличие от эволюционистов, диффузионисты оперировали «дистрибутивным» пониманием культуры, культура интересовала их не столько как атрибут всех человеческих сообществ, отличающий их от животного мира, сколько в качестве свойства определенных во времени и пространстве групп людей, которых отличает именно культура. Проблемой было для них не то, что у каждого общества есть культура, а то, что у каждого общества она своя, при чем эта инаковость зависит не только от степени продвинутости развития в направлении цивилизации. Различия между культурами носят скорее качественный, чем количественный характер. В этом смысле Ратцель апеллировал к Гердеру против Дарвина. Таков был смысл идей культурного круга и культурного ареала. Несмотря на попытки их хронологического упорядочивания как своего рода стадий³, культурные круги прежде всего понимались как конкурирующие между собой центры, расположенные в разных точках земного шара и воздействующие на народы, в них проживающие. Поэтому большое значение придавалось

1. *Malinowski B. Antropologia // Malinowski B. Dzieła. Warszawa. 2000. Т. 8. S. 30.*
2. Культурные комплексы (нем.). — Примеч. ред.
3. *Harris M. The Rise. P. 388.*

географическим факторам, определяющим то, насколько высока вероятность взаимного влияния культур.

(д) Диффузионизм в области антропологии был своего рода радикальным отрицанием натуралистической концепции социальной науки и своего рода реализацией постулата о том, чтобы социальные науки занимались не открытием общих законов, а познанием конкретных процессов и событий. Многие диффузионисты апеллировали, впрочем, и непосредственно к результатам антипозитивистской революции в философии гуманитарного знания, представляя этнологию как науку гуманитарную, а не естественную¹, идиографическую, а не номотетическую. В какой мере была реализована положительная часть этой программы, в особенности идея историзации антропологии, остается спорным вопросом, зато не подлежит сомнению то, что ее негативная часть была реализована. Там, где диффузионизм принимался как методологическая ориентация, отвергался эволюционизм и ученые обращались к исследованиям, которые, будучи последовательно развитыми, должны были привести от *естественной науки о культуре* к *гуманитарной истории культур*.

Оценить роль диффузионизма в истории социальных наук достаточно сложно. С одной стороны, это была, несомненно, «школа», сфера влияния которой не выходила далеко за рамки этнологии, а радикальные формулировки которой сразу встречались с острой критикой. С другой стороны, проблематика этой школы отнюдь не была полностью отброшена, и ее можно найти даже у современных неозволюционистов. Иными словами, диффузионизм оказался скверной теорией, но он поднял существенные исследовательские вопросы, на которые эволюционисты не обращали должного внимания.

3. Историзм: Боас и его школа

Говоря об историзме в антропологии, мы имеем в виду творчество (так как трудно в данном случае называть это доктриной) *Франца Боаса (Franz Boas)* (1858–1942). Многие авторы считают его создателем антропологии как науки. Рут Бенедикт

1. См.: *Коккъяра Дж.* История фольклористики в Европе. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. С. 497.

считает, что Боас «<...> застал антропологию, которая была набором самых диких идей и территорией охоты, наиболее привлекательной для романтических любителей примитива, а оставил ее дисциплиной, где теории верифицируемы, а возможное отличимо от невозможного»¹.

Существовавший на протяжении долгого времени и подвергнутый сомнению только неозволюционистами, культ Боаса среди североамериканских антропологов вытекал частично из симпатий его учеников (практически все американские антропологи посещали его семинары), а частично из того, что «папа Франц» на самом деле революционизировал научную мастерскую антропологии, накладывая на представителей этой дисциплины обязательство полевых исследований (сам он стал известен как исследователь эскимосов и индейцев Северной Америки) и, что было тогда еще более необычным, знания языка исследуемых сообществ, позволяющего узнать их жизнь «изнутри». Роль этого ученого также заключалась в популяризации постулата критического подхода к источникам и требовании строгого соблюдения правил индуктивного метода познания. В своей известной статье об ограничениях сравнительного метода (1896) он писал, что «<...> метод начала исследований с гипотезы уступает с любой точки зрения методу, заключающемуся в достижении с помощью индукции настоящей истории определенных явлений»².

Фанатичное следование методу индукции было как силой, так и слабостью Боаса, потому что из-за этого он не был в состоянии создать ни теоретическую систему (потому что теория никогда не развивается из накопления фактов, которые должны «говорить сами за себя»), ни даже произведение, в полной мере демонстрирующее его знания о человеческих сообществах, объемом которых с ним никто не мог сравниться. Боас не описал в монографии даже племени квакиутль, о котором, как говорят, он знал просто всё. Хотя писал он относительно много, его публикации, кроме таких книг, как, например, «Ум первобытного человека» (*The Mind of Primitive*

1. Цит. по: *Kardiner A., Preble E. They Studied Man*. P. 144

2. Ф. Боас в первоначальном тексте статьи «*The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*», цит. по: Bernhard J. Stern. *Historical Sociology, The Selected Papers of ...* N. Y., 1959. P. 226; см.: *Boas F. Race, Language and Culture*. N. Y., 1955. P. 270–280.

Man, 1911), «Первобытное искусство» (*Primitive Art*, 1927) или «Антропология и современная жизнь» (*Anthropology and Modern Life*, 1928), — это либо рецензии или полемические фрагменты, либо наброски идей, которые он забрасывал до того, как они были полностью развиты, либо, наконец, отчеты об исследованиях, близкие своей поэтикой к протоколу. Ни одной обобщающей работы, ни одной законченной монографии, которые привыкли писать другие полевые исследователи на основе намного более бедных материалов, у него не было. Единственно относительно полным обзором длившегося более полувека творчества Боаса является подготовленный им сборник статей и рефератов под заголовком «Раса, язык и культура» (*Race, Language and Culture*, 1940). Это именно обзор, а не сумма, так как он информирует скорее о пути, пройденном автором, чем о той позиции, до которой он дошел.

Все это является причиной того, что Боас может создавать впечатление ученого, лишенного широкого круга интересов и серьезных амбиций, обязанного своим высоким научным положением только совершенству своего исследовательского мастерства, эрудиции и всесторонней образованности (он был среди прочего физическим антропологом самого высокого класса, лингвистом, пионером математизации социальных наук и т.д.) или, наконец, таланту указывать на ошибки в исследованиях других ученых. Нет, однако, ничего более неверного. Боас заслуживает внимания не только потому, что был мастером сбора фактов, но и потому, что его аскетизм в теории вытекает не столько из простодушия, сколько от избытка понимания. Представляется, что он принадлежал к числу ученых с чрезвычайно глубокими познаниями в области философии и теории. Дело в том, что при сопоставлении с фактами любая теория — даже не самого высокого уровня — сразу же демонстрировала ему свои недостатки: он применял сциентистский подход к поискам законов развития культуры, но пришел к выводу, что объект является слишком сложным, чтобы выявление подобных законов было возможным; он отстаивал идею антропологии как исторической науки, но в то же время доказывал и ее невозможность; провозглашал идеи протофункционализма, но их формулировка приводила его к выводу о том, что культура никогда до конца не является интегрированной; высказывал психологические суждения, но тут же

противопоставлял их доводам в пользу социологизма; позиционировал себя как социолог и в то же время добавлял, что главной проблемой социальных наук является человеческая личность и так далее. С теоретической точки зрения деятельность Боаса является набором парадоксов, если не противоречий. Иногда его называют эклектиком, потому что он был органически неспособен и на каплю той односторонности, без которой нельзя создать теорию. «Всегда осознавая то, что человеческая природа и природа общества ошеломляюще сложны, он считал все общие теории преждевременными, если не невозможными по определению»¹. Но именно поэтому случай Боаса кажется поучительным. Понимание того, каких опасностей он больше всего хотел избежать, может помочь нам понять состояние социальных наук в той переломной половине столетия, на которую приходится его деятельность. Впрочем, Боас продолжает оставаться более актуальным по сравнению с большинством современных ему систематиков.

Интеллектуальная родословная Боаса

Франц Боас родился в Германии (как и два его самых известных ученика — Лоуи и Сепир). В Германии он получил ученую степень по физике, и там же началась его научная карьера. Он стал — уже как географ, имеющий в активе опыт полевых исследований Баффиновой Земли и проявляющий растущую заинтересованность этнологией, — вначале ассистентом руководимого Адольфом Бастианом *Museum für Völkerkunde*², а затем доцентом Берлинского университета. Поселиться в США он решил уже в возрасте почти тридцати лет, будучи достаточно известным в научных кругах Германии. Для американской науки Боас являлся аутсайдером, не связанным с историческим наследием англосаксонского эволюционизма, а к тому же человеком, у которого за плечами, с одной стороны, была солидная естественно-научная подготовка, с другой стороны, знавшим о начинающих в Германии методологических дискуссиях. Интересным нам кажется также то, что увлечение антропологией не было результатом какого-то крутого поворота во взглядах ученого, скорее это был естественный процесс

1. *Kardiner A., Preble E. They Studied Man. P. 159.*

2. Музей народоведения (нем.). — *Примеч. ред.*

постепенной эволюции¹. Впрочем, Боас не был исключением: многие антропологи того времени начинали с естественных наук. В процессе этой эволюции Боас модифицировал всю свою концепцию науки. Он сохранил в значительной степени воспринятые от естествознания нормы научности, но расширил, однако, поле для истории (также и в естественных науках) и старался понять своеобразие мира культуры как объекта исследований. При этом не исключено, что само занятие культурой проистекало из философии науки, открывшей для себя под влиянием Канта активного субъекта процесса познания. Молодой географ, задающий себе на Баффиновой Земле вопрос, как характерные черты этой естественной среды воспринимают ее жители-эскимосы, в то же самое время переживает, как известно из его переписки, опыт кантовских штудий².

Спор с наследием эволюционизма

Боас пользовался заслуженной славой ведущего антиэволюциониста и был действительно самым, пожалуй, последовательным критиком эволюционизма в истории социальных наук. Он тотально оспаривал все доминировавшие в антропологии англосаксонские ориентации, переноса центр интереса с целостного эволюционного процесса на особенности отдельных культур, заменяя расположение этих культур по оси «высокая» — «низкая» декларированием их безусловного «равноправия», требуя более солидного обоснования выдвигаемых утверждений, а также предлагая, как увидим позже, другую концепцию науки и научности.

Критика эволюционизма у Боаса была разработана по двум направлениям. Во-первых, у него можно найти тезис, что теории вроде тех, какие создавали эволюционисты, в социальных науках являются преждевременными; во-вторых, он утверждал, что подобные теории в принципе невозможны из-за исключительной сложности объекта, которым эти науки занимаются. Первая линия критики эволюционизма заключалась в утверждении, что открытие законов, управляющих миром культуры, будет возможно только после исследования

1. См.: *Stocking G. W. Jr. Race, Culture and Evolution. Essay in the History of Anthropology.* New York, 1968. P. 133–160.

2. *Ibid.* P. 143–144.

отдельных культур: чтобы знать, что является общим для многих явлений, необходимо сначала тщательно познакомиться с каждым из них.

«Необходимо, — писал Боас, — по мере возможности воссоздать действительную историю человечества, прежде чем мы сможем питать надежду на открытие управляющих ею законов»¹. При отказе следовать этому принципу неизбежно видимость будет приниматься за реальность, закономерности усматриваться там, где проявляются лишь поверхностные сходства. Рассуждая о законах, управляющих обществом или культурой, эволюционисты принимали за исходный пункт то, что могло бы в лучшем случае быть выводом. Применяемому ими методу Боас противопоставил «исторический метод», который заключался в том, чтобы исследовать факты культуры не как звенья гипотетического эволюционного пути, а как элементы конкретной культуры определенного народа, занимающего определенную географическую территорию и находящегося в отношениях взаимного влияния с другими народами; культуры, обладающей определенным прошлым и представляющей собой конкретную целостность, где границы всех частей многократно связаны между собой.

«Когда мы выясним, — доказывает Боас, — историю отдельной культуры и поймем отраженные в ней влияния окружающей среды и психологических условий, тогда тем самым мы сделаем шаг вперед и сможем выяснить, в какой степени такие же или иные причины действуют на развитие других культур. Сравнивая подобным образом различные истории роста, можно открыть общие законы. Этот метод намного безопаснее сравнительного метода в его привычном применении, так как основой наших рассуждений является реальная история, а не гипотеза на тему пути развития»². С этой точки зрения хотя эволюционистские вопросы и сохранили в большой степени свое значение, однако эволюционистская процедура поиска ответа на них должна быть отвергнута. Эмпирик выступал здесь против спекуляций, не основанных на результатах исследований.

В сочинениях Боаса столь же явно и с растущей с течением времени силой все же проявлялась и иная линия антиэволю-

1. Цит. по: *Hatch E. Theories of Man and Culture. New York, 1973. P. 44.*

2. *Boas F. The Limitations // Boas F. Race, Language and Culture. P. 279.*

ционистской аргументации, направленная против самой концепции науки о культуре как начинания, ставящего перед собой цель открытия законов. В рассуждениях Боаса особую роль играла убежденность в бесконечной сложности мира культуры: «Явления нашей науки настолько индивидуализированы, настолько подвергнуты воздействию внешнего случая, что ни один набор законов не может их объяснить. И так обстоит дело в каждой науке, занимающейся реальным миром вокруг нас. Мы можем достичь понимания того, как каждый индивидуальный случай обусловлен внешними и внутренними силами, но мы не способны объяснить в форме законов его индивидуальности. <...> Чем сложнее явления, тем детальнее будут законы, нашедшие в них выражение. Явления культуры отличаются такой сложностью, что сомнительной кажется возможность обнаружить их законы»¹.

Это понимание привело Боаса к предположению, что антропология — историческая наука в том смысле, что занимается только индивидуальностями или же историческими единицами, представляющими собой отдельные культуры. Каждая «культурная группа имеет свою собственную неповторимую историю, которую мы можем научиться *понимать*, но не *объяснять* в принятом в некоторых науках значении посредством сведения наблюдаемых явлений к тем или иным законам»². И здесь уже не эмпирик бунтовал против спекуляций, а адепт новой философии гуманитарного знания отвергал позитивистский идеал социальных наук. Это чрезвычайно интересный пример, потому что все указывает на то, что именно очень серьезное восприятие этого идеала привело в конце концов Боаса (точно так же, как и ранее Дильтея) к его отрицанию: социальная наука должна придерживаться фактов, но ее фактами являются факты исторические.

По мнению Боаса, ошибка эволюционистов заключалась не только в стремлении, и то слишком поспешном, к открытию законов развития культуры. Построенные ими обобщения были неудачными также потому, что опирались на подгонку других культур под схему, полученную путем абстрагирования собственной культуры, на понимание этой последней как нормы. И это самая большая ошибка, которую может совершить

1. *Boas F. The Aims of Anthropological Research // Ibid. P. 257.*

2. *Boas F. Anthropology and Modern Life. New York, 1962. P. 215–216.*

антрополог. Каждую культуру следует измерять ее собственной мерой¹, исследовать ее в некоторой степени изнутри, стараясь вникнуть в ее собственные психологические, природные и исторические условия, не оценивая ее посредством критериев, чуждых ее «гению».

В этом заключался известный боасовский принцип *культурного релятивизма*, который был эффективной защитой от этноцентризма и нетерпимости, укоренившейся в обыденном мышлении, а также многих социальных доктринах. Свою методологическую пользу этот принцип изначально проявил в лингвистических исследованиях Боаса, которые были обязаны своим огромным успехом прежде всего тому, что он решился отбросить схемы, образованные в ходе изучения индоевропейских языков, и начал поиск оригинальных структур языков индейцев, не имеющих прецедентов в материалах, собранных и обобщенных лингвистами-предшественниками. Связь антропологии Боаса с его лингвистикой — это, впрочем, отдельная тема, которую мы не можем здесь рассматривать.

Уверенность в сложности и разнообразии мира культуры заставила Боаса также отказаться от всех концепций (связанных в целом с эволюционизмом), которые стремились к целостному объяснению его явлений с помощью какого-то одного «решающего» фактора. В его терминологии это была полемика с «детерминизмом» или «детерминизмами». В американской антропологии он сделал ту же самую работу, которую в социологии выполнили Кули и Томас, обращаясь против «партикуляризма». С определенных точек зрения работа Боаса была, впрочем, намного более основательной, так как он собрал огромное количество данных, придававших его аргументам против, скажем, расового детерминизма абсолютную ценность, не зависящую от степени обоснованности других его взглядов.

На уровне общих формулировок главным аргументом Боаса против всех «детерминизмов» (теорий одного фактора) было, точно так же как у Кули, существование взаимодействия. «Все попытки выведения, — писал он, — культурных форм из какой-то одной причины обречены на поражение, потому что разные проявления культуры тесно между собой связаны и ни одно

1. *Boas F. Anthropology and Modern Life. P. 205.*

из них не может подвергнуться изменениям без того, чтобы оказать влияние на все оставшиеся»¹. Так как в культуре все влияет на все, то ничто не дает нам права предполагать, что появление данной причины всегда будет вызывать такой же результат, а наличию данного явления должна предшествовать такая, а не иная причина. В культуре причины одного порядка могут приводить к разным последствиям, точно так же как результаты могут иметь различные причины. Это чрезвычайно важный пункт методологии Боаса как с точки зрения значения, которое он имеет для опровержения любого детерминизма, так и потому, что он влияет на всю концепцию культуры: не существуют никакие универсальные законы развития культуры, нет и быть не может никаких универсальных законов ее внутренней структуры.

Проводимая Боасом критика детерминизма была обращена прежде всего против расового детерминизма, детерминизма географического (это было также сведением счетов с собственной теоретической совестью времен заинтересованности антропогеографией) и экономического детерминизма. В последнем случае тексты Боаса не оставляют сомнений в том, что речь идет о непосредственной дискуссии с марксизмом.

В поисках новой теории культуры

Программа Боаса оставалась ясной и последовательной ровно до того момента, пока она была направлена против эволюционизма. Он изобличал все слабые места этого направления и помогал увидеть факты, делающие ложными созданные этим направлением синтезы. Дело усложнялось тогда, когда в данной программе начинали искать зачатки теории, которая, будучи в согласии с фактами, могла бы занять место эволюционизма и помочь в объединении быстро прирастающих знаний о человеческих культурах. Собственно говоря, каждый из учеников Боаса находил в его работе свои теоретические вдохновения (как мы позже увидим на примере Крёбера и Сепира). По этим самым причинам историки антропологической мысли редко бывали единодушными при характеристике общей ориентации Боаса.

1. Boas F. The Aims. P. 256.

Иногда к нему относятся просто как к американскому представителю диффузионизма, а к кругу его учеников — как к одной из диффузионистических «школ». На это указывает, несомненно, проблематика многих его исследований, в которых он выделял частные элементы культуры, изучая в последующем их распределение на отдельных территориях. Над подобными вопросами работала также довольно большая часть его сотрудников и учеников, которым мы обязаны классификацией индейских культур и знаниями об их взаимных влияниях на территории США¹. Некоторые исследования Боаса могут служить прямо-таки школьными иллюстрациями диффузионистских исследовательских методов. Имеются также и такие его высказывания, которые, кажется, указывают на то, что он был склонен трактовать развитие культуры как постепенное наложение странствующих элементов.

Тем не менее Боас, как показывает Стокинг, важной проблемой считал внутреннюю интеграцию каждой культуры, а также то, каким образом чуждый ей материал «усваивается и преобразовывается»². Он был уверен, что культура всегда представляет собой своеобразное духовное единство и ее познание требует глубокого проникновения в создающий это единство «гений культуры». Таким образом, подход этого ученого к культуре был одновременно и атомистическим, и холистским, и диффузионистским, и, как иногда его неверно определяют, «функционалистским». Он сам называл его подходом *историческим*, так как дело было в том, чтобы воссоздать действительное развитие культуры как единственной в своем роде индивидуальности.

С этой точки зрения причисление Боаса к диффузионистам ошибочно, тем более что он диффузионизм критиковал, усматривая в нем тенденцию к безапелляционности в упорядочивании и классификации элементов культуры. В одной из статей он открыто ставил знак равенства между диффузионизмом и эволюционизмом, противопоставляя этим двум «европейским» ориентациям метод большинства американских антропологов, которые «<...> интересуются прежде всего динамичными явлениями культурных изменений и стараются выяснить историю культуры, опираясь на результаты своих

1. См.: Driver H. E. Cultural Diffusion. P. 171–175.

2. Stocking Jr. Race, Culture and Evolution. P. 214.

исследований <...> [они. — *Е. Ш.*] откладывают окончательное решение проблемы относительного значения параллелизма развития культуры на различных территориях или всемирной диффузии и долговечности черт культуры до того времени, когда действительные обстоятельства культурных изменений будут лучше изучены»¹.

Как мы видим, выступление против эволюционизма и начало исследований диффузии не было для Боаса равносильно присоединению к диффузионистам как «теоретикам». Он искал как будто бы третий путь, которым должно было быть то, что он называл «реальной» историей культуры и отсутствие чего отталкивало его как в эволюционизме, так и в диффузионализме. Эта история должна была заключаться не только в исследовании конкретных, определенных во времени и пространстве культур как более или менее интегрированных целостностей, но и в поиске ответа на вопрос, как эти культуры сформировались. «Мы хотим, — писал Боас, — познать не только динамику существующих обществ, но также способ, с помощью которого они стали тем, чем являются»². Популяризованный диффузионистами постулат «исторической реконструкции» превратился у Боаса в намного более радикальный и буквальный.

В случае исследуемых им индейских культур (как и всех письменных культур в то время, когда устная традиция как исторический источник еще не была открыта) этот постулат был, однако, не реализуем. Леви-Стросс метко писал в связи с этим о парадоксе Боаса, заключающемся в поисках научного спасения в истории в то время, когда «предмет <...> таков, что в огромном большинстве случаев история остается за пределами достижимости»³.

Сам Боас отдавал себе в этой трудности отчет. Провозглашая похвалу истории, он отказался от нее сначала как лингвист, который, исследуя бесписьменные языки, был лишен каких-либо шансов на познание их прошлого и должен был сосредоточить свое внимание на их исключительно синхроническом исследовании. Как ученый, занимающийся индейскими

1. *Boas F. The Method of Ethnology* // *Boas F. Race, Language and Culture*. P. 283–284.
2. *Boas F. The Aims*. P. 255.
3. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 16.

культурами, он оказался в похожей ситуации. Что интересно, он не только констатировал трудности исторической реконструкции, но и, вопреки собственным постулатам, подверг сомнению ее пользу. «Мы можем, — писал он, — в подробностях знать историю языка, но эти знания не разъяснят нам реакций говорящего, использующего данный язык в его нынешней форме — единственной, которую он знает. Знания по истории магометанства в Африке и его влиянию в Судане не помогут нам в понимании поведения негра, который живет в нынешней культуре <...> Если бы мы досконально знали весь биологический, географический и культурный уклады (*setting*) общества, а также понимали в подробностях способы реагирования на эти условия членов общества, равно как и понимали общество как целое, нам бы не потребовались для понимания его поведения исторические знания о его истоках»¹. Современных себе антропологов Боас иногда упрекал в том, что они делали упор на историческую реконструкцию, проведения которой он ведь и сам когда-то требовал. «Динамические реакции на культурную среду, — пишет он, — не предопределены историей, хотя и представляют собой результат исторического развития»².

Несмотря на то что Боас так и не отрекся от трактовки антропологии как исторической науки, подобного рода высказывания позволяют видеть в нем своего рода «функционалиста»³. Этот «функционализм» проявляется не только в цитированных возражениях, касающихся пользы исторической реконструкции, но также в уже упомянутом ранее акценте, который он делал на интеграции каждой культуры. Например, Боас писал так: «<...> мы обязаны рассматривать культуру как единое целое во всех ее проявлениях <...> Изобретения, хозяйственная жизнь, социальная структура, искусство, религия, нравственность связаны между собой»⁴.

Однако в отношении своего «функционализма» Боас умножал сомнения и возражения, которые тем более понятны потому, что в отличие от культур, исследуемых Малиновским

1. *Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences* // *Boas F. Race, Language and Culture*. P. 269.

2. *Boas F. The Aims*. P. 255.

3. См.: *Lowie R.H. The History*. P. 142–144.

4. *Boas F. The Aims*. P. 254–255.

или Рэдклиффом-Брауном, изучаемые им индейские культуры отличались относительно высоким уровнем дезинтеграции. Хотя бы по этой самой причине он был исследователем скорее культуры, чем социальной структуры. Выдвигая требование выявления связей между разными аспектами культуры и реализуя в своих исследованиях этот постулат, Боас писал, что необоснованным является убеждение, что «<...> вся культура должна быть сплоченным единством, что противоречия внутри культуры невозможны и что все ее черты должны принадлежать системе. Скорее мы должны спросить, до какой степени так называемые первобытные культуры отличаются единством, охватывающим все аспекты культурной жизни. И разве у нас нет повода ожидать, что равно как здесь, так и в более сложных культурах пол, поколение, индивидуальность и общественная организация будут рождать самые разнообразные противоречия?»¹ Таким образом, следовательно, Боас на много лет опередил критиков функционализма, обращающих обычно внимание именно на склонность этого направления к трактовке всех культурных фактов как составных элементов сплоченной системы.

Главным источником этого антифункционализма Боаса, как представляется (наряду с упомянутыми ранее особенностями исследуемых им культур), был индивидуализм, характерный, впрочем, как для него, так и для современной ему американской социологии. Точно так же как он протестовал против эволюционистских законов, упраздняющих разнообразие культур, он возражал и против функционалистских законов системы, нивелирующих разнородность людей. Антрополога должна интересовать не только культура, но и то, как реагируют на нее индивиды, подверженные ее влиянию. Социологические законы «<...> могут быть только пустыми формулами, если их не наполнить жизнью, принимая во внимание поведение личности в рамках культуры»².

Боас сетовал, снова опережая более поздних критиков функционализма (например, Ронга), на то, что материал, которым пользуются социальные науки, «слишком стандартизованный»: «Мы получаем его как перечень изобретений,

1. *Boas F. Review of G. W. Locher «The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture» // Boas F. Race, Language and Culture. P. 447.*
2. *Boas F. The Aims. P. 258–259.*

учреждений или идей, но мало узнаем о способе, благодаря которому личность подвергается влиянию этих институтов, пользуется этими изобретениями и исповедует эти идеи. Мы также не знаем, как деятельность этой личности влияет на культурные группы, членом которых она является. Информация на эту тему очень нужна, так как динамику общественной жизни можно понять только на основании реакции личности на культуру, в которой она живет, а также ее влияния на общество»¹. «Культурные события всегда бывают обусловлены взаимным воздействием личности и общества»².

Поднимая эту проблематику, Боас открыл еще одну перспективу антропологии XX века (особенно важную в американской антропологии), а именно так называемый *culture and personality approach* (см. подраздел 5). В контексте этой проблематики историзм Боаса приобретает новый смысл. «Антропология, — как справедливо пишет Харрис, — должна быть историческим учением не потому, что история отдельных культур представляет собой единственный путь понимания закономерностей культурных явлений, а скорее потому, что не существует никакого другого способа исследования индивидуальных явлений. А если это так, то исследование специфичности человеческого индивида составляет высший пункт тенденции к партикуляризации»³. Новый смысл получает также уверенность Боаса в важности психологических факторов.

Подвести итог мысли Боаса необыкновенно трудно, потому что можно, как пишут Кардинер и Пребл, объединять его «<...> практически с любой методологической доктриной современной антропологии. Он всегда старался сохранить независимость антропологии от „спекулятивной теории“ и сам придерживался какой-то теории лишь настолько, насколько она служила задаче разрушения или нарушения соответствующей догмы»⁴. Не слишком верный ученик Боаса Крёбер писал о нем как о «великом разрушителе интеллектуальных иллюзий», одновременно указывая на теоретическое саморазрушение его мышления⁵.

1. Boas F. Some Problems. P. 268.

2. Boas F. The Aims. P. 257.

3. Harris M. The Rise. P. 281.

4. Kardiner A., Preble E. They Studied Man. P. 153.

5. Kroeber A. L. Istota kultury. Warszawa, 1973. S. 348 et pass.

В сфере теории Боас был, однако, также великим вдохновителем, хотя каждое теоретическое усилие выявляло в его работе одновременное присутствие элементов, соединение которых было невозможным. Не было и не могло быть «боасизма» в том смысле, в каком мы говорим, например, о дюркгеймизме, но не много ученых оказало на теоретическое развитие своей дисциплины влияние столь же решающее. Некоторые ученики сетовали на него, потому что он оставил антропологию «<...> в состоянии определенного ошеломления и изоляции»¹, однако когда они старались это положение изменить, то продолжали, в сущности, начатую им работу. Не было в американской антропологии дороги, которая не начиналась бы от Боаса. Проблема заключается в том, что боасовское наследие состояло скорее из вопросов и проблем, чем из решений и однозначных ответов. Оно было определенной конфигурацией проблем, а не системой утверждений.

Проблемы «школы» Боаса: Крёбер и Сепир

Захватывающей задачей, решением которой мы не можем здесь заняться из-за ее сложности, было бы проследить историю «школы» Боаса, охватывающей среди прочих таких выдающихся личностей, как *Кларк Уисслер* (Clark Wissler) (1870–1947), *Альфред Луис Крёбер* (Alfred Louis Kroeber) (1876–1960), *Александр А. Гольденвейзер* (Alexander A. Goldenweiser) (1880–1940), *Роберт Гарри Лоуи* (Robert Harry Lowie) (1883–1957), *Эдвард Сепир* (Edward Sapir) (1884–1939), *Рут Фултон Бенедикт* (Ruth Fulton Benedict) (1887–1948) и *Мелвилл Джин Херсковитц* (Melville Jean Herskovits) (1895–1963). Труды этой «школы» в США было достигнуто беспрецедентное научное и социальное развитие антропологии, которая из скромной служанки музейного дела преобразилась постепенно в одну из ведущих социальных наук. В третьем и четвертом десятилетиях XX века американская антропология, точно так же как и совершенно иначе ориентированная английская антропология, подняла много важных проблем гуманитарных наук, инициируя поиск новых решений не только в собственной сфере, но и в других науках. С этой точки зрения она решительно опередила американскую социологию,

1. Ibid. S. 350.

которая начала ее, конечно, догонять в овладении методами полевой работы, но проявляла меньше теоретической изобретательности и амбиций.

Термин «школа» мы употребляем тут в кавычках, так как она не представляла собой никакого глубокого теоретического единства. Пользуясь языком, которым она сама пользовалась, можно сказать, что «школа» Боаса представляла общий *стиль* занятий антропологией, провозглашая одновременно много разных, часто взаимоисключающих взглядов. Слово «стиль» по своей сути является довольно неточным, поэтому попробуем сначала охарактеризовать ту сферу общности, которую можно отыскать у всех или по крайней мере большинства членов интересующей нас группы.

(а) В отличие от английских антропологов, которыми мы займемся позже, американские антропологи были (исключением до определенной степени был Лоуи) *культурными*, а не *социальными* антропологами. И это не только вопрос другой терминологической конвенции, но и различие довольно принципиальной природы, потому что со времен Тайлора определения культуры прошли путь серьезной эволюции и в двадцатых или тридцатых годах далеко не все из них охватывали ключевую для социальных антропологов проблематику социальной структуры. Несмотря на то что в кругу Боаса не имело силы никакое единое определение культуры, в нем явно проявлялась все же тенденция к исключению из сферы этого понятия социальной структуры, так же как и так называемой материальной культуры, в любом случае — к признанию за ними второстепенного места по сравнению с идеями, ценностями и установками. Определенной популярностью пользовалось в этом кругу немецкое разграничение культуры и цивилизации, а также крёберовские «культуры ценностей» и «культуры действительности». Объектом заинтересованности была прежде всего первая из них, то есть то, что Боас называл метафорически «гением народа». Стоит в связи с этим обратить внимание на то, что понятие конфигурации не только относилось к другому роду интеграции культуры, чем понятие организма, но и было приспособлено к другому диапазону явлений.

(б) Все упомянутые здесь культурные антропологи были полевыми исследователями самого высокого уровня, специализирующимися особенно на изучении североамериканских

индейских культур, существование которых, впрочем, создавало мощный импульс для развития антропологии в США. Существование этого объекта исследований разносторонне влияло на ту дисциплину, которая раньше, чем в других странах, уяснила себе свое практическое значение и подняла, к примеру, проблему аккультурации. Почти вся современная наука об индейских культурах в качестве фундамента имеет работы «школы» Боаса.

(в) Антропологи из круга Боаса решительно отвергли предположения эволюционной антропологии, критика которой как на уровне теории и методологии, так и на уровне отдельных взглядов на системы родства, тотемизм и т.д. была возобновлена еще в двадцатых годах, хотя эволюционизм в США и был тогда уже перевернутой страницей истории науки (его начатый Уайтом ренессанс начался только после Второй мировой войны). Среди принципов эволюционизма ученики Боаса сохранили, собственно говоря, только один, а именно принцип, утверждающий единство человеческой природы. Но этот принцип, по их мнению, не объясняет ни одного из явлений культуры и поэтому имеет самое серьезное значение только в контексте полемики с расизмом. Эта критика эволюционизма была весьма разносторонней (намного более всесторонней, чем его критика функционалистами, которые сконцентрировались на концепции пережитков), однако прежде всего она метила в постулат причинного объяснения культурных явлений, а следовательно, и в уверенность, что антропология является открывающей законы естественной наукой.

(г) Учеников Боаса характеризовал, так же как и их наставника, крайний культурный релятивизм. Этот подход, лучшее толкование которого кратко излагает последний раздел «Моделей культуры» Рут Бенедикт, заключается, коротко говоря, в отказе от признания какой-либо одной культуры нормой и оценивания других культур с помощью критериев, взятых за пределами их самих. С этой точки зрения нет культур худших или лучших, а есть только разные.

(д) Характерным для круга Боаса было убеждение в общественном призвании антропологии: эта наука должна была формировать взгляды обычных людей (и в определенных случаях и в самом деле она их формировала, потому что упомянутые «Модели культуры» достигли только на английском

языке тиража более полутора миллионов экземпляров), популяризируя установки понимания и толерантности по отношению к другим культурам; также она должна была помогать формировать просвещенную политику.

(е) Ученики Боаса соглашались, что антропология является (или должна быть) наукой исторической, а следовательно, занимающейся отдельными конкретными культурами без претензий на установление чего бы то ни было, что имело бы повсеместное применение. Историчность антропологии не была все же для них тождественной концентрации всех интересов на исторической реконструкции, на воссоздании хронологической последовательности событий. Крёбер говорил прямо, что «фактор времени» «<...> не представляет собой <...> самый важный критерий, отличающий исторический подход. Пространственные отношения могут и иногда должны занять место временных соотношений». Признаком «исторического подхода» нам кажется прежде всего «<...> стремление понять явления в нетронутom состоянии как таковые, насколько это только возможно; в отличие от подхода, применяемого неисторическими науками, которые начинают с декомпозиции явлений с целью понимания процессов как таковых»¹.

Постулирование всеми учениками Боаса «исторического» подхода проявлялось по крайней мере двояко. В определенных случаях это вело к диффузионистской трактовке культуры, характерной для многих подробных, особенно ранних, исследований «школы» Боаса, в которых культуру понимали как собрание отдельных «черт» (*traits*), а прогресс антропологии видели в их максимально полной регистрации и описании. Рут Бенедикт писала в своей докторской диссертации, что основным фактом человеческой природы является то, что «<...> человек строит свою культуру из отдельных элементов, комбинируя их между собой снова и снова, и пока мы не отбросим того суеверия, что результатом этих комбинаций является функционально связанный организм, до той поры мы будем неспособны объективно взглянуть на нашу культурную жизнь, а также контролировать ее проявления»². Уважение

1. *Kroeber A. L. Istota kultury*. S. 150, 147.

2. Цит. по: *Eggan F. Anthropology and the Method of Controlled Comparison // Theory in Anthropology. A Sourcebook / R. A. Manners, D. Kaplan (ed.). Chicago, 1968. P. 59.*

«историчности» фактов означало здесь то, что ученый удерживался от их подчинения схемам, которые создал органицизм.

В других случаях все же сильна была тенденция (самым известным ее проявлением были «Модели культуры» того же автора) подчеркнуть прежде всего то, что качества и идентичность культуры зависят не от отдельных элементов, а от того контекста, в котором они выступают. В результате значительную популярность в кругу учеников Боаса получили такие понятия, как «конфигурация», «модель», «стиль», позволяющие говорить об интеграции культуры без использования «внешних» по отношению к исследуемой действительности органицистических категорий. Крёбер определял культурные модели как «<...> такие уклады или системы внутренних отношений, которые придают культуре сплоченность, план, предотвращая ее превращение исключительно в накопление случайных крох»¹.

Проблема интеграции культуры стала, впрочем, в «школе» Боаса главным, пожалуй, центром дифференцирования точек зрения. Все соглашались, что каждая культура создает определенную *конфигурацию* или имеет свою оригинальную *модель* или *стиль* (расплывчатость этих понятий оправдывает в определенной степени взаимозаменяемое их использование; можно было бы также, как это случалось у Крёбера, ввести термин «профиль»). Возможны были, однако, как минимум два разных подхода к проблеме: культуралистский и психологический. Оба отчетливо одновременно проявляются, например, в работах Рут Бенедикт, которая выделяет *implicite* два порядка или уровня этой интеграции: с одной стороны, порядок элементов культуры, а с другой — порядок установок и эмоций².

Крёбер и Сепир представляют эти два подхода к проблеме интеграции культуры почти в чистом виде: первого интересовали конфигурации культуры, рассматриваемые независимо от реакций индивидов, в то время как второй старался их открыть именно в индивидах, рассматривая надындивидуальную культуру как абстракцию. Это новая версия спора, с которым в истории социологии мы сталкивались неоднократно.

1. Цит. по: *Hatch E. Theories of Man.* P. 95.

2. *Ibid.* P. 76 et pass.

Крёбер в известном и достаточно критично принятом в кругу Боаса, стоящем на фундаменте социологического номинализма, трактате «Сверхорганическое бытие» (*The Superorganic*, 1917) развивал взгляд на культуру, который у многих интерпретаторов ассоциируется с социологизмом Дюркгейма, так как содержал отказ от того, чтобы «<...> заниматься индивидуальностью или индивидом как таковыми»¹, а также предложение объяснять культурные явления только другими культурными явлениями. Это научное сочинение было направлено прежде всего против биологизма и само по себе не было свидетельством никакой антибоасовской ереси; одновременно с этим, однако, оно содержало в себе концепцию культуры как «сверхорганического бытия» (сам термин происходит, как мы уже знаем, от Спенсера), а также явное предположение, что речь идет о реальности *sui generis*.

В своих более поздних работах Крёбер был склонен смягчать некоторые крайние формулировки, способные вызвать подозрение в том, что он исповедует какую-то новую разновидность крайнего антиноминализма, и все же он не перестал упорствовать во мнении, что для исследований культуры любой редуccionизм является убийственным. Так, например, в 1948 г. он писал: «В то время как индивиды, несомненно, создают и производят <...> культурные формы, наши знания об этих индивидах и, беря шире, наши знания о человеческих обществах бесспорно подводят нас, когда речь идет об объяснении культурных форм, и они не способны вывести специфические культурные последствия из специфических психических или социальных причин. В действительности психологические и социальные понятия и механизмы вообще не годятся для описания культурных форм»². Этот взгляд поставил Крёбера в решительную оппозицию к *culture and personality approach*.

Этой исключительной очарованностью «культурными формами» мы обязаны двум наиболее интересным, хоть и не самым лучшим работам Крёбера: «Три века моды в женской одежде: количественный анализ» (*Three Centuries of Women's Dress Fashion. A Quantitative Analysis*, совместно с Джейн Ричардсон, 1940), а также монументальному произведению «Конфигурации культурного роста» (*Configurations of Culture Growth*, 1944),

1. Kroeber A. L. Istota kultury. S. 115.

2. Ibid. S. 268–269.

которое Сорокин справедливо размещает в том же самом ряду, что и трактаты Шпенглера и Тойнби¹, разбираемые нами в следующем разделе. В этой работе Крёбер занимается ни много ни мало, как развитием науки, философии, скульптуры, живописи, музыки, литературы и государственной организации в Древнем Египте, Индии, Китае, Японии, Иране и арабских странах, греко-римском мире, во Франции, в Германии, Италии, Испании, Англии, Голландии, Швейцарии, Скандинавии, России, Польше и Северной Америке.

Это произведение обо всем, и, как можно было бы ожидать, оно не приносит никаких новых положений ни об одной из рассматриваемых культур. Зато оригинальной в нем является попытка обнаружения определенных пространственно-временных моделей развития культуры путем выделения мест и моментов увеличения его интенсивности. Это книга по истории культуры, в которой творцы культуры рассматриваются лишь как «показатели культурных явлений». Проведенные Крёбером анализы не ведут к установлению никаких закономерностей, а только открывают «конфигурации», показывая, что на те или иные периоды приходилось усиление творчества в разных областях и на разных территориях.

Из этого гигантского произведения не вытекает почти ничего; оно является, самое большее, иллюстрацией своих собственных предположений. Если же мы, несмотря на это, утверждаем, что оно интересно, то в первую очередь потому, что оно является просто драматическим свидетельством потребности преодоления атомизирующего подхода к культуре и истории, которую начинали чувствовать даже люди, полностью солидарные с критикой эволюционизма. Эта работа также интересна как попытка, «предпринятая на историческом материале», утверждения культуры как автономного объекта исследований, который не может обстоятельно изучить ни психолог, ни социолог.

Культурализм Крёбера, вопреки мнениям некоторых критиков, не заключался, однако, в том, что он исключал из картины мира творчество личностей и трактовал их исключительно как продукты безличной культуры. Прямо наоборот.

1. *Sorokin P.A. Modern Historical and Social Philosophies* (1-е изд. под названием «*Social Philosophies of an Age of Crisis*», 1950). New York, 1963. Part one. P. IX. Alfred Kroeber.

Нам кажется, что в пользу такого культурного детерминизма он высказывался не в большей степени, чем Боас или Бенедикт. Он отвергал культурный детерминизм точно так же, как и все другие детерминизмы. Вопрос, являются ли индивиды детерминируемыми культурой или культура детерминирована индивидами, попросту для него не существовал. По этой причине абсолютно вводящей в заблуждение нам кажется аналогия с Дюркгеймом¹. Крёбер не утверждал, что качества индивида производны от культуры; зато он утверждал, что можно и следует заниматься культурой, не занимаясь качествами индивида.

В кругу Боаса такая точка зрения не была совершенно обособленной, однако доминировал взгляд, что культура, в сущности, является абстракцией, тем же, что дано для непосредственного наблюдения, являются исключительно человеческие индивиды, поступающие так или иначе. Появились также определения культуры, согласно которым этот термин означает просто-напросто выученное поведение индивидов. В то время, как для Крёбера культура была комплексом объективных ценностей, другие теоретики трактовали ее в целом как группу общих черт индивидуальных установок, которую не представляется возможным описать отдельно от индивидуумов. Повторяем: это не был ни в коем случае спор о выборе между культурным и психологическим детерминизмом, а скорее спор об исследовательской стратегии. Теоретиком, который, пожалуй, первым предложил стратегию, противоположную крёберовской, был Эдвард Сепир — автор, написавший относительно немного, но очень влиятельный в американской антропологии.

В ряде статей, появлявшихся уже с начала двадцатых годов, он наметил идею культурной антропологии как науки психологической по своей сути. Культура была для него фикцией, если рассматривать ее в отрыве от участвующих в ней индивидов. В статье «Возникновение концепта личности в исследовании культуры» (*The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Culture*, 1934) он писал среди прочего так: «Нет поводов, по которым антрополог должен был бы опасаться понятия „личность“. Он не должен лишь <...> думать о личности

1. Kardiner A., Preble E. They Studied Man. P. 198.

как о таинственном творении, неподатливом по отношению к исторически данной культуре. Он обязан ее трактовать как определенную конфигурацию опыта, которая всегда стремится к образованию психологически сплоченного целого и которая по мере усвоения все большего количества символов создает в конце концов тот микрокосм, официальная „культура“ которого является только метафорически и механически увеличенной копией»¹. Культура существует в человеческих личностях точно так же, как и язык существует в индивидуальных актах говорения. Нам кажется, что именно в работах Сепира следует искать зачатки так называемого *culture and personality approach*, или, как мы будем называть эту ориентацию далее, *психокультурализма*.

Однако прежде чем мы обстоятельнее займемся этой сформировавшейся в тридцатые годы ориентацией, следует подольше задержаться на другом антропологическом направлении, которое подняло ту же самую проблему интеграции культуры, а именно на функционализме.

4. Функционализм

Функционалистская социальная антропология возникла в Великобритании благодаря усилиям Альфреда Р. Рэдклиффа-Брауна и Бронислава Малиновского. Со многих точек зрения она принципиально отличалась от американской культурной антропологии, и попытки, впрочем немногочисленные, перекинуть мост между ними не закончились полным успехом. Ни одна из сторон не смогла оценить по достоинству новаторство другой стороны, оставляя за собой заслуги совершения научной революции в антропологии. Функционалисты были склонны трактовать историзм Боаса как лишь немного улучшенный вариант диффузионизма, их же самих его последователи считали то любителями схем, неспособными понять всего богатства мира культуры, то глашатаями истин, которые были открыты намного раньше². Это взаимное отсутствие понимания не должно нас удивлять, потому что каждая из этих

1. Sapir E. Idea osobowości w antropologii kulturowej // Sapir E. Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje. Warszawa, 1978. S. 142–143.

2. См.: Lowie R. H. The History. P. 234 et pass.

двух ориентаций сформировалась на базе разных научных традиций, в разных обществах, в результате осмысления различного исследовательского опыта. Собственно говоря, эти ориентации связывает только неприязнь к эволюционизму, тенденция к рассмотрению культуры как более или менее интегрированного целого, а также убеждение, что отправной точкой каждого антрополога должна быть полевая исследовательская работа.

Место функционализма среди направлений антропологической мысли

«Термин „функционализм“, — как пишет Хэтч, — остался довольно неточным, чтобы он мог применяться ко многим различным формам интерпретации, которые в действительности имеют мало общего»¹. Этот термин, даже рассматриваемый без принятия во внимание факта сложности более позднего социологического функционализма (см. раздел 21), означает в зависимости от обстоятельств по крайней мере три разные вещи: (а) теорию общества и культуры, предпочитающую определенный род объяснений; (б) понятийную схему, делающую возможным последовательное описание действительности; (в) исследовательский метод, который применялся без ясно сформулированной теории и при использовании традиционного языка². Более того, в каждой из этих трех сфер отдельные авторы представляли настолько разные точки зрения, что Рэдклифф-Браун считал уместным утверждать: «На самом деле никакой функциональной школы не существует. Она — миф, созданный профессором Малиновским»³. Джек Гуди, происходящий из этой самой «школы», написал, что функционализм «<...> не был ни теорией, ни методом, а лишь лозунгом»⁴.

Короче говоря, рассматриваемый вблизи, функционализм оказывается, как и другие подобного рода «школы», целостностью далекой от однородности. Однако же, несмотря на все

1. Hatch E. Theories of Man. P. 314.

2. См.: Sztompka P. Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej. Studium analityczne. Wrocław, 1971. S. 16–31.

3. Рэдклифф-Браун А.Р. О социальной структуре // Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001. С. 219.

4. Goody J. British Functionalism // Main Currents. P. 185.

эти оговорки и неясности, функционализм был не менее реальным, чем другие «измы» и внес в социальные науки (а особенно в антропологию и социологию) специфические интересы, предположения и гипотезы. Дело только в том, чтобы при их реконструкции избегать чрезмерного упрощения, которое заключается здесь обычно, во-первых, в сведении функционализма к небольшому количеству вполне разумных лозунгов, во-вторых же, в учете только таких высказываний его создателей, с которыми бы согласились все остальные, и игнорировании разделяющих их различий (мы постараемся выявить их позже, указывая на специфические теоретические интересы Рэдклиффа-Брауна, Малиновского и Эванса-Притчарда).

Говоря о британском функционализме, стоит начать с утверждения, что, в отличие от других направлений в антропологии, он был изначально *социологически* ориентированным. Британские социальные антропологи, в отличие от американских антропологов культуры и немецких этнологов, считались обычно социологами, представителями одного из ответвлений социологии. Они называли себя *социальными* антропологами, чтобы подчеркнуть, что они представляют «<...> обособленную дисциплину, в которой проблемы общей социологии поднимаются в исследованиях примитивных обществ»¹. Рэдклифф-Браун отказался даже от формулы «науки о культуре» Тайлора, делая своим главным предметом заинтересованности социальную структуру, то есть социальную систему. Малиновский в самом деле будет строить «научную теорию культуры», будучи, однако, убежденным, что таким образом он занимается сравнительной социологией. Британские функционалисты сохранили в этом вопросе верность своим учителям-эволюционистам, которые всегда рассматривали антропологию как *социологическую* науку. Отсутствие в Англии какой-либо иной социологии (кроме мало честостлюбивой в смысле теории социогграфии) придавало этой антропологической социологии особенный статус, который был бы достоин отдельного обсуждения.

Функционалистов обычно считают критиками и могильщиками эволюционизма. Эта их слава, без сомнений, заслуженна, принимая во внимание осуществленную ими деструкцию

1. *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology*. P. 56.

так называемого сравнительного метода, а также изменение основного направления исследовательских интересов, что, пожалуй, лучше и короче всего излагает данное Малиновским определение функционализма как «<...> метода, заключающегося прежде всего в анализе примитивных институтов в их актуальном функционировании, а не в реконструкции их гипотетического прошлого»¹.

И все же нам кажется, что оппозиционность функционализма в отношении эволюционизма была преувеличена с ущербом для понимания обоих направлений. Ни Рэдклифф-Браун, ни Малиновский не объявляли эволюционистам (остававшимся, впрочем, активными в британских университетах) «священной войны», а их первые работы принципиально для новой ориентации значения («Андаманские островитяне» (*The Andaman Islanders*) Рэдклиффа-Брауна и «Аргонавты западной части Тихого океана» Малиновского, опубликованные в 1922 г.) совсем не были встречены как предзнаменования научной революции. Книгу Малиновского снабдил предисловием Джеймс Дж. Фрезер. Сам Малиновский считал свое «равнодушие к определенным типам эволюционизма» «вопросом метода»², а в одной из своих самых поздних работ он писал, что главные принципы «несколько вышедшего из моды эволюционизма» «<...> не только не опровергнуты, но и продолжают служить как полевному этнографу, так и теоретику»³. Рэдклифф-Браун открыто называл себя социальным эволюционистом⁴.

Еще более важной, чем эти заявления, была решительная ориентация функционалистов на натуралистическую концепцию социальной науки, популяризированную как раз эволюционистами и отвергаемую, как правило, их критиками. Функционализм можно с уверенностью определить как возврат к идее социальной антропологии как естественной науки, призванной открывать законы. Согласно Эвансу-Притчарду, неверному ученику Малиновского, он был даже «<...> доктринерским позитивизмом в самой его худшей форме»⁵. С позиции

1. Цит. по: Goody J. British Functionalism. P. 188.

2. См.: Малиновский Б. Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии // Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 447.

3. Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. С. 25.

4. См.: Harris M. The Rise. P. 525.

5. Evans-Pritchard E. Social Anthropology. P. 57.

натуралистической концепции науки Рэдклифф-Браун формулировал свои возражения в адрес историзма: «Итак, если этнология с ее строго историческим методом может лишь рассказать нам о том, что какие-то события произошли либо могли или должны были произойти, то социальная антропология с ее индуктивными обобщениями может рассказать нам, как и почему, то есть в соответствии с какими законами, это происходит»¹. Даже эволюционизм бывал этим автором критикован за то, что фактически занимался историческими реконструкциями, а не открытием законов².

Подобным образом поразительной была и привязанность функционалистов к органицистским аналогиям, столь характерным для эволюционистской социологии. Особенно обильно использовал эти аналогии Рэдклифф-Браун в принципиально важных для его теории контекстах. Например, он писал: «Применение понятия „функция“ к человеческим обществам основано на аналогии между социальной жизнью и жизнью органической»³. И в другом месте: «Каждый обычай или верование в первобытном обществе играет какую-то определенную роль в социальной жизни коллектива, точно так же как каждый орган живого тела играет какую-то роль в целой жизни организма»⁴. У Малиновского такие стилистические фигуры встречались реже, но, как мы увидим позже, биология являлась важной основой и для его теоретической конструкции.

В этом смысле функционализм был как будто бы эволюционизмом без идеи эволюции: он отвергал эволюционистскую очарованность проблематикой происхождения и социального развития, но сохранял созданную эволюционистами картину общества как организма *sui generis*, каждый орган которого работает для поддержания жизни целого. Общее видение подверглось тут определенной иммобилизации, но, рассматривая ситуацию теоретически, это несколько не должно было

1. Рэдклифф-Браун А. Р. Методы этнологии и социальной антропологии // Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. С. 49.
2. Там же. С. 16.
3. Рэдклифф-Браун А. Р. О понятии «функция» в социальных науках // Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. С. 208.
4. Radcliffe-Brown A. R. The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology. Cambridge, 1922. P. 230.

означать отказа раз и навсегда от проблематики эволюции или же признания ее лишенной смысла. Было просто принято, что в определенных условиях (скудность информации о прошлом первобытных обществ) самой правильной стратегией будет поиск законов не последовательности, а одновременности. В результате функционалисты поставили под сомнение в эволюционизме почти то же самое, что и в диффузионизме; так, Рэдклифф-Браун, например, писал: «В исследовании культуры в настоящее время существуют две разные противопоставленные друг другу тенденции. Один взгляд, в настоящее время наиболее распространенный, рассматривает культуру только с исторической точки зрения и старается из-за отсутствия каких-либо исторических источников умножать и развивать гипотетические реконструкции неизвестного прошлого. Этот метод используется Морганом, Эллиотом Смитом, Хартландом, Шмидтом, Фробениусом и многими американскими авторами. Как бы глубоко эти авторы ни казались нам различными между собой, они соглашаются в такой трактовке фактов культуры, как если бы они были первостепенным, если не исключительным материалом, служащим для того, чтобы заниматься гипотетической историей. Вторая тенденция, лучше всего представленная Малиновским в Англии, заключается в трактовке каждой культуры как функционально связанной системы, а также в стремлении к открытию общих законов функционирования человеческого общества как целого. Она не пренебрегает исторической точкой зрения, но рассматривает процессы социальных изменений как явления, которые должны быть исследуемы на основе наблюдений в определенное время, то есть при использовании аутентичных и детальных источников. Метод этот отвергает не историю, а гипотетическую историю»¹.

Промежуточным звеном между функционализмом и эволюционизмом была научная деятельность Дюркгейма, открытие которого за несколько лет до Первой мировой войны сыграло роль в формировании взглядов как Малиновского, так и (дольше и глубже) Рэдклиффа-Брауна. И все же это не значит, что функционализм в любой из своих версий был прямым продолжением дюркгеймизма. Британские антропологи

1. Цит. по: Goody J. British Functionalism. P. 187.

воспользовались исходящим от него вдохновением, почерпнули у него много полезных для себя понятий (особенно понятие функции и функционального объяснения) и гипотез, однако они никогда не выступали в роли учеников, и тщетно искали бы мы у них многих идей, характерных для автора «Элементарных форм религиозной жизни». Среди прочего они отвергли дуалистическую концепцию человека, категорию коллективного сознания, крайний социологический реализм и т.д. Хэтч даже написал, что «<...> функционализм Рэдклифа-Брауна имел больше общего с работами таких писателей, как Тайлор и Спенсер, а также Бентам и утилитаристы, чем с теорией Дюркгейма»¹.

Теоретическая специфика функционализма

Насколько можно судить, много заблуждений вокруг этой теоретической ориентации проистекает из-за того, что ставится знак равенства между ней и всеми иными ориентациями, предполагающими, что общество (или культура) являются «системой». Упоминаемая ошибка сведения функционализма к простому, как говорит Хэтч, *integrational approach*² приводит к стиранию его своеобразия по сравнению с другими теоретическими ориентациями в социальной антропологии и социологии. «Если, — как замечает Уолтер Бакли, — ярлык „функционализм“ означает только то, что общественные системы рассматриваются как до определенной степени интегрированные, то <...> мы все являемся функционалистами»³. Именно с этой самой точки зрения говорят иногда о слишком долгой предыстории функционализма, включая в нее, например, Конта потому, что в его социологии содержится идея консенсуса. В крайних случаях зачатки функционализма замечают везде, где только общество трактуется как более или менее сплоченная целостность. Таким образом, функционализм оказывается в некоторой степени естественной ориентацией почти каждого теоретика общества.

1. *Hatch E.* Theories of Man. P. 229.

2. Интегративный подход (англ.). — *Примеч. ред.*

3. *Buckley W.* Structural-Functional Analysis in Modern Sociology // *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* / Howard Becker, Alvin Boskoff (ed.). New York, 1957. P. 249.

Конечно, подобного рода «интеграционизм» является, несомненно, важной составной частью функционализма. Можно даже сказать, что он его необходимое, но недостаточное условие. Этот «интеграционизм» имел, без сомнений, первостепенное значение в полевых исследованиях, которые, посвященные какой бы то ни было теме, были ориентированы у функционалистов на улавливание разнообразных связей между различными явлениями в жизни исследуемого сообщества. «Одним из первых условий приемлемого этнографического труда, — писал в своей первой монографии Малиновский, — является, несомненно, то, что он должен охватывать совокупность проблем социальных, культурных и психологических аспектов данного сообщества, поскольку они так переплетены между собой, что ни одного из них не понять, если не принять во внимание все остальные»¹.

Важным следствием такого исследовательского подхода была в том числе последовательная толерантность по отношению к другим культурам, отдельные аспекты которых не могли быть вырваны из контекста и оценены согласно критериям, взятым вне данной культуры. До этого момента мы имеем дело с бесспорным сходством между функционалистами и антропологами из «школы» Боаса.

Функционализм характеризовал, однако, также и — воспользуемся дальше терминологией Хэтча — оригинальный «утилитаризм», который становился особенно явным тогда, когда с уровня описания переходили на уровень объяснения. Там, где функционализм выступал как теория, его важнейшие вопросы касались не столько взаимных связей между элементами культуры, сколько того, каким образом эти элементы «служат», «способствуют» поддержанию целого или даже «делают возможным» то целое, частями которого они являются. С точки зрения «интеграционизма» слово «функция» было необходимо только для констатации того, что каждый элемент системы влияет каким-то образом на остальные элементы и тем самым на ее целостность. С точки же зрения «утилитаризма» это слово означало нечто большее, а именно своеобразный «вклад» данного элемента в поддержание системы как целого.

1. Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана // Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 14.

Это вторая точка зрения была несравненно более спорной, но лишь она была на уровне теории действительно оригинальной.

Роберт К. Мертон писал о трех связанных между собой предпосылках раннего функционализма (антропологического функционализма в отличие от более позднего социологического функционализма): **(а)** функциональном единстве общества; **(б)** универсальном функционализме и **(в)** функциональной необходимости¹. Согласно первому из этих принципов каждая социальная система является связанной внутренней целостностью. Согласно второму, что бы ни входило в состав социальной системы, это выполняет в ней какую-то жизненную функцию, способствуя ее сохранению. Согласно третьему, каждая конкретная часть системы является в ней безусловно необходимой. Мы также добавим, что все эти три принципа были многократно сформулированы *explicite* самими функционалистами.

В этих принципах заметны и сильные, и слабые стороны функционализма. Его сила заключается главным образом в освобождении исследовательской любознательности, стесненной до этого эволюционистской формулой пережитков и еще более этнографическим собирательством, которым занимались без каких-либо теоретических идей. Слабости функционализма были многочисленными, и поэтому довольно рано он стал предметом принципиальной критики, которая длится до сегодняшнего дня, несмотря на поправки, которые функционалисты постепенно ввели в свои теоретические концепции.

Основные направления этой критики были следующими: **(а)** функционализм упрекали в том, что он занимался холистской метафизикой и принимал за данное то, что только должно было быть доказано: такого рода был его основной принцип о функциональном единстве общества, тем более что понятие системы, применяемое ранними функционалистами, не было теоретической фикцией, а должно было относиться непосредственно к эмпирической действительности; **(б)** функционалистам с упреком указывали на телеологию, заключающуюся в том, что объяснением социального явления они были склонны считать указание на его полезность с точки зрения цели, которой было поддержание определенной социальной

1. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2006. С. 113–127.

системы; **(в)** их обвиняли также в том, что они не были способны объяснить социальные изменения и даже поставить надлежащим образом эту проблему без отказа от своих основных теоретических принципов; **(г)** наконец, им указывали и на то, что их теория общества имеет консервативные политические импликации, ведь поскольку все функционально, то каждое изменение может считаться угрозой системе.

Мы не будем здесь останавливаться на том, насколько обоснованны эти и подобные им обвинения (см. раздел 21). Стоит только отметить, что они прямо пропорциональны тому, насколько обобщенную форму принимал функционализм. Чем больше он претендовал на роль общей теории общества, тем больше подвергался обоснованной критике, частично теряя тот огромный кредит доверия, который он приобрел благодаря монографическим исследованиям.

Функционализм как «социологизм»: Рэдклифф-Браун

Любые исторические размышления о функционализме требуют принятия во внимание его разновидностей. Первую из них, называемую «структуралистской» и, пожалуй, самую близкую последующему социологическому функционализму, представлял *Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун (Alfred Reginald Radcliffe-Brown)* (1881–1955). Он проводил полевые исследования на Андаманских островах (1906–1908) и в Австралии (1910–1912). Он написал сравнительно немного, но оказал огромное влияние как преподаватель социальной антропологии, которую он более или менее продолжительно излагал в лекциях не только в Англии (Оксфорд), но также и в Южной Африке, Австралии, Северной Америке (Чикаго), Египте, Китае и Бразилии. Формулирование его основных теоретических концепций пришлось на относительно поздний период; они содержатся прежде всего в следующих книгах: «Структура и функция в примитивном обществе» (*Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, 1952), «Естественная наука об обществе» (*A Natural Science of Society*, 1957) и «Метод в социальной антропологии» (*Method in Social Anthropology. Selected Essays*, 1958).

Желая уловить специфические черты функционализма Рэдклиффа-Брауна, мы должны сначала отдать себе отчет в том, с учетом каких аспектов социальной системы он говорил

о функциональности отдельных обычаев или институтов. Потому что ничего не может быть признано «функциональным» в целом: необходимыми являются хотя бы молчаливо принятые положения на тему природы социальной действительности, а также того, какие ее аспекты являются наиболее важными.

Рэдклифф-Браун достаточно четко выделил три основных аспекта каждой социальной системы: «(а) социальную структуру; (б) совокупность социальных практик; (в) особые способы мышления и ощущения, о которых мы можем сделать тот вывод (на основании поведения или высказывания), что они связаны с социальными практиками и с создающими социальную структуру отношениями»¹. Рэдклифф-Браун констатировал при этом однозначно, что самым важным является первый из этих трех аспектов, высказывая свое мнение о «функциональности» верований и практик с точки зрения того, способствуют ли они, и если да, то каким образом, укреплению определенной структуры. Так, например, выглядела его интерпретация магии, религии, а также экономических явлений. Среди прочего он писал: «Экономические механизмы, действующие в обществе, предстают совсем в ином свете, если они изучаются во взаимосвязи с социальной структурой. Обмен товарами и услугами зависит от социальной структуры, порождается ею и в то же время является средством ее поддержания <...>»².

Этот упор на проблематику социальной структуры привел Рэдклиффа-Брауна к редкому среди антропологов отказу от трактовки культуры как автономного предмета исследований: она его интересовала только как второстепенный аспект социальной системы, подчиненный в ее пределах определенной структуре, инструментальный по отношению к высшей потребности «кооптации», то есть взаимного приспособления членов общества³. Именно по этой самой причине — в противоположность Малиновскому — он считал психологию лишенной значения для социального антрополога. В этом

1. См.: *Hatch E. Theories of Man. P. 224.*

2. *Рэдклифф-Браун А. Р. О социальной структуре // Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. С. 229.*

3. См.: *Kuper A. Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982. Łódź, 1987. S. 75; Hatch E. Theories of Man. P. 225.*

выдвижении на первый план специфически социальных явлений заключался так часто вспоминаемый комментаторами «дюркгеймизм» Рэдклиффа-Брауна. Однако нам кажется, что это был дюркгеймизм очень ограниченный, так как общество в представлении английского антрополога несколько не является «средоточием моральной жизни»: социальная гармония создается спонтанно в процессе кооптации, по отношению к которому моральные явления являются одновременно производными и служебными.

В своих самых ранних работах Рэдклифф-Браун определял социальную структуру как систему групп или «сегментов» общества, точно так же как это делал Дюркгейм. В работах более позднего, «теоретического» периода наступило знаменательное смещение, а именно термин «структура» начал использоваться в основном для описания соотношения между индивидами. Социальная структура, писал Рэдклифф-Браун, «<...> складывается из суммы всех социальных отношений всех индивидов в данный момент времени»¹. Точнее говоря, он имел в виду отношения не столько между «индивидами», сколько между «личностями», то есть, согласно различениям введенных Парком, индивидами, играющими определенные социальные роли. Одна из несметных формул Рэдклиффа-Брауна звучала следующим образом: социальная структура — это «<...> упорядоченная расстановка лиц в институционализированных ролях и отношениях»². В любом случае основная проблема социальной структуры сводилась к регулированию отношений между индивидами и исключению конфликтов между ними, то есть, согласно терминологии Дюркгейма, к поддержанию социальной солидарности. Сам Рэдклифф-Браун предпочитал другие термины: «единство» (*unity*), «гармония» (*harmony*) или «сплоченность» (*consistency*).

Своего рода эквивалентом понятия «структура» было для этого автора понятие «организация»; насколько первое относилось к определенной системе отношений лиц, настолько второе относилось к определенной системе деятельности. «Социальная организация, — писал он, — есть упорядочение деятельности двух или более лиц, взаимно подогнанных и образующих

1. *Radcliffe-Brown A. R. A Natural Science of Society*. Glencoe, Ill., 1957. P. 55.

2. *Рэдклифф-Браун А. Р. Социальная структура* // Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. С. 273.

единую комбинацию»¹. Другой важной категорией теории Рэдклиффа-Брауна был «институт», потому что «в любом из отношений, из которых образуется социальная структура, присутствует ожидание, что некое лицо будет придерживаться определенных правил и образцов поведения. Для обозначения этого ожидания используется термин *институт*: институт есть установленная, или социально принимаемая система норм и образцов поведения, относящихся к тому или иному аспекту социальной жизни. Семейные институты общества — это образцы поведения, соблюдения которых ожидают от членов семьи в их обращении друг с другом»².

Подробное обсуждение этой теории или тем более понятийного аппарата (позднее творчество Рэдклиффа-Брауна характеризуется тревожным избытком внешне точных определений используемых терминов) расходилось бы полностью с нашей целью. Здесь стоит только обратить внимание на то, что для автора эти термины были наименованиями конкретных, непосредственно наблюдаемых явлений социальной жизни. Это отчетливо видно из его письма Леви-Строссу: «Я использую термин „социальная структура“ в значении настолько отличном от Вашего, что ведение дискуссии не только представляется трудным, но и не предвещает пользы. В то время как для Вас социальная структура не имеет ничего общего с действительностью, а только с построением модели, я считаю социальную структуру реальностью»³.

Короче говоря, способ понимания социальной структуры Рэдклиффом-Брауном был еще весьма далек от принятого в современной антропологии, в том числе также и в современной функционалистской антропологии, для которой, точно так же как и для функционалистской социологии, характерной будет, например, точка зрения Фортеса: «Когда мы описываем структуру, то обычно занимаемся общими правилами, очень отдаленными от сложной путаницы поведения, восприятий, верований и так далее, которые формируют ткань фактической социальной жизни. Мы как будто находимся в сфере грамматики и синтаксиса, а не в мире речи. Мы замечаем

1. Там же. С. 262.

2. Там же. С. 271.

3. Цит. по: Kuper A. Między charyzmą i rutyną. S. 73. Ср.: Рэдклифф-Браун А. Р. О социальной структуре. С. 194–195.

структуру в „конкретной действительности“ социальных событий только благодаря предварительно образованной структуре, созданной из абстрагированных от „конкретной действительности“ элементов»¹.

Этот наивный реализм Рэдклиффа-Брауна, впрочем, полностью понятен для исследователя, который лишь предпринимал попытку построения теории на эмпирических основах, опасаясь прежде всего возврата на позиции прежней социальной антропологии, отправной точкой которой были скорее теоретические категории, чем факты.

Функционализм как «психологизм»: Малиновский

Бронислава Малиновского (*Bronislaw Malinowski*) (1884–1942) трудно назвать представителем функционалистской ориентации, потому что центром его внимания были потребности не социальной системы, а биологических организмов. Рэдклиффа-Брауна интересовал вопрос, как укрепляется социальная гармония. Малиновский задавался вопросом скорее о том, каким образом наличие социального порядка является полезным для удовлетворения естественных человеческих потребностей². Добавим, что в то время как Рэдклифф-Браун подчинил культуру социальной структуре, Малиновский, так же как и американские ученые, занимающиеся культурной антропологией, подчинил социальную структуру культуре, которая была для него центральной категорией теории общества. Эти теоретические различия были, очевидно, одним из источников нарастающего с течением времени антагонизма между создателями функционализма.

Непоколебимое положение Малиновского в истории антропологии связано прежде всего с его монографиями — «Аргонавты западной части Тихого океана» (*Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, 1922), «Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии» (*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage*

1. *Fortes M.* Time and Social Structure. An Ashanti Case Study. Цит. по: *Kuper A.* Między charyzmą i rutyną. S. 127.
2. См.: *Leach E.* Structuralism in Social Anthropology // *Structuralism. An Introduction* / David Robey (ed.). Oxford, 1973. P. 38.

and Family Life among the Natives of the Trobriand Island, British New Guinea, 1929) и «Коралловые сады и их магия» (*Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Method of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, 1935, 2 т.), представляющими собой результат основательных полевых исследований на островах Тробриан (1914–1918). К достоинствам этих монографий, не подвергаемых сомнению никем, можно отнести: (а) их необыкновенную многогранность, вытекающую из принятого Малиновским предположения, что ни один элемент исследуемой культуры не может быть объяснен в изоляции от других ее элементов; (б) необычайно далеко продвинутый критицизм по отношению к источникам информации, проистекающий из уверенности в том, что следует тщательно отделять то, что люди говорят о своих действиях, от того, какими эти действия в действительности являются; (в) ориентацию на открытие в мышлении и действиях «дикарей» своеобразной логики, укрепленной верой Малиновского в принципиальное равноправие всех культур. Эта ориентация придает, впрочем, особое очарование работам автора «Аргонавтов» для читателя-неспециалиста, которого они вводят в чужой, но вместе с тем полностью понятный мир. Сам Малиновский был глубоко уверен: «Постигая суть мировоззрения других, относясь к нему с почтением и подлинным пониманием, даже если это мировоззрение дикаря, мы не можем не расширить наше собственное понимание мира. Мы, возможно, никогда не придем к Сократовой мудрости в познании самих себя, если бы не выйдем за тесные рамки обычаев, верований и предрассудков, с которыми рождается каждый человек»¹. Вероятно, именно этот подход привел к тому, что монографии Малиновского пользовались, в том числе и в Польше, такой популярностью.

Помимо обсуждаемых заслуг, Малиновский также преуспел и как наставник. Из его семинаров в London School of Economics (он был связан с этим учебным заведением на протяжении почти всей своей жизни) вышел целый сонм выдающихся антропологов и социологов, впрочем не только британских. Эти семинары были в течение почти всего межвоенного времени главным центром функционалистской мысли, потому что необыкновенная мобильность Рэдклиффа-Брауна

1. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. С. 512.

значительно ограничивала его возможность организации стабильной «школы».

Намного менее единогласными были и остаются мнения на тему таких работ Малиновского, как «Преступление и обычай в обществе дикарей» (*Crime and Custom in Savage Society*, 1926), «Секс и вытеснение в обществе дикарей» (*Sex and Repression in Savage Society*, 1927), «Научная теория культуры» (*A Scientific Theory of Culture*, посмертное издание 1944) или «Динамика культурных изменений» (*The Dynamics of Culture Change*, посмертное издание 1945), то есть работ, обладающих действительно солидной базой изученных материалов, но ориентированных не столько на описание конкретного общества, сколько на решение проблем более универсального характера. Признавая за Малиновским определенные заслуги (например, опровержение фрейдовского убеждения в вездесущности эдипова комплекса), многие комментаторы считают его, однако, заурядным теоретиком. Леви-Стросс пишет о заключенном в этих работах «своеобразном сочетании догматизма и эмпиризма»¹, другие же авторы, не исключая и некоторых его учеников, указывают ему на неясности, неправомерные обобщения и даже на явные ошибки и противоречия. В самом деле, трудно было бы утверждать, что именно теория представляла собой самую сильную сторону работы Малиновского, хоть и она сыграла свою побудительную роль².

Как мы уже говорили, отправной точкой теории Малиновского был биологический организм, наделенный некоторым комплексом постоянных потребностей, то есть, как он сам говорил, «человеческая природа». «<...> Теория культуры, — писал он, — должна изначально основываться на биологических факторах»³. Теорию культуры Малиновского нельзя себе представить без определенной (изложенной им *explicite*) концепции человека. Автор «Научной теории культуры» принимал как данное, в соответствии с инстинктивистскими теориями, что человек обладает определенным количеством врожденных склонностей, «основных потребностей», на которых культура

1. Леви-Стросс К. Структурная антропология. С. 24.

2. Характеристику и оценку этой теории см.: Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski / Raymond Firth (ed.). London, 1957, а также: Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego / Mariola Flis, Andrzej K. Paluch (red.). Warszawa, 1985.

3. Малиновский Б. Научная теория культуры. С. 41.

лишь надстраивается. В конечном счете она является не чем иным, как «огромным аппаратом для удовлетворения потребностей», комплексом реакций на эти потребности и инструментов, необходимых для их удовлетворения. Описать культуру — значит описать «условия, которые должны быть выполнены, чтобы коллектив людей был в состоянии выжить». Функционализм в этом толковании является «<...> теорией преобразования органических, то есть индивидуальных, потребностей в потребности вторичные, то есть императивы культуры»¹. В этом заключается одно из принципиальных различий между Малиновским и Рэдклиффом-Брауном: с точки зрения второго, культура служила для укрепления социальной структуры, в то время как для первого культура (конечно, понимаемая намного шире, так как она охватывала и социальную структуру) служила для удовлетворения элементарных биологических потребностей.

Малиновский перечислял семь таких потребностей: обмен веществ, продолжение рода, телесный комфорт, безопасность, движение, развитие и здоровье. Им должно было соответствовать семь элементарных культурных императивов: снабжение, супружество и семья (система родства), жилище и одежда, охрана и защита, активность и коммуникация, обучение и подготовка, гигиена.

В случае рода человеческого (он отделяет его от мира животных) процесс удовлетворения этих элементарных биологических потребностей создает новую категорию потребностей, которые Малиновский называл инструментальными потребностями. Он приводил четыре такие потребности: «<...> (1) Культурный аппарат материального оснащения и потребительских товаров должен производиться, использоваться, поддерживаться и заменяться новой продукцией; (2) Поведение человека должно быть кодифицировано и регулироваться в части действия и в части мотива техническими, правовыми или этическими предписаниями; (3) Человеческий материал, которым поддерживается каждый институт, должен обновляться, воспитываться и обучаться, получая полноценное владение племенной традицией; (4) Каждый институт должен иметь руководство, облеченное властью и располагающее средствами

1. Цит. по: Kardiner A., Preble E. They Studied Man. P. 174.

для насильственного выполнения своих распоряжений»¹. Удовлетворению этих потребностей служат экономика, социальный контроль, образование и политическая организация.

Малиновский говорил, наконец, и о другом, наряду с инструментальными, роде «производных» потребностей, а именно об интегративных потребностях, которым соответствуют интегративные императивы культуры: наука, магия, миф, религия и искусство.

На всех трех уровнях анализа культуры Малиновский придавал большое значение тому, чтобы «<...> никогда не забывать о живом, пульсирующем человеческом организме, который всегда находится где-то в центре института»². Как пишет Йоан М. Льюис, «<...> эта приятная, свободная от экстравагантности концепция человека как не полностью социализированного животного делала значительно более слабый, чем концепция Дюркгейма, упор на общество как на метафизическое благо, сохранению которого в конце концов служат все человеческие действия. Туземцы Малиновского были настоящими людьми, а не избыточно социализированными персонажами комикса, замкнутыми навсегда в бессмысленной механической солидарности. Социальная жизнь в представлении Малиновского напоминала капитализм в толковании Кейнса: „длящееся участие“, в процессе которого индивиды воздействуют друг на друга в стремлении к обоюдно выгодным сделкам»³. Культура никогда не теряет здесь своего инструментального характера, не представляет собой бытия ради самого себя, а служит определенным интересам индивидов — видовым и индивидуальным.

Ошибкой было бы все же делать из этого вывод, что Малиновский стоял на границе какого-либо биологического или психологистического редукционизма. Как раз наоборот, он многократно делал оговорки против такой интерпретации его теории культуры, утверждая, что «<...> простые физиологические импульсы не могут существовать как чисто физиологические в условиях культуры»⁴ по той причине, что мы имеем здесь дело не с индивидами как биологическими организмами,

1. Малиновский Б. Научная теория культуры. С. 107.

2. См.: Hatch E. Theories of Man. P. 276.

3. Lewis I. M. Social Anthropology in Perspective. Harmondsworth, 1976. P. 53.

4. Малиновский Б. Научная теория культуры. С. 78.

а с социально организованными индивидами, что приводит к тому, что даже удовлетворение самых базовых физиологических потребностей подвергается культурному регулированию (табу, предписания, запреты и т.д.).

Основной формой данной организации являются *институты*. «Мы можем определить институт, — писал Малиновский, — как группу людей, объединенных ради занятий простой или сложной деятельностью, всегда располагающую материальными средствами и техническим оборудованием, организованную на основе определенной правовой или обычной совокупности норм, которая лингвистически оформлена в мифе, легенде, правиле и максиме, и обученную, или подготовленную, для осуществления своей задачи»¹.

В результате существования социальной организации культуры «<...> выходит за пределы инстинктов»², ее нельзя объяснить без ссылок на них, но и нельзя ее к ним свести. Малиновский даже скажет, что ключевым понятием социальной антропологии является социальное наследие. Эта «социологистская» тенденция теории Малиновского, отличающая Малиновского от классических представителей биологических или психологистических теорий, лучше всего проявляется в книге «Секс и вытеснение в обществе дикарей». Эта тенденция явилась причиной того, что очарованность Малиновского фрейдизмом оказалась кратковременной, и он окончательно вошел в историю психоанализа как его критик с позиции культурного релятивизма потому, что, предполагая вместе с психологистами значительную роль основных человеческих потребностей, он замечал одновременно с этим почти бесконечное разнообразие средств их удовлетворения, которые и составляют различные культуры.

Культура не была для Малиновского абстракцией, введение которой должно было бы облегчить описание и понимание действия человеческих инстинктов. Прямо наоборот, скорее эти последние были для него абстракциями, введенными в теорию с целью понимания закономерностей человеческой культуры, которая предстала здесь во всем своем богатстве и не поддавалась сведению ни к какой простой формуле. Иначе говоря, в функционализме Малиновского мы имеем дело

1. Малиновский Б. Динамика культурных изменений // Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 71.
2. См.: Hatch E. Theories of Man. P. 289.

с конфликтом теоретика, ищущего, как и другие британские функционалисты, единого принципа объяснения человеческого поведения, с исследователем, которого прежде всего захватывала множественность и разнородность человеческих институтов. Попытки разрешения этого конфликта ликвидировали, правду сказать, крайности психологизма Малиновского, но неизбежно уменьшали цельность его теории.

*За пределами функционалистской ортодоксии:
Эванс-Притчард*

История британской социальной антропологии после выступления Рэдклиффа-Брауна и Малиновского представляет собой очень интересный раздел истории и социологии социальных наук. В историю эту входят, во-первых, полевые исследования по модели Малиновского, во-вторых, уточнение и пересмотр теоретических схем, созданных обоими инициаторами функционализма. Согласно господствующему среди специалистов мнению, самым важным достижением британских антропологов было обогащение ими имеющихся знаний о конкретных культурах (особенно Африки), а также принятие во внимание проблематики, которая в монографиях создателей направления не была затронута (первобытные политические системы). Достойным внимания, без сомнения, является также усиление заинтересованности социальными изменениями, эхом которого была поздняя работа Малиновского «Динамика культурных изменений». Среди учеников Малиновского и Рэдклиффа-Брауна стоит отметить: *Одри Изабель Ричардс (Audrey Isabel Richards)* (1899–1984), *Раймонда Фёрса (Raymond Firth)* (1901–2002), *Эдварда Эвана Эванса-Притчарда (Edward Evan Evans-Pritchard)* (1902–1973), *Зигфрида Фредерика Наделя (Siegfried Frederick Nadel)* (1903–1956), *Айзека Шанепу (Isaac Schapera)* (1905–2003), *Мейера Фортеца (Meyer Fortes)* (1906–1983), а также *Эдмунда Лича (Edmund Leach)* (1910–1989) и *Макса Глакмана (Max Gluckman)* (1911–1975).

Какими бы прекрасными ни были монографии антропологов-функционалистов второго поколения, в большинстве своем они не изобиливали новыми точками зрения и теоретическими идеями, которые имели хотя бы косвенное значение для социологов. Если не считать Аренсберга и Уорнера (см. раздел 16), новаторство которых заключалось в применении

антропологической перспективы в исследованиях развитых обществ, а также Лича, теоретическая индивидуальность которого проявилась относительно поздно, нашего самого пристального внимания заслуживает только творчество Эванса-Притчарда. Этот автор, принадлежащий к кругу первых учеников Малиновского, но в собственной научной работе (с 1937 г. профессор в Оксфорде) все более от него далекий, кажется нам, впрочем, одним из самых интересных социальных антропологов XX века, хотя чаще всего он и остается в тени Малиновского и Рэдклиффа-Брауна. Можно тем не менее обоснованно доказать, что он создал свой собственный вариант функционалистской антропологии, одновременно предпринимая критику определенных фундаментальных принципов своих более известных предшественников.

Солидную основу научной репутации Эванса-Притчарда создали прежде всего две его классические монографии, являющиеся результатом многолетних исследований, проводимых на территории Судана: «Колдовство, оракулы и магия азанде» (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937) и «Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов» (*The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, 1940). Эти монографии внешне не отличаются принципиально от стандартных функционалистских монографий, однако их чтение в контексте всех произведений Эванса-Притчарда, особенно его «Социальной антропологии» (*Social Anthropology*, 1951) и «Очерков по социальной антропологии» (*Essays in Social Anthropology*, 1962), бесспорно указывает на оригинальные интересы этого ученого, который в конце концов доходит до удивительной у функционалиста концепции социальной антропологии как науки гуманитарной и исторической. Стоит при этом заметить, что это был автор с чрезвычайно ясным методологическим сознанием, которого не привлекало описание само по себе, проводимое без указания на определенную теоретическую цель. «Мы говорим, — писал он, — нашим студентам на курсе антропологии, чтобы они исследовали проблемы, а не народы»¹.

Эванс-Притчард многократно высказывал свое недовольство состоянием социальной антропологии, подвергая

1. *Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. P. 87.*

сомнению теорию и практику Малиновского, а также — в меньшей степени — Рэдклиффа-Брауна.

(а) Эванс-Притчард поднял чрезвычайно важную для функционалиста проблему *абстракции*. Потому что если антрополог приступает, как Малиновский, к описанию конкретного общества, справедливо, впрочем, предполагая связь всех его явлений, он неминуемо встает перед необходимостью заниматься одновременно всем и лишает себя возможности объяснения чего-либо. В связи с этим он должен решиться на исследование отдельных проблем, на то, чтобы предпринять анализ социальной системы на более высоком уровне абстракции, на котором это понятие относится уже не к связям между определенными действиями и событиями, личностями и группами, а к самой природе этих связей. «Абстракция, — пишет Эванс-Притчард, — может означать несколько разных вещей. Она может означать, что исследователь делает объектом исследования только особую и ограниченную часть социальной жизни, рассматривая остальное только настолько, насколько оно тесно связано с выбранным объектом. Она может также означать структурный анализ комбинирования абстракций, выведенных из социальной жизни»¹. Эванс-Притчард применял понятие абстракции в обоих этих значениях, отдаляясь тем самым от «всеизма» и «культурного реализма» творцов функционализма, а особенно Малиновского.

(б) Эванс-Притчард критиковал склонность Малиновского и его учеников к построению обобщений на тему социальной жизни на основании фактов, взятых из одного изолированного общества. Он выдвигал метод, который называл «экспериментальным». Метод этот заключался в проверке выводов, сделанных на основании наблюдения за одним обществом, в ходе исследований других обществ с целью достижения «заключительной стадии», то есть «<...> сравнения всех типов обществ с целью открытия всеобщих тенденций и функциональных зависимостей, которые являются свойственными человеческому обществу как таковому»². Здесь мы имеем дело с возвращением дюркгеймовской программы сравнительных

1. *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology*. P. 96.

2. *Evans-Pritchard E. E. Anthropology and the Social Sciences*. Цит. по: *Kuper A. Among the Anthropologists. History and Context in Anthropology*. New York, 1999. P. 108.

исследований, которая у первых функционалистов находила небольшое понимание. В этом контексте, скорее всего, следует также прочитывать тезис Эванса-Притчарда о том, что «<...> только история предоставляет нам подходящую экспериментальную ситуацию, в которой можно проверять гипотезы функционалистской антропологии»¹.

(в) Эванс-Притчард ориентировал свой функционализм на проблематику так называемой субъективной культуры, которой как Рэдклифф-Браун, так и Малиновский отказывали в автономном существовании. Для Эванса-Притчарда человеческие идеи и верования набирают собственной ценности, и даже «<...> кажется, что, — как утверждает Хэтч, — необычайные черты культуры и общества для него являются демонстрацией субъективных факторов. Люди действуют сознательно — по крайней мере в определенных границах — и не являются автоматами, мыслями и действиями которых управляют законы какой-либо более широкой социальной системы»².

Этот интерес к *сознанию*, связанный с неприязнью к любому детерминизму, отличал Эванса-Притчарда от Малиновского, с которым он разделял убеждение, что антрополог никогда не должен терять из поля зрения активную человеческую личность. Исследовательская задача, которую Эванс-Притчард поставил себе в своих монографиях, — это прежде всего реконструкция общественного сознания (субъективной культуры) как интегрального целого, которая должна быть совершена с помощью анализа самого сознания, посредством выявления его внутреннего единства, присущей ему для данного общества «идиомы». И дело не столько в том, чему служат магия или религия, сколько в том, какой является их внутренняя логика. Такая постановка вопроса имела по крайней мере два важных последствия. Во-первых, она влекла за собой отказ от «утилитаризма» в понимании функции верований и обрядов, во-вторых, склоняла к принятию процедуры «понимания» этих верований и практик в контексте более широкого «идиоматического» целого, понимания, как говорит Эванс-Притчард, «изнутри». Эта процедура имеет больше общего с рассуждениями Рут Бенедикт о «моделях культуры», чем с процедурами объяснения культуры функционалистами, старающимися открыть ее «законы».

1. *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology.* P. 60.

2. *Hatch E. Theories of Man.* P. 245.

(г) Впрочем, Эванс-Притчард делал теоретические выводы из своего исследовательского опыта, признавая социальную антропологию, опять же в полемике с создателями функционализма, *гуманитарной* наукой. Например, он утверждает следующее: «Провозглашенный мною тезис о том, что социальная антропология является видом историографии, а следовательно, в конце концов, философией или искусством, предполагает изучение ею обществ как нравственных, а не природных систем, интерес скорее к проекту, чем к процессу, поиск моделей, а не научных законов, скорее интерпретацию, чем объяснение»¹. Как видно из вышесказанного, критика Эванса-Притчарда обращается в конце концов не только против конкретных решений функционалистской антропологии, но и против некоторых ее основных принципов. Другое дело, что критика эта не открыла, по сути, никаких новых дорог, хотя достижениям Малиновского и Эванса-Притчарда и в Англии пришлось подвергнуться нарастающей критике и пересмотру.

5. Психокультурализм

Рассматривая особенности доктрины «школы» Боаса, мы пришли к выводу, что, подобно работам английских функционалистов, основной сферой ее научного интереса была проблема интеграции культуры. И все же нетрудно заметить, что наследие Боаса в этом вопросе содержало множество утверждений и ни одного последовательного решения. Совершенно неприемлемыми для американцев оказались предложения английских функционалистов, которые стали находить отклик и понимание только во второй половине тридцатых годов (Рэдклифф-Браун в Чикаго в 1931–1937 гг.). Главным препятствием для восприятия функционализма (как и теорий Дюркгейма) оказался доминирующий в социальных науках Соединенных Штатов волюнтаристский номинализм, основывающийся на утверждении, что «структура всех социальных групп проистекает из объединения их отдельных составных элементов, а социальные явления в конечном итоге выводятся из мотивации

1. См.: *Evans-Pritchard E. E. Essays in Social Anthropology*. London, 1962. P. 26.

этих познающих, чувствующих и желающих индивидов»¹. Если британский функционализм даже и не был, как и дюркгеймизм, детерминистским социологическим реализмом, тем не менее он не мог быть согласован с этой ориентацией, оставляя в итоге слишком мало места идее активного сознательного субъекта, на которой был сконцентрирован доминирующий в американской мысли социальный прагматизм (см. раздел 15). С точки зрения волонтаристского номинализма проблема интеграции культуры или общества могла быть разрешена только как проблема соответствия между положением и поведением сознательных человеческих индивидов, но ни в коем случае не как проблема безличных требований социальной системы или основных биологических потребностей.

Зарождение американского психокультурализма

Обсуждая взгляды Боаса и его «школы», мы уже указывали на теоретическую возможность, ранее всего замеченную Э. Сепиром, постановки проблемы единства культуры на базе исследований социальной личности, трактуемой как своеобразный микрокосм. Оставляя здесь без внимания историю зарождения этой идеи в американской антропологии и языкознании², мы лишь подчеркнем некоторую тенденциозность такого подхода, пользовавшегося в то время большим успехом в социальной психологии и социологии. Эта первая, выросшая в оппозиции как психологизму, так и социологизму, хотя бы в зачатке содержала определенную концепцию культуры.

Яснее всего эта концепция была сформулирована Уильямом Айзеком Томасом, который, как мы уже знаем, предлагал целостное понимание культуры, одновременно утверждая, что в каждом культурном процессе значительную роль играют психологические факторы: нет ценностей без установок, культуры без проживающих ее индивидов. Эта проблематика была ясно сформулирована в рамках Чикагской школы (см. раздел 15). Так, во «Введении в науку социологии» Р. Парка и Э. Бёрджеса мы находим следующие слова: «Каждая социальная группа

1. Hinkle R. C. Jr., Hinkle G. J. The Development of Modern Sociology. Its Nature and Growth in the United States. New York, 1954. P. VII.
2. См.: Aberle D. F. The Influence of Linguistics on Early Culture and Personality Approach // Theory in Anthropology. P. 303 et pass.

стремится создать из входящих в нее индивидов отвечающие ее типу характеры, а сформированные таким образом характеры становятся элементами соответствующей социальной структуры. Все проблемы общественной жизни — это проблемы индивида, тогда как все проблемы индивида являются вместе с тем проблемами группы»¹. Иными словами, проблематика личности и культуры появилась в американских социальных науках, затем они усвоили еще и психоанализ Фрейда, с которым психокультурализм обычно слишком односторонне связывают.

Первой выдающейся антропологической работой, в которой была предпринята попытка психологической характеристики культуры, стала книга Рут Бенедикт «Модели культуры» (*Patterns of Culture*, 1934). Это исследование существенно способствовало тому, что среди adeптов антропологии стало появляться все больше сторонников идеи изучения связей между культурой и личностью индивида. Как пишут А. Карднер и Э. Пребл, в «Моделях культуры» Р. Бенедикт «обнажила слабость функционалистской ориентации в ее дюркгеймовской версии; ориентации, в соответствии с которой институты — это вещи, они связаны друг с другом и могут быть объяснимы только через обращение к другим институтам. Она вышла из замкнутого круга, указывая на аналогии между группами институтов и типами человеческих характеров»². Тем самым она ясно поставила вопрос о том, каким образом можно рассматривать культуру в качестве единого целого, не считая ее одновременно реальностью *sui generis*.

Рут Бенедикт обратилась, таким образом, непосредственно к социологическому спору о взаимоотношениях индивида и общества, подобно американским социальным прагматикам предлагая путь между Сциллой реализма и Харибдой номинализма. К сожалению, Бенедикт не располагала никакой адекватной психологической теорией, а лишь несколькими весьма общими психологическими идеями, почерпнутыми в большинстве своем из немецкой философии культуры. Психология «Моделей культуры» основывалась, в сущности, на использовании при описании культуры психологической фразеологии

1. Park R. E., Burgess E. W. Introduction to the Science of Sociology. Chicago, 1921. P. 57.
2. Kardiner A., Preble E. They Studied Man. P. 213.

и довольно голословных утверждениях о том, что всегда существует соответствие между типом культуры и доминирующим типом личности. Нерешенной осталась проблема формирования личности, характерной для определенной культуры.

Возможно, значительно ближе к решению этой проблемы подошла Маргарет Мид в таких работах, как «Взросление на Самоа» (*Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, 1928), «Как растут на Новой Гвинее» (*Growing Up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, 1930) и «Пол и темперамент в трех примитивных обществах» (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935)¹, потому что она в них начала собирать необходимый для этого описательный материал. Эта выдающаяся исследовательница, однако, практически ничего не смогла предложить в сфере теории, не говоря уже о том, что в своих монографиях она не осмелилась на поиски моделей культуры как целого.

В этой ситуации кажется понятной растущая среди американских антропологов тридцатых годов популярность психоанализа, который мог предложить психологическую теорию развития личности. Без такой теории психокультурализм был бы невозможен.

Рецепция психоанализа: Кардинер

До сих пор в этой главе мы не касались доктрины психоанализа, что было определенным упрощением, если учесть, что им серьезно интересовались Эдвард Сепир, а также Рут Бенедикт в поздний период своего творчества. За то, чтобы выделить дофрейдистскую фазу в развитии психокультурализма, говорят и исторические, и логические соображения. Об исторических мы уже поговорили, теперь обсудим логические.

Во-первых, нет никакой необходимой связи между изучением личности в культуре и принятием того или иного варианта фрейдизма. Можно согласиться с Маргарет Мид, которая писала, что отличительной чертой данного направления является «включение интрапсихических процессов в описание членов общества»², а не взгляд через призму какой-либо

1. Польское изд.: *Mead M. Trzy studia*. Warszawa, 1986. 2 t.

2. *Med M. National Character // Anthropology Today / A. Kroeber (ed.)*. Chicago, 1953. P. 643.

определенной психологической доктрины. Впрочем, попытки использовать вместе с психоанализом или вместо него другие психологические концепции предпринимались. Во-вторых, доктрина Фрейда с необходимостью не предполагала никакой программы изучения культуры, в ней скорее можно найти элементы, значительно затрудняющие создание такой программы. Фрейдизм должен был быть подвергнут многочисленным модификациям, чтобы из него можно было сделать основу «психологической антропологии культуры», соответствующей общим подходам «школы» Боаса.

(а) Чертой классического фрейдизма был инстинктивизм (концепция *либидо* в разных ее вариациях), то есть весьма непопулярное течение в американских социальных науках 20–30-х гг. и противоречащее общему направлению исследований личности в культуре. (б) Фрейд склонялся к тому, чтобы рассматривать культуру как прежде всего репрессивную силу по отношению к желаниям индивидов, то есть придерживался традиционной дихотомии индивида и общества, преодоленной американскими мыслителями, которые сконцентрировали внимание на взаимопроникновении индивидуальных и общественных факторов. (в) Перспектива Фрейда была перспективой универалистской. Иначе говоря, он стремился выяснить механизмы человеческой психики как таковой, а не уловить психические особенности отдельных обществ, что для антропологов XX века стало главной задачей. Весьма характерно, что из последних ортодоксальных фрейдистов только Гёза Рохейм оспаривал релятивизм сторонников психокультурализма¹, так же как Эрнест Джонс в свое время оппонировал Малиновскому, когда тот подверг сомнению тезис об универсальности эдипова комплекса. (г) Антропологические идеи Фрейда (см., например, «Тотем и табу», 1913, и «Человек Моисей и монотеизм», 1939) должны были казаться антропологам, воспитанным на концепциях Боаса, чрезвычайно анахроничными как по причине своего спекулятивного характера, так и потому, что они опирались на эволюционизм. Иными словами, Фрейд как таковой едва ли был понятен американским антропологам. Им нужен был тот Фрейд, который в период зарождения интереса к личности и культуре еще не существовал.

1. См.: Róheim G. Psychoanalysis and Anthropology. New York, 1950. P. 362.

Такого Фрейда позже создадут лишь первые представители так называемого неопсихоанализа: *Карен Хорни (Karen Horney)* (1885–1952), *Гарри Стек Салливан (Harry Stack Sullivan)* (1892–1949) и *Эрих Фромм (Erich Fromm)* (1900–1980)¹.

Для антропологических теорий общества и культуры особенное значение имели работы *Абрама Кардинера (Abram Kardiner)* (1891–1981). Он пересмотрел фрейдизм в направлении подобном тому, в каком это сделали вышеперечисленные представители неопсихоанализа². Что более важно, вместе с антропологами, которые принимали участие в его семинарах (Ральф Линтон, Кора Дюбуа, Чарльз Уэгли, Карл Уизерс под псевдонимом Джеймс Уэст), Кардинер положил начало реальным исследованиям формирования личности в культуре, не ограничиваясь лишь литературным описанием культуры с помощью терминов психологической науки, как это сделала Рут Бенедикт в «Моделях культуры». Кардинер также не мог довольствоваться простой констатацией «изоморфизма» личности и культуры, он предпринял попытку обнаружить механизмы их взаимовлияния. Исследования Кардинера и его группы, результатом сотрудничества которой стали работы *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization* (1939) и *The Psychological Frontiers of Society* (1945), направлялись целым набором довольно точных теоретических положений. Новшеством было применение в антропологии психологических техник (например, тестов Роршаха и тематической апперцепции), что явилось следствием перехода от спекуляции на тему психологии к конкретным изысканиям в области психологической науки.

Теоретические положения Кардинера были сформулированы в результате достаточно радикального пересмотра классического фрейдизма, основанного на изгнании из него уже упомянутых выше элементов (инстинктивизма, универсализма и эволюционизма) и отрицании концепции культуры как фактора репрессии (в частности, Кардинер полностью отказался от концепции *superego*). «Мы должны быть необычайно осторожны в наделении „человеческой природы“ теми или иными признаками, поскольку ничего подобного не существует; нам известны лишь своеобразные ее типы в своеобразных

1. См.: *Birnback M.* Neo-Freudian Social Philosophy. Stanford, Cal., 1961.

2. См. особенно: *Manson W. C.* The Psychodynamics of Culture. Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology. New York, 1988.

условиях среды и общества»¹. Кардинер сделал основной упор на «адаптационный» аспект теории Фрейда: основные черты человеческой психики создаются в процессе приспособления личности к условиям и требованиям социальной среды. Но в своей концепции этой среды Кардинер не пошел в сторону социологизма: отношения культуры и личности основаны на взаимовлиянии, а предметом социальной детерминации не является личность индивида как целое.

В основе научных взглядов Кардинера на социум, объединенный общностью культуры, лежало понятие *основной личности*, общей для всех или хотя бы для большинства его членов и гармонично вписывающейся в его институты. Казалось бы, эта категория была близка концепции Рут Бенедикт, изложенной в «Моделях культуры», тем более что исходной точкой для нее тоже послужил анализ общественных институтов, обычаев и фольклора. Разница заключалась в том, что в понимании Кардинера основная личность — только канва, поверх которой создается личностный потенциал отдельных индивидов: она лишь более глубокий и скрытый слой личности. Чтобы ее познать, нужно выйти за пределы стандартных антропологических методов, посему «<...> исследователю социума необходима помощь психолога по той простой причине, что адаптация человека охватывает процессы, которые нельзя обнаружить в его сознательной жизни. Этнографические данные, так же как и продукты сознания разума, не могут рассматриваться с точки зрения того, что кажется нам очевидным на первый взгляд. Наблюдателя необходимо научить смотреть в глубь социальных институтов и открывать связи между общественным давлением и интеграцией индивида»². Именно здесь в игру вступает модифицированный психоанализ Фрейда, что делает возможным шаг, который Рут Бенедикт в «Моделях культуры» так и не предприняла.

Стремясь к психодинамическому пониманию личности в культуре (а термину «психоанализ» Кардинер предпочитал именно «психодинамику»), ученый предпринял попытку аналитической дифференции двух уровней культуры: институтов

1. Kardiner A. The Relation of Culture to Mental Disorders. Цит. по: Birnback M. Neo-Freudian. P. 71.
2. Kardiner A., Preble E. They Studied Man. P. 248–249.

«первичных» и «вторичных». Это различие было проведено согласно типам гипотетических отношений между каждым из уровней и особенностями основной личности. «Первичные» институты охватывают главным образом практики социализации молодого поколения; они «первичны» потому, что детерминируют основные психические характеристики подвластных им индивидуумов. В границах каждой культуры эти институты относительно едины, в результате чего они создают основную личность, которая и определяет психологические особенности каждой культуры. В свою очередь, «вторичные» институты (такие, как религия, идеология, способ мышления, обряды и т.д.) «вторичны» в том смысле, что создаются основной личностью путем «проекции» и «рационализации» (в классически фрейдистском значении этих терминов). Понятие «первичных» институтов относится к влиянию общественной среды на личность, понятие же «вторичных» институтов — к влиянию индивидов на социальную среду. Так выглядят основные положения теории Кардинера о «диалектической причинности» (термин Линтона), которая была призвана сделать возможным выход за пределы научных спекуляций на тему загадочных взаимоотношений личности и культуры.

Эта концепция, которую мы представили здесь максимально упрощенно, была попыткой ответить на два принципиальных вопроса: во-первых, почему участники определенных культур обнаруживают некоторые психологические сходства и, во-вторых, по каким причинам культуры отличаются внутренней целостностью. В теории Кардинера и других похожих направлениях мысли «<...> структура личности является решающим фактором общественного гомеостаза. Общество — это не организм, поэтому термин „гомеостаз“ мы используем здесь исключительно метафорически, чтобы указать на то, что равновесие в обществе поддерживается личностью, способной к сотрудничеству и разделению совместных интересов. Социальный гомеостаз зависит от создаваемых обществом людей, поэтому исследование личности в культуре является единственно доступным способом определить, насколько результативно функционирует социум»¹.

1. Ibid. P. 251.

Подобно работам других неофрейдистов, концепция Кардинера в американской культурной антропологии и социологии была очень влиятельна, хотя и многократно критикуема: почти никто не был ей до конца верен. В любом случае развитие исследований личности в культуре требовало именно того, что Кардинер и сделал. В общих чертах определив направление изысканий, он построил мосты между антропологией и психологией, создал разъясняющие категории, сформулировал гипотезы и апробировал их на материале, изначально предназначенном для исследований при помощи традиционных этнологических приемов. В результате появилось внушительное научное направление (не обязательно инициированное непосредственно теорией Кардинера), благодаря которому увидели свет такие работы, как «Балийский характер» (*Balinese Character. A Photographic Analysis*, 1942) Грегори Бейтсона и Маргарет Мид; «И держи свой порох сухим» (*And Keep Your Powder Dry. An Anthropologist Looks at America*, 1942) Маргарет Мид; «Народ Алора» (*The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island*, 1944) Коры Дюбуа; «Культурные основания личности» (*The Cultural Background of Personality*, 1945) Ральфа Линтона; «Плейнвилль, США» (*Plainville, U.S.A.*, 1945) Джеймса Уэста; «Хризантема и меч» (*The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, 1946) Рут Бенедикт; «Американский народ» (*American People. A Study in National Character*, 1948) и «Исследуя английский характер» (*Exploring English Character*, 1955) Джеффри Горера; «Народ Великой России» (*The People of Great Russia. A Psychological Study*, 1949) Джеффри Горера и Джона Рикмана; «Детство и общество» (*Childhood and Society*, 1950) Эрика Эриксона; «Одинокая толпа» (*The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, 1950) Дэвида Рисмена (в соавторстве с Н. Глейзером и Р. Денни)¹.

Как видно из самих названий вышеперечисленных работ, предметом психокультурных исследований все чаще становились сложные современные социальные системы, а не только первобытные общества, долго находившиеся в центре внимания антропологов. Это означало сближение культурной

1. Самый лучший обзор литературы по этой теме предложен Милтоном Зингером (Singer Milton), см.: *A Survey of Culture and Personality Theory and Research // Studying Personality Cross-Culturally / Bert Kaplan (ed.). Evanston, Ill., 1961. P. 9–92.*

антропологии и социологии и одновременно создавало много новых проблем, для которого теоретики должны были найти решения.

Критика психокультурализма

Прежде чем мы рассмотрим эти проблемы, стоит принять во внимание, что исследования взаимоотношений личности и культуры стали объектом весьма принципиальной критики со стороны представителей других направлений. Даже сами сторонники психокультурализма часто критиковали друг друга, указывая на откровенно слабые моменты в теориях своих коллег. Главные направления критики были таковы.

(а) Некоторые авторы указывали на то, что психокультурализм отличается скорее новая фразеология, чем действительно новая проблематика или теория. При этом подчеркивалось, что на практике ученые-психокультуралисты приходили к обобщениям связей личности и культуры не через собственно психологические исследования, а путем анализа таких материалов, как фольклор, верования и религиозные практики, организация семьи, способы воспитания детей, идеологические системы и т.д. Это приводило к использованию мнимых объяснений, когда из наблюдений над культурой выводились утверждения о характерных для нее типах личности, чтобы затем объяснять черты этой культуры доминированием такого, а не иного ее типа. Давид Аберль совершенно верно заметил (непосредственно критикуя Рут Бенедикт), что такая точка зрения «<...> уничтожает исследовательскую территорию личности и культуры, поскольку не оставляет ничего, что можно было бы соотнести с чем-то еще. Если культура и личность идентичны, то между ними нет и не может быть взаимовлияния»¹. Чтобы исследовать зависимость между двумя категориями явлений, нужно сначала их друг от друга дифференцировать.

(б) По мнению критиков, с рассмотренными выше трудностями разграничения психологических и культурных переменных тесно связана постоянная неясность в вопросе

1. *Aberle D. The Influence of Linguistics. P. 315.*

о характере соединяющих эти переменные связей. Столь распространенные постулаты об «изоморфизме» культуры и личности, о культуре как «объективном аспекте личности» и о личности как «субъективном аспекте культуры» затрудняли выход из этого замкнутого круга, а некоторые авторы даже считали за честь стереть грань между проблематикой личности и проблематикой культуры. Иногда эта разделительная линия так или иначе обозначалась, вводились те или иные причинно-следственные объяснения, но чаще всего происходило бегство к тезису о взаимовлиянии. Единственным компромиссным выходом было признание привилегированного положения социализирующих практик, начало чему положил, как мы уже видели, Кардинер, затем это было усилено Эриксоном, Горером и другими авторами из круга неофрейдистов.

(в) Часто подвергалось критике также то, что обсуждаемые здесь исследователи демонстрировали склонность оперировать представлением культуры как гомогенного целого, которому соответствует относительно целостный тип личности. Эту склонность частично можно объяснить тем, что в то время антропологические исследования касались в основном первобытных обществ, а культурная антропология американского общества (Линд, Уорнер, Уэст) делала лишь свои первые шаги. И все же это плохое оправдание, поскольку ни одно из обществ не обладает абсолютно гомогенной культурой, в которой принимали бы участие в равной мере все его члены вне зависимости от пола, возраста, социального статуса и т.д.¹ Естественно, эта проблема приобретала с каждым разом все большее значение, поскольку исследования личности и культуры начинали охватывать сложные современные общества, то есть социумы, поделенные на классы, слои, «касты» и т.д.

(г) Критическую рефлексию вызвало также и то, что практики социализации были признаны окончательным объяснением и стабилизации общества, и социальных изменений, поскольку можно и следует, в свою очередь, поставить вопрос о том, почему эти изменения в определенных культурах

1. В частности, на это обращал внимание Флориан Знанецкий в рецензии на книгу Мориса Оплера (Opler E.) *An Apache Way of Life*, см.: *Kłosowska A. Z historii i socjologii kultury*. Warszawa, 1969. S. 229.

протекают именно так, а не иначе, а это требует обращения к социальной структуре и другим фактам такого рода.

(д) В критической литературе обращалось внимание на явную у некоторых психокультуралистов тенденцию смешивать собственные теоретические конструкторы с фактами и реифицировать такие, например, понятия, как «структура основной личности», «модели культуры» и т.д. «Идет поиск, — писали А. Линдсмит и А. Страусс, — чего-то вроде „настоящей внутренней личности“ или „аутентичного индивидуума“ как чего-то отличного от поведения. Таким образом, внутренняя реальность становится силой, проявляющейся в поведении, по которому и делали вывод о ее существовании»¹.

Существование этой «внутренней силы» нередко оказывалось вопросом веры, весьма устойчивой к противоречащим ей свидетельствам эмпирической реальности. По мнению критиков, вера вообще играла значительную роль в психокультурализме. Как пишут Д. Каплан и Р. Меннерс, представители этого направления «<...> не подвергают сомнению *существование* групповой личности, а предполагают, что каждая культура обнаруживает какой-либо доминирующий тип личности. Поэтому вместо того, чтобы задаться вопросом, *можно ли* вообще охарактеризовать общество в категориях основной или модальной личности, они скорее ищут ответ на вопрос, *какова* природа его основной или модальной личности»².

Эти слабые места психокультурализма привели к тому, что его огромная в свое время популярность оказалась относительно кратковременной; большая часть авторов этого круга, а среди них и сам Кардинер, была практически забыта. Победило мнение, которое Р. Шведер сделал motto своего заключения о дискуссионных достижениях этого направления: «<...> Пришло время расстаться с доминировавшим до сих пор положением о том, что всё друг с другом связано единой нитью; пришло время серьезно рассмотреть гипотезу о том, что ничто ни с чем не связано и есть ли какие-то доказательства обратного»³.

1. *Lindesmith A. R., Strauss A. L.* A Critic of Culture-Personality Writings // *American Sociological Review*. 1950. Vol. 15. № 5. P. 590–591.
2. *Manners K.* Culture Theory. P. 146.
3. *Shweder R. A.* Rethinking Culture and Personality Theory // *Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, Mass., 1991. P. 269.

Психокультурализм и проблема социальной дифференциации

Представляется, что в дискуссии о психокультурализме ключевую роль играла возможность примирить это направление с фактом внутренней социальной дифференциации всех, особенно современных, обществ. Спустя годы Рисмен писал: «По мере перехода к более сложному и неоднородному обществу то, что было главным для одной группы, может не быть таковым для другой; группы могут бороться друг с другом за то, что должно считаться „главным“ для общества как целого»¹. Приходя к такому выводу, некоторые представители психокультурализма ввели постулат исследования личности не только в культуре, но и в *субкультурах*. Развитию этого интереса способствовали, с одной стороны, результаты исследований американского общества Роберта и Хелен Линд, Уильяма Уорнера (см. раздел 16), Джона Долларда, которые обнаружили его глубокую внутреннюю дифференциацию, а с другой стороны, популярные не только в Чикагской школе теории о многообразии социальных статусов и ролей (Парк, Знанецкий, а среди психокультуралистов — Линтон). В то же время тут трудно говорить о каком-либо влиянии марксизма, хотя Линд в контексте размышлений о культуре и личности постулировал соединение Фрейда с Марксом².

В результате упомянутых поисков возникло своеобразное ответвление психокультурализма, которое можно назвать социологическим, поскольку его представители обратили особое внимание на проблематику *социальной структуры*. Хорошим его примером могут быть взгляды *Ральфа Линтона (Ralph Linton)* (1893–1953), который в 1937–1946 гг. был преемником Боаса в Колумбийском университете, но вместе с тем и одним из многочисленных американских антропологов того поколения, которое невозможно «зачислить» в «школу» Боаса. Линтон начинал как полевой исследователь, автор среди прочего таких работ, как «Танала. Горное племя Мадагаскара» (*The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar*, 1933). Позднее он все же сосредоточился

1. *Riesman D., Glazer N.* The Lonely Crowd. A reconsideration in 1960 // Culture and Social Character / Seymour M. Lipset, Leo Löwenthal (ed.). Glencoe, Ill., 1961. P. 426.
2. *Lynd R.* Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture. Princeton, N.J., 1939. P. 24.

на теоретических исследованиях, результатом которых стали книги «Изучение человека. Введение» (*The Study of Man. An Introduction*, 1936), «Культурные основания личности» (1955) и «Древо культуры» (*The Tree of Culture*, 1955). Некоторое время он общался с А. Рэдклиффом-Брауном, позже находился в довольно тесных контактах с А. Кардинером. Уже в период работы над *The Study of Man* Линтон имел обширные социологические интересы, сформированные, как представляется, в орбите Чикагской школы. Сотрудничая с Кардинером, Линтон отдавал себе отчет в специфике своих научных интересов, которые, как он писал, касались прежде всего «связи культуры с личностью, а также адаптации индивидов к определенным позициям в социальной системе»¹.

Линтон заимствовал у Кардинера важные элементы его концепции, в частности положение о введении в культурную антропологию модифицированной «психодинамики» Фрейда, а также понятие основной личности и убеждение в том, что ранние фазы социализации имеют особенное значение. Линтон, безусловно, был причастен — прежде всего своей книгой «Культурные основания личности» — к популяризации основных тезисов психокультурализма. Тем не менее он довольно серьезно переработал концепцию Кардинера: отказался от мифа гомогенности культуры и ввел понятия классовых субкультур и статусной личности.

Полемизируя с Кардинером, Линтон утверждал, что личность не знает и не может знать культуру в своем целостном единстве, личность не выражает в своем поведении всех моделей культуры. Все общества, от самых примитивных до развитых, делят своих членов на разные категории, каждой из которых соответствует свой «сектор культуры». С каждой из категорий связаны особые ожидания, каждая связана со своим особым родом деятельности. Участие личности в культуре обусловлено ее местом в социальной структуре, то есть ее статусом. «По причине дифференцированного характера участия в культуре было бы серьезной ошибкой рассматривать культуру в качестве общего знаменателя действий, идей и установок членов общества. Такие общие знаменатели можно установить только для членов общества, обладающих общим статусом.

1. *Linton R. Preface // Kardiner A.* (в соавторстве с Р. Линтоном, К. Дюбуа, Дж. Уэстом). *The Psychological Frontiers of Society*. New York, 1950. P. VI.

Иными словами, культура — это конфигурация, создаваемая общими знаменателями статуса»¹.

Такая точка зрения определяла оригинальность Линтона в рамках психокультуралистского течения. Для него самым важным было рассмотрение не общей для всего общества модели культуры, а именно моделей, связанных с разными категориями позиций в структуре общества. Его интересовала не столько основная личность, сколько «статусная личность». Влияние коллектива на личность оказывалось связанным не только с существованием общей культуры, но и с дифференциацией ожиданий, направленных на определенных членов общества в зависимости от их статуса. Функционирование социума как интегрированного целого зависит как от существования основной личности, формируемой на стадии ранних социализирующих практик, так и (если не прежде всего) от адаптации личности к предназначенной для нее позиции в социальной структуре. Некоторые комментаторы приходят поэтому к выводу, что Линтон был склонен понимать процесс формирования личности «в структурно-функциональных категориях»². Это, конечно, вовсе не значит, что он был функционалистом, хотя, без сомнения, именно Линтон придал проблематике личности и культуры тот вид, который был позднее усвоен социологическим функционализмом.

Еще одним оригинальным элементом концепции Линтона было введение понятия модальной личности, которое имело или, во всяком случае, могло иметь далекоидущие теоретические и методологические последствия. Во-первых, модальная личность была статистической категорией, поэтому требовала использования совершенно других исследовательских техник, чем те, которые использовали функционалисты. Во-вторых, исследование модальной личности требовало сконцентрировать внимание на частотности проявления определенных психических черт в пределах данной популяции, а не на качественном анализе тех особенностей, которые проявляют самую высокую степень соответствия господствующим моделям культуры. В-третьих, понятие модальной личности могло

1. *Linton R. Preface // Kardiner A. (в соавторстве с Р. Линтоном, К. Дюбуа, Дж. Уэстом). L'individu dans sa société. Paris, 1969, P. 56–57 (англ. изд.: The Individual and His Society. New York, 1939).*
2. *Linton A., Wagley C. Ralph Linton. New York, 1971. P. 59.*

относиться к любой общности, а не только к такой, которая обладает общей культурой. В-четвертых, понятие модальной личности не исключало появления в рамках одной культуры множества типов личности. В-пятых, понятие модальной личности не обязательно должно было быть связано с психоанализом. Принимая во внимание все эти аспекты, можно считать, что по многим параметрам это понятие было противопоставлено основной личности, хотя сам Линтон и не вполне осознавал это.

К сожалению, идеи Линтона так и остались на уровне общих формулировок. Они не были им использованы в конкретной исследовательской работе. Тем не менее их стоило здесь упомянуть прежде всего как свидетельства трудностей, с которыми сталкивался психокультурализм, и предвестники его близящегося кризиса. Действительно, это необычайно популярное в свое время течение не имеет сейчас первостепенного значения, а влияния психоанализа из него практически полностью исчезли.

6. Неоэволюционизм

Все рассматриваемые в этой главе антропологические направления совершенно определенно можно назвать антиэволюционистскими. И все же не стоит делать поспешных выводов о том, что наследие эволюционистской антропологии было раз и навсегда забыто. Оно не только пережило годы кризиса и сохранилось в советской этнографии (где, впрочем, было подвергнуто марксистской критике с позиций постулата о конкретно-историческом подходе к изучению явлений)¹, но и в конце тридцатых годов стало находить защитников и среди представителей англосаксонской антропологии. Теориям, сторонники которых рассматривали культуру (а точнее, культуры) как достояние определенных обществ, они противопоставили концепцию культуры как достояния человеческого рода вообще, снова делая объектом научного интереса универсальные процессы кумулятивного роста культуры, которому свойственны собственные законы и определенное

1. См.: *Lutyński J.* Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka. Łódź, 1956. Rozdz. 10.

направление. Эта концепция, которую раньше и полнее всех сформулировал *Лесли Алвин Уайт* (*Leslie Alvin White*) (1900–1975), должна была означать более или менее выраженное возвращение к эволюционизму и идеи прогресса.

Тем не менее мы не утверждаем, что сторонников названного направления можно назвать просто эволюционистами, хотя бы потому, что они учли основные результаты критики классического эволюционизма, предпринятой антропологами XX столетия, хотя и выступили против ее крайностей и сделанных на ее основе выводов. Пожалуй, им было важно не столько воскресить идеи Моргана, Тайлора или Спенсера, сколько вернуть права гражданства в науке некоторой — и, в конце концов, весьма существенной — части их проблематики. Этих ученых чаще всего называют *неоэволюционистами*. Следует, однако, добавить, что в некоторых случаях (например, Уайт) они оставались под влиянием исторического материализма.

Неоэволюционистская теория культуры Уайта

Уайт, который начинал свою научную деятельность со стандартных монографий об индейцах пуэбло, в тридцатых годах под влиянием работ Моргана и марксистских авторов (он сам признавал переломным моментом свою поездку в СССР в 1929 г.) занялся проблематикой общей теории культуры, результатом чего стали среди прочего такие публикации, как «Наука о культуре» (*The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, 1949) и «Эволюция культуры» (*The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, 1959). Работы Уайта содержат принципиальную критику направлений, господствовавших в американской культурной антропологии первой половины XX века, а именно историзма и психокультурализма. В его исследованиях также можно найти и его собственную теорию культуры, весьма необычную для американских наук об обществе, которые в то время отличались довольно резким неприятием наследия социальной мысли XIX века или даже его незнанием. Уайт был ученым, который позволил себе не считаться с существующей интеллектуальной модой. Другой вопрос, насколько созданная им теория была по-настоящему оригинальной.

Исходная точка Уайта была та же, что и у Спенсера. Он утверждал, что реальность состоит из трех категорий феноменов:

физических, биологических и культурных (у Спенсера — неорганических, органических и сверхорганических). Последние связаны с видом *homo sapiens*, характерной чертой которого является умение пользоваться символами. Уайт писал: «Именно символ преобразовал наших человекообразных предков в людей и очеловечил их»¹. Использование символов приводит к тому, что становится возможным накопление и передача опыта, внесоматическое наследование традиций, то есть именно культура, обеспечивающая человеческий род доселе не виданной в природе способностью адаптироваться к среде. Культура — это прежде всего инструмент, благодаря которому человек справляется с внешним миром и расширяет свое господство над ним: «Назначение и функция культуры в том, чтобы сохранить и продлить жизнь рода человеческого»².

Такому пониманию культуры соответствует ясно сформулированное Уайтом видение ее эволюции как постепенного увеличения количества энергии, осваиваемой человеком: после собирательских и охотничьих культур, основанных исключительно на использовании энергии человеческого организма, приходят культуры, использующие энергию животных, ветра и воды (сельское хозяйство), затем наступает черед таких культур, в основе которых находится искусственно создаваемая внеорганическая энергия (индустриальная революция). «При неизменности остальных факторов, — говорит Уайт, — социальные системы эволюционируют по мере роста потребляемого количества энергии на душу населения в год»³. Вместе с ростом полезной использованной энергии происходят соответствующие изменения во всей культурной системе. Так, например, по мнению Уайта, появление излишков энергии во второй фазе эволюции привело к разделению труда, собственности и власти.

Культурная система обладает определенной внутренней структурой, изменения этой системы происходят в определенном порядке. Уайт выделяет четыре основных элемента или аспекта культуры: технический, социальный, идеологический

1. Уайт Л. Наука о культуре // Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004. С. 33.
2. Уайт Л. Эволюция культуры. Развитие цивилизации до падения Рима // Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 55.
3. Там же. С. 198.

и психологический, при этом в соответствии со своим пониманием «функции и цели культуры» наделяет ключевым значением первый из них. При описании эволюции культуры именно он выступает в роли независимой переменной. «Социальные системы и идеологии, — пишет, например, Уайт, — рассматривались как функции технологических систем. Но поскольку философия выражает человеческий опыт, она должна отражать влияние как социальной жизни, так и энергетических систем, и орудий»¹. Наш автор даже утверждал, что социальные системы — это просто «<...> организованное усилие человеческих существ по использованию инструментов для поддержания существования <...>»².

Коротко говоря, техника занимает в теории культуры Уайта такое место, какое в теориях Рэдклиффа-Брауна и Малиновского занимали соответственно социальная структура и потребности человека — вся культурная система оказывается функциональной по отношению к ней.

Характерной чертой развитой Уайтом концепции культуры был ее радикальный антиволютаризм и антииндивидуализм. Ученый утверждал, что «<...> включая в наши расчеты человека, мы ничего не добавляем к объяснению этого культурного процесса»³. Он сравнивал личность с беспилотным самолетом, которым управляют получаемые извне импульсы. Уайт полагал, что «<...> именно культура определяет поведение человека, а не человек осуществляет контроль над культурой. Культура изменяется и развивается в соответствии со своими собственными законами, а не по желанию или воле человека. Наука о культуре выявляет характер и направление процесса развития культуры, но не наделяет человека властью контролировать его ход или же руководить им»⁴. Признание сверхиндивидуального характера культуры поставило Уайта в оппозицию к двум важным течениям антропологической мысли: психокультурализму и функционализму в версии Малиновского. Причины отрицания психокультурализма здесь вполне очевидны: человеческая личность — это эпифеномен

1. Уайт Л. Эволюция культуры. С. 340.

2. Уайт Л. Наука о культуре. С. 389.

3. Там же. С. 228–229.

4. Лесли Уайт. Рецензия на книгу — Clark G. From Savagery to Civilization. Цит. по: Hatch E. Theories of Man. P. 136.

развития культуры как реальности *sui generis*, поэтому антропология, сосредоточенная на ее исследовании, упускает самые важные вопросы. От Малиновского Уайта отличало убеждение, что биологическую проблематику в культурной антропологии можно оставить без внимания.

Концентрация внимания на культуре как общечеловеческом явлении (видимая связь между монографическими работами Уайта и его теорией отсутствует), равно как и особое внимание к проблематике максимально объективизированных элементов культуры, обусловили критическое отношение Уайта к культурному релятивизму «школы» Боаса и всякого рода постулатам «понимания» культуры или же исследования ее «изнутри». Ценность культуры как инструмента овладения природой можно измерить объективно, и установки членов общества не имеют к этому никакого отношения¹. В релятивизме Боаса Уайт усматривал капитуляцию перед реакционными общественными силами XX века, обращенными против идеи прогресса.

Культурная экология и неозволюционизм: Стюард

Неозволюционизм Уайта был относительно близок эволюционизму XIX столетия, особенно теории Моргана. Его особенностью было также, как мы уже отмечали, некоторое родство с марксизмом. Другой, со многих точек зрения, характер имел неозволюционизм в той форме, которую придал ему один из учеников Крёбера — Джулиан Хайнс Стюард (*Julian Haynes Steward*) (1902–1972), автор книги «Теория культурных изменений: методология многолинейной эволюции» (*Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, 1955), выдающийся исследователь североамериканских индейцев.

Так же как и Уайт, Стюард усматривал в культуре прежде всего комплекс созданных человеком средств приспособления к требованиям естественной среды. Культура отличает людей от животных, это значит, что «человек выходит на экологическую сцену «<...> не только как очередной организм, продолжающий пребывать в силу своих физических черт в определенных отношениях с другими организмами. Человек вводит

1. См.: *Hatch E. Theories of Man*. P. 150.

сверхорганический фактор культуры»¹. Отношения между этим фактором и свойствами естественной среды находятся в центре внимания развиваемой Стюардом теории культуры. Он не отрицал, что существует значительная внеэкологическая проблематика, не игнорировал он, в отличие от Уайта, и результатов исследований занимающихся этими вопросами культурных антропологов. Он просто утверждал, что эта наиболее популярная до сих пор научная проблематика его либо не интересует, либо интересует лишь в незначительной степени. Можно сказать, что, применяя различие «культуры реальности» и «культуры ценностей» Крёбера, Стюард сконцентрировал свое внимание на первой из них.

Стюард (и снова — подобно Уайту) выделил различные уровни или слои культуры, упорядочивая институты в соответствии с тем, являются ли они «центральными» (*core*) или «периферийными» (*peripheral*). Если говорить схематично, это было выделение в культуре следующих систем: технико-экономической, общественно-политической и идеологической, которая состоит из институтов наиболее «периферийных». Стюард писал: «Экология культуры прежде всего обращает внимание на те черты [культуры. — *Е.Ш.*], которые в свете эмпирического анализа наиболее тесно связаны с использованием окружающей среды предписанным культурой способом»². «Периферийные» институты Стюард называл «надстройкой».

Упомянутая дифференциация опиралась на утверждение, что не все уровни культуры в одинаковой мере определяются условиями естественной среды. Чем более «периферийными» являются институты, тем больше можно встретить их разновидностей, тем менее необходимым является их именно такой, а не иной облик. Отсюда проистекает такая незначительная вариативность технико-экономических систем и практически бесконечное многообразие систем идеологических. Стюард не сомневался, что каждая культура является внутренне связанной системой, но наиболее важной научной задачей считал исследование силы и вида этих связей в конкретных культурах.

Важной особенностью теории культуры Стюарда была ее исключительно эмпирическая направленность, которая стала

1. *Steward J. Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, Ill., 1972. P. 31.*
2. *Ibid. P. 37.*

причиной того, что он предельно осторожно подходил к формулированию общих законов эволюции культуры. По этой же причине он вел многочисленные дискуссии с Уайтом, указывая, например, что «поиск общих законов культурных изменений является задачей, достойной поддержки. Следует все же подчеркнуть, что все сформулированные до сих пор универсальные законы касались факта изменяемости культуры (того, что каждая культура подвержена изменениям) и не были в состоянии объяснить своеобразные особенности отдельных культур <...>, например, сформулированный Уайтом закон уровней использования энергии ничего не может сказать о развитии характерных черт отдельных культур. Исходя из данных биологической и культурной эволюции, мы можем сделать вывод о том, что последовательно будут появляться новые формы организации, но характер этих форм можно будет понять только путем детального исследования истории каждой из них»¹.

Стюард словно искал среднюю линию между эволюционизмом Уайта и историзмом Боаса: он стремился найти общие законы эволюции культуры, не отказываясь от познания своеобразных черт конкретных культур и формирования на основе этого познания ограниченных исторических обобщений. В результате лучше всего его научную программу можно коротко сформулировать следующим образом: «Культуры, общества и географические территории имеют характерные традиции или истории и единственные в своем роде модели. Рассматриваемые в своей целостности, никакие две культуры никогда не будут одинаковы. Вместе с тем можно указать на некоторые институты и способы поведения, которые обладают некоей схожестью на разных территориях <...>. Поэтому проблема заключается в том, чтобы вычислить те особые условия, при которых могут проявиться схожие поведенческие модели»².

По мнению Стюарда, который с 1952 г. называл себя «эволюционистом», эволюция имеет *многолинейный* характер. Современный антрополог-эволюционист «<...> просто ищет межкультурные регулярности и объяснения, не подразумевая

1. Ibid. P. 19.

2. *Steward J.* Area Research. Theory and Practice. Цит. по: *Hatch E.* Theories of Man. P. 124.

никаких универсальных схем. В соответствии с этим мнением, может существовать множество видов эволюции и может действовать множество не похожих друг на друга факторов»¹.

Точка зрения Стюарда отразилась на современном неозволюционизме, поскольку к ней можно отнести идею «конкретной» эволюции, трактуемой как предмет исследования на равных правах с эволюцией «общей». Как писал Салинс, «<...> общая культурная эволюция — это переход от меньшего к большему количеству перерабатываемой энергии, от низших к высшим уровням интеграции, а также ко все большей всесторонней адаптивности. Конкретная эволюция — это филогенетическое, дифференциальное, историческое, многонаправленное развитие культуры, адаптивное преобразование отдельных культур»².

7. Структурализм

Вышеупомянутый обзор антропологических концепций был бы неполным, если бы мы не учли в нем структурализм. Говоря «структурализм», мы имеем в виду концепцию, созданную во Франции Клодом Леви-Строссом. Эта концепция в первых десятилетиях второй половины XX века получила колоссальную популярность, и ее неоднократно трактовали как открытие новых путей для социальных и гуманитарных наук. Правда, эта популярность осталась уже в прошлом, но прав, пожалуй, Энтони Гидденс, когда утверждает, что эта концепция обратила внимание на важные проблемы, которые долго будут сохранять свое значение³. Следовательно, стоит дать себе хотя бы приблизительно отчет в том, в чем же заключался структурализм, тем более что в последнем разделе мы будем иметь дело с авторами, для которых он был важной, хоть часто только негативной системой соотнесения.

Само слово «структурализм» говорит не много, потому что его используют в большом количестве значений, которые

1. *Steward J.* Some Problems Raised by Roger C. Owen's «The Patrilinear Band». Цит. по: *Hatch E.* Theories of Man. P. 117.
2. *Sahlins M. D.* Ewolucja: konkretna i ogólna // *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej.* Warszawa, 1975. S. 368.
3. *Giddens A.* Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture // *Social Theory Today / A. Giddens, J. H. Turner (ed.).* Stanford, Cal., 1987. P. 195.

имеют между собой мало общего, за исключением того, что в любом случае речь идет о подчеркивании связей между элементами рассматриваемого целого на основе предположения, что для его изучения выяснение характера данных связей по крайней мере так же важно (или даже важнее), как и выяснение природы отдельных элементов, потому что она зависит от места, которое эти элементы занимают в границах целого, и способа их связи между собой. История социологической мысли знает множество таких концепций, потому что уже само понятие общества имплицитно заключает в себе идею существования какой-нибудь его *структуры*. Первые связанные с этим ассоциации выражала старинная метафора общества как организма. Здравый «структурализм» многих общественных мыслителей представляет собой, следовательно, в известной степени банальный взгляд на вещи. Согласно Уолтеру Рансиму, «<...> как доктрина тезис, что „общества являются структурами“, значит не намного больше, чем то, что „общества являются обществами“; как метод требование „ищи структуру“ означает не на много больше, чем требование „ищи надлежащего объяснения“ или, возможно, предположение, что „объяснение лежит глубже, чем ты думаешь“»¹.

Слово «структура» было и остается неясным, кроме того, им злоупотребляют самым очевидным образом. Именно поэтому до сего времени мы избегали термина «структурализм», хотя в самом общем смысле его можно было применять довольно-таки часто. И все же есть значение, в котором этот термин имеет достаточно точное означаемое и не может быть заменен никаким другим. Речь идет о значении, которое придали ему в языкознании под влиянием «Курса общей лингвистики» (1916) Фердинанда де Соссюра (хоть он сам этого термина и не использовал) и к которому обратился Клод Леви-Стросс, а также иные французские авторы, особенно осуществляющие «структуралистскую деятельность»².

1. *Runciman W.G.* What is Structuralism? // *Sociology in Its Place and Other Essays*. Cambridge, 1970.
2. Так звучало название очерка Ролана Барта. Очерк этот нам представляется самым лучшим введением в интеллектуальную атмосферу, сопутствующую экспансии структурализма (см.: *Барт Р.* Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика; Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 268–273).

«Деятельность» эта будет нас здесь интересовать не во всем своем объеме, а только в той степени, в какой она охватила социальные науки, соотносясь с оговоренными ранее антропологическими теориями. Эта оговорка существенна, потому что, во-первых, данный проистекающий из лингвистики структурализм был представлен во Франции выдающимися деятелями, которые не вызвали интереса в дисциплинах, которые нас здесь интересуют (например, религиовед Жорж Дюмезиль, теоретики литературы), во-вторых же, он был чем-то большим, чем просто научной доктриной; возможно, прежде всего состоянием общественного мнения, мировоззрением или даже «идеологией», которая демонстрировалась в большом количестве областей культуры¹. Сам Леви-Стросс, называемый «отцом структурализма», был мыслителем, от которого ожидали чего-то большего, чем ответов на точные научные вопросы, и который многократно старался этим ожиданиям соответствовать.

Стратегия Леви-Стросса

Клод Леви-Стросс (1908–2009), которого стоит считать создателем современной французской антропологии, изучал в Париже право и философию. Однако делал он это без особого энтузиазма и сразу после окончания учебы обратился в сторону антропологии и социологии, которую после короткого периода работы учителем философии во французских лицеях преподавал с 1935 г. в университете в Сан-Паулу. В течение нескольких лет, проведенных в Бразилии, он занимался интенсивными исследованиями тамошних индейских племен, получив благодаря этому определенное реноме среди англосаксонских антропологов, которые тогда имели еще небольшое понятие о туземном населении Южной Америки. Это были, впрочем, единственные полевые исследования, которые Леви-Стросс когда-либо проводил. Именно им он был обязан теми материалами, которые он использовал в своих позднейших работах, а также литературной славой, которую принесли ему через много лет рефлексивно-автобиографические «Печальные тропики» (*Tristes tropiques*, 1955). На короткий период перед

1. См.: Lefebvre L. L'idéologie structuraliste. Paris, 1971.

войной он вернулся на родину, откуда, однако, по причине еврейского происхождения должен был после поражения Франции бежать в 1941 г. в США, где находился семь лет — сначала как преподаватель New School for Social Research и École libre des hautes études в Нью-Йорке, а после этого как советник по культуре французского посольства.

Это был важный период формирования научных взглядов Леви-Стросса, потому что, с одной стороны, у него установились близкие отношения с кругом Франца Боаса, с другой — он оказался под сильным влиянием Романа Якобсона, выдающегося представителя структурной лингвистики. После возвращения во Францию в 1948 г. он защитил диссертацию и уже в следующем году опубликовал начатые в эмиграции «Элементарные структуры родства» (*Les structures élémentaires de la parenté*) — труд, который упрочил его позиции как ученого и который иногда до сегодняшнего дня считается его самым большим достижением. Леви-Стросс работал в Музее человека в Париже и в École pratique des hautes études, после чего его пригласили в 1959 г. на кафедру социальной антропологии в Collège de France, где он преподавал до выхода на пенсию в 1982 г. В 1973 г. его выбрали во Французскую академию.

Помимо упомянутых уже работ он опубликовал среди прочих такие книги, как «Раса и история» (*Race et histoire*, 1952), «Структурная антропология» (*Anthropologie structurale*, 1958–1973, 2 т.), «Неприрученная мысль» (*La pensée sauvage*, 1962), «Тотемизм сегодня» (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962), «Мифологии» (*Mythologiques*, 1964–1971, 4 т.), «Путь масок» (*La voie des masques*, 1975), «Взгляд издалека» (*Le regard éloigné*, 1983), «Прочитанные лекции» (*Paroles données*, 1984), «Ревнивая горшечница» (*La potière jalousie*, 1985), «История рыси» (*Histoire de lynx*, 1991). Также внимания заслуживают многочисленные интервью, которые давал Леви-Стросс, самое важное и самое обстоятельное из которых было опубликовано, впрочем, также и на польском¹. Для социолога работы этого автора не являются в целом легким чтением, потому что требуют введения в специфический мир Леви-Стросса, который не столько отвечает на уже поставленные в социальных науках вопросы, сколько пытается переориентировать эти науки.

1. Charbonnier G. Rozmowy z Claude Lévi-Straussem. Warszawa, 1961; Lévi-Strauss C. Didier Éribon. Z bliska i z oddali. Łódź, 1994.

Научные взгляды основателя структурной антропологии сформировались под влиянием многих мыслителей и ученых, среди которых можно, ссылаясь на его собственные признания, назвать и Руссо, и Маркса, и Фрейда, и Дюркгейма, «непостоянным учеником» которого он себя считал, и ценимого особенно высоко Мосса, а также Крёбера, Франца Боаса и многих других авторов. Однако решающую роль сыграла, безусловно, структурная лингвистика, а особенно фонология. Впрочем, знаменательно, что, объясняя причины, например, своего раннего интереса к Марксу и Фрейду¹ или восхваляя ту или иную работу Крёбера, он указывал, в сущности, на то же самое, что заворожило его позже в языкознании, а именно на установку ни в коем случае не останавливаться на том, что доступно путем непосредственного наблюдения за фактами, и не придавать чрезмерного значения тому, в чем члены исследуемых популяций отдают себе отчет, что понимают и осознают.

Большинство антропологических работ Леви-Стросс воспринимал именно как плохой, наивный эмпиризм, который ведет к простой регистрации разных обычаев, верований, систем родства и т.д. и в крайнем случае указывает на чисто внешние сходства между ними, в то время как настоящая научная деятельность состоит в попытках достичь того, что скрыто под поверхностью исследуемых явлений. И, как он вспоминал, именно Маркс и Фрейд учили его, что «<...> общественные науки не создаются последовательностью событий, так же как точкой отсчета в физике не являются данные чувств: цель состоит в построении модели, в изучении ее особенностей и различных способов ее реагирования в лабораторных условиях, чтобы затем использовать эти наблюдения в интерпретации того, что происходит в опыте и что может оказаться весьма далеким от любых предвидений»². Эта точка зрения наиболее четко отличает структурализм Леви-Стросса от других «структурализмов», создатели которых были склонны полагать, что структуры просто обнаруживаются в реальности³.

По мнению Леви-Стросса, в пользу принятия такой стратегии выступал прежде всего пример современного языкознания,

1. См., например: *Леви-Стросс К. Печальные тропики*. М.: АСТ, 1999. С. 62 и след.
2. Там же. С. 65.
3. См. цитируемое здесь ранее письмо Рэдклиффа-Брауна Леви-Строссу.

которое Леви-Стросс признал единственной социальной наукой, заслуживающей уже сейчас названия науки, и выбрал образцом для подражания¹. «Проблема культуры, то есть человеческой ситуации, — писал он, — <...> заключается в открытии закономерностей, скрытых под наблюдаемым разнообразием верований и институтов. Языки мира отличаются друг от друга в разной степени с точки зрения фонетики и грамматики; однако же, как бы они ни были друг от друга далеки, они подлежат действию необходимостей всеобщего характера»². То же самое предположение нужно, по мнению Леви-Стросса, применить в исследовании человеческих культур. Это означает прежде всего необходимость принятия того, что точно так же, как и языки, они подчиняются универсальным законам, и именно открытие этих законов является главной задачей антропологии, которая в очень большой степени занималась до той поры эволюцией и/или функционированием отдельных культур, не спрашивая о том, что же является самым фундаментальным и свойственным человечеству как таковому. Можно сказать, что Леви-Стросс принял близко к сердцу призыв столь любимого им Руссо исследовать не людей, а человека.

Иначе говоря, следует перейти от описания многочисленных фактов, слагающих жизнь человечества, к анализу управляющих им законов, точно так же или подобно тому, как лингвисты перешли от исследования наблюдаемых процессов говорения к исследованию языка как *системы необходимых отношений*, которых не раскрывает никакое непосредственное наблюдение. То есть, иначе говоря, речь идет о переходе с уровня «этнографии и истории» к уровню «этнологии и социологии», так как «<...> первые две науки основаны на сборе и систематизации материалов, а две другие скорее занимаются изучением моделей, построенных на основе и при помощи этих данных»³. При такой постановке вопроса полевая работа оказывалась необходимой, но далеко не достаточной частью деятельности антрополога, и Леви-Стросс не чувствовал никогда потребности в возвращении к ней, довольствуясь очень скрупулезно проанализированными данными, которые он собрал в самом начале своей карьеры или находил в публикациях других антропологов.

1. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 37 и след.

2. *Lévi-Strauss C.* Spojrzenie z oddali. Warszawa, 1993. S. 70.

3. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 295.

Добавим к этому, что в программе Леви-Стросса речь не шла лишь о подражании способу действия лингвистов. Существенной ее частью был ряд утверждений на тему о принципиальной роли языка в каждой культуре, а также, что важнее, формального подобия всех культурных фактов фактам языковым. Культура <...> обладает строением, подобным строению языка»¹, — утверждал Леви-Стросс. Именно поэтому, если мы хотим понять, чем являются искусство, религия, право, а может быть, даже кухня или правила вежливости, их стоит рассматривать как коды, созданные при помощи знаков, согласно модели лингвистического понимания»². Новаторство *Les structures élémentaires de la parenté* заключалось, пожалуй, прежде всего в принятии предположения, что «<...> При исследовании проблем родства (и, несомненно, также и при исследовании других проблем) социолог оказывается в ситуации, формально напоминающей ситуацию, в которой находится лингвист-фонолог <...>»³. Это равняется признанию, что «<...> культура представляет собой систему коммуникации между людьми или, иначе, систему отношений, в границах которых отдельные предметы становятся знаками и как таковые находятся в состоянии обмена, тем самым делая возможным существование социальной организации»⁴. Превосходной иллюстрацией стратегии Леви-Строса являются также, например, его размышления о «кулинарном треугольнике», исключительно ясно показывающие характерное для него применение в антропологии моделей лингвистики⁵.

Основные идеи структурализма Леви-Стросса

Поворот от описания антропологических «событий» в сторону поиска управляющих ими закономерностей должен был означать, как полагал Леви-Стросс, достаточно принципиальную переориентацию исследований человеческих культур. Эту переориентацию он неутомимо пропагандировал, создавая

1. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 74.
2. *Charbonnier G.* Rozmowy. S. 142.
3. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 40.
4. *Pomian K.* Słownik pojęć antropologii strukturalnej Levi-Straussa // *Levi-Strauss C.* Antropologia strukturalna. S. 517.
5. См.: *Lévi-Strauss C.* Trójkąt kulinarny, przeł. S. Cichowicz // *Twórczość.* 1972. № 2. S. 71 et pass.

многочисленные программные тексты (собранные, например, в «Структурной антропологии») и, что еще более важно, применяя свою точку зрения в скрупулезных исследованиях, касающихся сначала систем родства, а позже главным образом мифологии. Переориентация эта должна была касаться как метода антропологических исследований и способа использования их результатов, так и принятой антропологами *теории культуры*, а также, в сущности, их философии человека, потому что поиски Леви-Стросса вели в конце концов к возобновлению философской дискуссии на тему человеческой природы и границы между природой и культурой.

Вероятно, самой важной чертой исследовательского прогресса автора «Структурной антропологии» было стремление к тому, чтобы бесконечное множество наблюдаемых явлений свести к как можно меньшему количеству элементарных структур. «*На уровне словаря нет обязательных отношений*»¹, — писал он, обращаясь к лингвистам, которые уровню несущественного в определенном смысле и случайного «словаря» или речи (*parole*) противопоставили уровень языка (*langue*), управляемый абсолютной необходимостью. И речь тут шла главным образом не только и даже не столько о правилах, присущих языку той или иной группы, а прежде всего об универсальных правилах, которые исследует, например, фонология. Таким образом, «словарь» человеческих культур также является областью случайности, в связи с чем исследователь культуры должен искать в своей сфере исследований эквивалент *la langue*, аналогичную систему сходств и различий.

Этот подход имел много важных последствий, довольно точно соответствующих тому, что Леви-Стросс воспринимал как достижения фонологии Трубецкого². Во-первых, это должно было повлечь за собой переход от исследования того, в чем люди отдают себе отчет, к тому, что они делают *бессознательно*, хотя именно это и определяет, что они думают и делают. Этот «переход от сознательного к бессознательному сопровождается восхождением от частного к общему»³, от того, что случайно, к тому, что необходимо. В этом месте следует особенно подчеркнуть, что Леви-Стросс нисколько не отказывался таким

1. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 43.

2. См.: Там же. С. 39–41.

3. Там же. С. 31.

образом от исследования явлений общественного сознания, которым он посвятил несравненно больше внимания, чем другие антропологи (даже исследования систем родства были для него, в сущности, исследованиями сознания): речь шла о том, чтобы именно у его основания стараться найти то, что бессознательно. Во-вторых, на уровне того, что является общим и обязательным, не принимаются в расчет индивидуальные различия: важными являются исключительно *правила*, которым все следуют. «С этой точки зрения характер игроков не имеет значения, а важно только знать, когда игрок может сделать выбор, а когда не может»¹. К наиболее часто цитируемым высказываниям Леви-Стросса принадлежит следующее заявление: «Мы пытаемся показать не то, как люди мыслят в мифах, а то, как мифы мыслят в людях без их ведома»². В этом и заключался несомненный дюркгеймизм Леви-Стросса, который с исключительной последовательностью исключал из социальных наук человеческую личность. В-третьих, данные надындивидуальные правила составляют *систему*, все элементы которой взаимозависимы и значение каждого из них зависит от места, которое он занимает среди остальных, а не от того, каким он является сам по себе. «Ведь социальное, — писал Леви Стросс, обращаясь к идеям Марселя Мосса, — обретает реальность, лишь интегрируясь в систему <...>»³. В-четвертых, установка на исследование системы означала привилегированное положение синхронии перед диахронией. Леви-Стросс имел обыкновение, правда, оговариваться, что он не отрицает ценности исторического подхода к явлениям культуры, но сам, бесспорно, был ориентирован на исследование культурных констант, релятивизацию различий между людьми «ди-кими» и «цивилизованными», а также на открытие неизменных свойств человеческого ума, то есть, собственно говоря, он возвращался к идее неизменности человеческой природы, подорванной культурным релятивизмом антропологов.

Леви-Стросс не представлял себе возможности объяснения человеческой культуры без апелляции к определенным

1. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 312.
2. *Леви-Стросс К.* Мифологии. Т. 1: Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 20.
3. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000. С. 418.

врожденным чертам человеческого сознания, благодаря существованию которых основные ее закономерности, в сущности, всегда и везде одинаковы. За разнородностью кроется единство, которое мы обнаруживаем, спускаясь на уровень ниже «словаря» отдельных культур. Ответы на самые важные вопросы, касающиеся культуры, мы не получим, обращаясь, как Рэдклифф-Браун, к потребностям социальной системы или, опираясь на Малиновского, к биологическим потребностям индивидов. Основой культуры являются те самые особенности человеческого мозга, которые обуславливают то, что человек есть животное говорящее и пользующееся знаками. Эта «бессознательная телеология сознания» находится у истоков всех человеческих институтов. Это она должна объяснять, например, обязательность в межчеловеческих отношениях взаимности, открытие которой сделало из Леви-Строса очередного, после Мосса, предшественника теории обмена¹.

* * *

Структурализм уже утратил свою былую популярность, но и во времена своего великолепия раз за разом сталкивался с острой критикой со стороны большинства антропологов. Однако это почти никогда не была критика, отказывающая ему в какой-либо ценности. Также и сегодня о Леви-Строссе пишут, как правило, с большим благоговением, указывая то на одни, то на другие отдельные достижения в сфере исследования систем родства и мифов, или — пожалуй, даже чаще — на размах всего его теоретического начинания, которое считают, в общем, неудачным, но впечатляющим своими своеобразием и оригинальностью. Как писал Эдмунд Лич, «это смелая и великая концепция; однако является ли она в чем-нибудь полезной, остается скорее вопросом дискуссионным»².

Как бы ни были все же оценены достижения Леви-Строса и как бы их не оценили в будущем, не подлежит сомнению то, что он значимо, хоть и необязательно непосредственно,

1. См.: *Kempny M.* Wymiana i społeczeństwo: obraz rzeczywistości społecznej w ujęciu współczesnych socjologicznych i antropologicznych teorii wymiany. Wrocław, 1988; *Ekeh P.* Social Exchange Theory. The Two Traditions. London, 1974.
2. *Leach E.* Lévi-Strauss. Warszawa, 1973. S. 60.

повлиял на социальные науки второй половины XX века, подготавливая «лингвистический поворот», который должен был быть в них совершен, правда, в значительной степени независимо от него. Он также подготовил почву для критики позитивизма, представляя аргументы против феноменализма, хотя, с другой стороны, невозможно назвать его и антинатуралистом. Кроме того, трудно усомниться в том, что он принял одну из наиболее интересных попыток «<...> преодоления мнимой антиномии между единством человеческой ситуации и, казалось бы, неиссякаемым многообразием форм, в которых она предстает перед нами»¹; антиномии, с которой столько раз мы имели и будем иметь дело. Среди аргументов критиков структурализма Леви-Стросса самым трудным для опровержения является тот, который утверждает, что эта доктрина не может быть ни подтверждена, ни опровергнута².

Заключительные замечания

Социальная и культурная антропология прошли в XX веке долгий путь: они основательно перестроили свои исследовательские инструменты, разрабатывая не превзойденные до сегодняшнего дня образцы полевых исследований; они создали новые теории, которые вытеснили из науки остатки традиционного эволюционизма; достигли значимых организационных успехов, развивая сеть академических и внеакадемических институтов, способствующих обучению и расширению исследований «чуждых культур»; завоевали большой авторитет среди других социальных наук, вызывая интерес историков, социологов, лингвистов и т.д.; они вышли за пределы порогов этнографических музеев, высказывая все чаще свое мнение по важным темам современного общества; они предприняли усилия по преобразованию себя в прикладные науки и т.д. Более того, они оказали значительное влияние на обыденное мышление, способствуя популяризации в нем основ культурного релятивизма, идеи равноправия и уважения ко всем культурам и т.д.

1. *Lévi-Strauss C.* Spojrzenie z oddali. S. 71.

2. См., например: *Archer M.* Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory. Cambridge, 1988. P. 44–45.

Итак, в целом итог развития антропологии кажется довольно-таки благоприятным и почти беспрецедентным в истории других социальных наук с такой недолгой историей. Даже социология, для которой XX век также был периодом значительного прогресса, могла бы во многом позавидовать антропологам. Она пользовалась, впрочем, их достижениями беспрестанно, обращаясь не только к накопленным ими описательным материалам, но также и к исходящему от них теоретическому вдохновению (в основном в сфере размышлений о культуре и личности, а также о социальных системах), к их методологическим моделям. История взаимоотношений между социологией и антропологией стоит, без сомнений, отдельного и обширного труда. Нельзя уже сегодня вообразить себе настоящего социального теоретика, который бы полностью проигнорировал уроки социальной антропологии.

Основной слабостью социальной антропологии (точно так же, как и социологии) осталась неспособность объединить в одно целое в рамках одной теории бесспорные познавательные достижения разных ориентаций. Между этими ориентациями происходил, естественно, интенсивный обмен идеями, а отдельные их представители присваивали себе идеи и концепции, возникшие вне их собственной «школы». Таким образом, например, в современном эволюционизме мы находим, как уже говорили, понимание проблематики как диффузии, так и индивидуальной специфики отдельных культур. Тем не менее (и снова точно так же, как и в социологии) различия в интересах и исследовательских методах легко преобразовывались в принципиальные споры о природе исследуемой реальности. В случае антропологов это был прежде всего спор о том, чем же является *культура*. Поскольку это понятие использовалось, как правило, в очень широком значении, данный спор касался нередко фундаментальных проблем социальной жизни и методов ее исследования.

Теории цивилизации

Социология зародилась в XVIII–XIX столетиях в эпоху глубокой веры в единство человечества, которое, насколько бы оно ни было сейчас раздроблено, подчиняется единым законам и развивается в одном направлении. Даже если далеко не все ученые, занимавшиеся социальными науками, разделяли убеждения О. Конта и Г. Спенсера о неизбежном и, в конечном счете, всеобщем прогрессе (как мы видели в нескольких последних разделах, убеждения эти постепенно теряли популярность), абсолютное их большинство не сомневались в том, что положения их дисциплины могут и должны иметь универсальный характер, хотя на практике предмет исследований всегда оставался ограничен во времени и пространстве¹.

В этом отношении социология всегда была ближе к «реализму философов», чем к «номинализму историков». Такое противопоставление «философов» «историкам» берет свое начало в «Методе социологии» Дюркгейма, который первым приписывал тот взгляд, что «реально лишь человечество <...>», вторым же приписывал тот взгляд, что «общества представляют собой равное их числу количество несравнимых гетерогенных индивидуальностей»². В связи с этим им было введено понятие социального типа, что позволило бы отдать себе отчет в различиях человеческих обществ и разрушить оппозицию философии и истории без того, чтобы впасть либо в «реалистическую» иллюзию единства человечества, либо в губительный для социологии «номиналистический» предрассудок, исключаящий любую возможность обобщения. Об этом пишет и Стефан

1. См.: Sorokin P. Modern Historical and Social Philosophies. New York, 1963. P. 268–289.

2. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 471–472.

Чарновский: «Человечество как социальная реальность, а не словесный символ моральных ценностей до сих пор не существует. Существуют лишь отдельные группы и их объединения, отдельные культуры, занимающие ту или иную территорию»¹.

Такое мнение можно найти и у многих других мыслителей. Наиболее радикальную форму ему придали уже в XX веке авторы, которых, за отсутствием лучшего названия, можно назвать теоретиками *цивилизации*. Недостаток этого определения заключается, во-первых, в том, что слово «цивилизация» многозначно и, что еще хуже, содержательно связано с той системой взглядов, которую упомянутые теоретики пытались отвергнуть; во-вторых, сами авторы совсем не обязательно использовали его в том же значении, какое мы хотим придать ему в нашем контексте. Некоторые из них предпочитали говорить о «высоких культурах», «культурно-исторических типах», «суперкультурах», «культурных суперсистемах» и т.д., либо вообще избегали термина «цивилизация», либо, как это делали Шпенглер и Альфред Вебер, придавали ему совершенно особое значение.

Не так важен термин, когда так или иначе речь идет о вполне определенно очерченном направлении интересов, характерной чертой которого было и есть убеждение в том, что, как писал Сорокин, «<...> в безграничном океане социально-культурных явлений существует своего рода обширная культурная единица, культурная система или цивилизация, живущая и функционирующая как реальная целостность»². Единица более узкая, чем человечество, но несравнимо более широкая, чем отдельное общество или отдельно взятая культура, все более отчетливо становящаяся объектом интереса социологов и антропологов.

1. Понятие цивилизации

Цивилизация — это, как писал Ежи Едлицкий, одна из великих тем европейской мысли последних двух столетий, тем, которые «постоянно концептуализируются и переживаются

1. Czarnowski S. Założenia metodologiczne w badaniu rozwoju społeczeństw ludzkich // Czarnowski S. Dzieła. Warszawa, 1956. T. 2. S. 197.
2. Sorokin P. Modern Historical and Social Philosophies. P. 275.

по-новому, каждый раз в иных, хотя нередко и повторяющихся формах»¹. Понятие цивилизации появилось во второй половине XVIII века и с тех пор постоянно присутствует как в социальных науках, так и в публицистике и в повседневном мышлении.

Самое раннее использование этого термина связано с идеей прогресса, которая сформировалась примерно в то же время. Под цивилизацией подразумевали положительно оцениваемый результат некоего продолжительного процесса (описанного, например, Фергюсоном или Морганом), в результате которого человечество сначала вышло из состояния дикости, а затем и постепенно освободилось от признаков варварства. Этот процесс понимался как процесс усвершенствования людей и их взаимоотношений, рост власти человечества над природой. Иногда подчеркивалось интеллектуальное и моральное совершенствование, иногда акцент делался на улучшении политического строя, иногда — благосостояния, но всегда речь шла об изменении в лучшую сторону, которое понималось как «предназначение рода человеческого» (Гизо).

О цивилизации говорили, как правило, в единственном числе, исходя из того, что все общества со временем становятся более рациональны, доходят до укрощения животных инстинктов, смягчают свои нравы, начинают ценить мир, начинают понимать прелести городской жизни, учатся устанавливать законы и следовать им, развивают разделение труда и т.д., хотя пока что относительно немногочисленные культуры действительно далеко продвинулись на этом пути. «Цивилизованными» прежде всего признавались общества Западной Европы, считалось, что их примеру рано или поздно последуют все народы мира.

Эта концепция, созданная в основном мыслителями французского и шотландского Просвещения, была затем популяризирована и развита эволюционистами. Несколько иной характер имела концепция культуры, созданная мыслителями немецкого Просвещения², которые особенно подчеркивали

1. *Jedlicki J.* Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. *Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku.* Warszawa, 1988. S. 7.
2. «В своем лексиконе Франция и (в некоторой степени) Англия сделали ставку на „цивилизацию“, а Германия — на „культуру“» (*Tatarkiewicz W.* *Parerga.* Warszawa, 1978. S. 82).

процесс морального и интеллектуального совершенствования человечества, значительно меньше внимания уделяя изменениям политических и общественных институтов, так же как и изменениям в сфере экономики и техники. Несомненно, сходство этой концепции культуры с ранними концепциями цивилизации (нередко все же эти два термина использовались как синонимы¹⁾ состояло в том, что и здесь, и там в центре научного интереса находился общечеловеческий исторический процесс, необходимый и целенаправленный. Цивилизация, так же как и культура, имела ступенчатый характер: она могла быть более или менее развита; отдельные общества были с этой точки зрения более или менее «цивилизованными», более или менее «культурными».

Следы такого понимания цивилизации сохранились тут и там до сегодняшнего дня. Обобщая, можно сказать, что такое понимание начало терять популярность вследствие кризиса идеи прогресса; социальные науки отказались от представления истории человечества как процесса направленного и однолинейного. В XX веке появилось совершенно другое понимание цивилизации, которое было похоже на предыдущее лишь тем, что подразумевало взаимосвязь различных сфер общественной жизни. С новым пониманием цивилизации было связано отречение от идеи общечеловеческого прогресса и убеждение в *многообразии цивилизаций*, которые невозможно охарактеризовать как «высшие» или «низшие», поскольку прежде всего они все *разные*. Это означало отказ от положительной оценки цивилизации как таковой в пользу описательной и сравнительной трактовки *разных* цивилизаций.

Говоря коротко, в XX веке большинство авторов, сделавших проблематику цивилизации центром своих интересов, привлекал факт постоянного, неизбежного и не поддающегося отмене деления человечества на части, которые во многих важных отношениях не похожи друг на друга. Как мы увидим в дальнейшем, некоторые социологи были даже склонны трактовать цивилизации как замкнутые в себе единства, развивающиеся

1. Название работы Эдуарда Тайлора *Primitive Culture* было переведено на польский как «Первобытная цивилизация» (*Cywilizacja pierwotna*) — в соответствии с тем, что написано в первом предложении этой работы, в котором речь идет о культуре, *то есть* цивилизации.

независимо друг от друга. Здесь стоит обратить внимание на то, что этот подход был связан с общим сомнением в непогрешимости западной цивилизации и убеждением в том, что близится — или уже начался — ее кризис.

2. Морфология культуры О. Шпенглера

Мыслителем, который стал если не инициатором нового взгляда на ход истории, то уж точно его символом, был немецкий *Privatgelehrte*¹ Освальд Шпенглер (*Oswald Spengler*) (1880–1936). Именно он, автор работы «Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории» (*Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1918–1922, 2 т.), придал мировую известность идеям, появившимся ранее разве что на периферии Европы².

Характер работы Шпенглера

На первый взгляд труды Шпенглера, несмотря на огромную эрудицию автора, представляются плодом дилетантизма или же просто невежества. Не случайно «Закат Европы» был встречен весьма резкой критикой почти всего академического мира, представители которого сразу нашли в нем не только многочисленные фактические ошибки, но и немало логических огрехов. Подчеркивалось, что работа ужасно написана, там полно темных мест, длиннот и повторений. Как пишет Хьюз, «<...> никто не в состоянии знать и понимать настолько много, чтобы этого было достаточно для написания такой работы, какую задумал Шпенглер», поэтому ему приходилось раз за разом показывать то, что в соответствии с придуманной им концепцией должно случиться³, вместо того чтобы констатировать, что в действительности произошло.

Научная критика главного произведения Шпенглера была справедлива, тем не менее не всегда попадала в цель

1. Независимый исследователь (нем.). — *Примеч. ред.*
2. Сорокин (а также другие авторы) указывают на идеи Николая Данилевского (1822–1885), чья концепция «культурно-исторических типов» выглядит в своих существенных чертах предвестником концепции Шпенглера (*Sorokin P. Modern Historical and Social Philosophies*. P. 48–71).
3. *Hughes H. S. Oswald Spengler. A Critical Estimate*. New York, 1962. P. 68–69.

по крайней мере по нескольким причинам. Во-первых, автор «Заката Европы» вовсе и не старался соответствовать стандартам научной работы, поскольку не собирався создавать новой, лучшей, по его собственному мнению, научной системы. Шпенглер искал — в соответствии с собственным представлением о бесплодности современной ему науки — чего-то абсолютно другого; он не рассчитывал убедить в чем-то ученых, а хотел показать им, что то, что они делают, не соответствует нуждам жизни. Поистине, немного авторов того времени позволяло себе столь явно пренебрегать рациональностью и академической корректностью, как автор «Заката Европы», неустанно провозглашавший, что «истины — величины *мышления* и их значимость имеет место в „царстве мысли“»¹.

Во-вторых, значительную роль в оценке таких работ, как «Закат Европы», играет не столько уровень ее безупречности, по всей вероятности недостижимый даже при усерднейших стараниях и огромной эрудиции, сколько привлекательность самой идеи, которая бывает независима от ошибок и нелепостей, сопровождающих ее реализацию, но большинством читателей остающихся зачастую незамеченными либо воспринимаемыми ими как несущественные «детали». В-третьих, невозможно отрицать того факта, что что бы плохого ни говорилось о сочинении Шпенглера, тем не менее, как пишет Сорокин, «<...> „Закат Европы“ оказался одним из наиболее влиятельных, обсуждаемых и долговечных шедевров первой половины XX века в области социальных наук, историософии и немецкой философии»². Эта книга оказалась своего рода научной революцией в размышлениях об истории человечества, что, безусловно, не значит, что Шпенглер, как считал он сам, произвел «коперниковский переворот» в науке.

В-четвертых, в «Закате Европы» было много достойных внимания идей, хотя не все мыслители, пользовавшиеся ими позднее, отдавали себе отчет в их происхождении и были готовы похвастаться родством со своим немецким предшественником. Например, А. Тойнби назовет Шпенглера «блистательным гением», но в то же время подчеркнет свою дистанцированность

1. *Шпенглер О.* Пессимизм ли это? // Шпенглер О. Пессимизм? Сборник. М.: Крафт+, 2003. С. 15–16.

2. *Sorokin P.* Modern Historical and Social Philosophies. P. 73.

в отношении к «германскому априорному методу»¹. Отталкивающим мог показаться ему не только метод Шпенглера, но и его националистическое мировоззрение.

Теоретическая ориентация

Исследования Шпенглера сложно отнести к какой-либо одной научной парадигме или конкретной теоретической ориентации его времени. В его книге слышно эхо тогдашнего антипозитивистского поворота мысли, когда, например, он противопоставляет «мир как историю» «миру как природе», мир в процессе становления миру ставшему; он отличает гуманистическую «физиогномику» от природной «систематики»; отвергает причинные объяснения и вводит вместо них категории «действия» и «судьбы» либо утверждает, что «природу нужно трактовать научно, об истории нужно писать стихи»².

Одновременно, как пишет Анджей Колаковский, в мышлении Шпенглера бросается в глаза «<...> тяжелый груз биологизирующего и натуралистического подхода»³. Хьюз в связи с этим отмечает некоторую «старосветскость» этого мыслителя, который «знал больше о позитивистских историках предыдущего поколения, чем о современных себе писателях, чьи взгляды более всего напоминали его собственные. Среди его априорно принятых основных положений было много наивных и бесстыдно позитивистских»⁴.

Конечно, некоторую несвязность философии Шпенглера можно объяснить влиянием естественно-научного образования, полученного им в молодости; влияние это должно было вступить в конфликт с тем, что интересовало ученого уже в зрелом возрасте. Решающим, однако, было все же то, что у Шпенглера не было ничего, что характеризует систематичного философа, он верил прежде всего в интуицию и собственный дар синтеза, который, как он полагал, не обязан считаться

1. См.: Тойнби А. Дж. Мой взгляд на историю // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник. М.; СПб.: Издательская группа «Прогресс»-«Культура»; Ювента, 1995. С. 25. См.: *Toynbee A. A Selection From His Works*. Oxford, 1978. P. 139.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 252.
3. *Kotakowski A. Spengler*. Warszawa, 1981. P. 56.
4. *Hughes H.S. Oswald Spengler*. P. 55.

с требованиями школярской логики¹. Отметим, что Шпенглер довольно часто ссылаясь на биологию, но это была далекая от научной строгости виталистская биология, позволяющая наполнить конкретным смыслом философское понятие Жизни, но не дающая сколько-нибудь весомых указаний относительно того, как наблюдать и интерпретировать факты.

Мнимый сциентизм Шпенглера был на самом деле, так же как и у Бергсона, делом скорее риторики, чем метода, то есть принятой языковой конвенцией, а не стилем научной работы. Шпенглер не апеллировал к авторитету естественных наук, но неоднократно прямо утверждал следующее: «Логика природы, цепь причин и следствий кажется нам поверхностной; только логика органического, судьба, инстинкт, который мы в себе чувствуем, его всемогущество, которое мы видим в смене событий, раскрывают глубины возникновения»². Сама идея *научного* толкования истории казалась автору «Заката Европы» внутренне противоречивой³.

Шпенглер не хотел быть ни ученым, ни философом. Традиционную интеллектуальную деятельность он считал пустым созерцанием, далеко не необходимым и даже вредным, поскольку человек дела «не нуждается ни в каких доказательствах, а часто их даже не понимает». Шпенглер принимал «сторону жизни, а не мысли», «законам» он противопоставлял «факты», о которых ни один «систематик» не имеет ни малейшего понятия⁴. «Нам не нужно больше тезисов, мы хотим самих себя»⁵. Отсюда среди прочего и его культ Ницше, которого одного он, наряду с Гёте, считал мыслителем, заслуживающим внимания.

Работы Шпенглера — это по сути один большой манифест нового мировоззрения, в котором должны были найти адекватное выражение потребности нового времени. По призванию Шпенглер был идеологом и политиком. Нашей задачей

1. «Познание природы может стать делом воспитания, знатоком истории рождаются. Он постигает и проникает людей и факты одним взглядом, одним сконцентрированным чувством, которому нельзя научиться, которое не поддается никакому намеренному действию <...>» (Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 259).
2. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002. С. 127.
3. См.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 252.
4. Шпенглер О. Пессимизм ли это? С. 14, 15–16, 18.
5. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. С. 9.

не является анализ его идеологии и политики или же их места в истории немецкого национализма, хотя ни в одной монографии этого мыслителя эти вопросы не могут быть оставлены без внимания, так же как и описание социально-политической ситуации, при которой толстое и на первый взгляд скучное произведение Шпенглера стало бестселлером. Здесь нам важно только то, что именно в этом особом контексте стала возможной наиболее последовательная критика господствовавших до сих пор взглядов на историю человечества. Именно автор «Заката Европы» писал, давая выражение настроениям, которые в период Первой мировой войны нарастали не только в Германии¹: «Я не вижу ни прогресса, ни цели, ни пути человечества, кроме как в головах западноевропейских филистеров-прогрессистов. Я даже не вижу единого духа и еще меньше — единства стремления, чувства и разума у этой голой массы населения. Только в истории отдельных культур вижу я осмысленное направление жизни на цель, вижу я единство души, воли и переживания»².

То, что действительно важно в наследии Шпенглера, сводится к развитию этого исповедания. Именно в этом пункте он, несомненно, был очень последовательным, если, конечно, не считать культа всего прусского, то есть того, что в его глазах осталось не тронутым общим упадком западной культуры.

Множественность и разнообразие человеческих культур

Шпенглер сделал из человечества категорию, лишенную всякого рода культурных и моральных коннотаций. «Человечество» (он писал в кавычках) — это зоологическое понятие или пустое слово. Достаточно устранить этот фантом из круга проблем исторических форм, и глазу тотчас же предстанет поразительное богатство *действительных* форм. <...> Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории <...> я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале — человечестве — *собственную* форму и имеющих каждая *собственную*

1. Тойнби писал о поколении, которое история взяла за горло в 1914 г. (Тойнби А. Дж. Мой взгляд на историю. С. 21).
2. Шпенглер О. Пессимизм ли это? С. 20–21.

идею, *собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть*»¹.

Каждая из культур является органическим целым и для своего существования и развития не нуждается ни в каких других культурах; все они независимы друг от друга и не обязаны друг другу ничем действительно важным, если даже они как-то друг на друга влияют. «В судьбе отдельных, сменяющих друг друга, вырастающих друг возле друга, соприкасающихся, оттесняющих и подавляющих друг друга культур исчерпывается содержание всей человеческой истории»². «Каждая из этих формаций вполне закончена и независима от других»³.

Здесь Шпенглер, очевидно, имел в виду «высокие» культуры, то есть то, что мы называем *цивилизациями* наперекор принятой им же самим терминологии, в соответствии с которой, как мы увидим дальше, «цивилизация» — это лишь фаза упадка в развитии каждой высокой культуры, а не другое название того же явления, как у многих ранних авторов. Во всей истории человечества Шпенглер выделил едва восемь таких культур, поступая совершенно иначе, чем антропологи, склонные, как мы видели, исходить из того, что культур бесконечно много. Эти восемь культур таковы: вавилонская, египетская, китайская, индийская, мексиканская, античная, западноевропейская и русская. Не стоит здесь останавливаться на том, соглашаться или нет с этим списком (тем более что количество культур у каждого из обсуждаемых в этой главе авторов свое), а также на том, насколько оставляют желать лучшего детальные характеристики отдельных случаев. Значительно интереснее то, что Шпенглеру было что сказать о судьбах всех высоких культур, поскольку именно в этом, как представляется, и состоит сущность шпенглеризма.

Культуры как «организмы»

Автор «Заката Европы» придерживался того мнения, что «*культуры суть организмы*»⁴. В его случае использование этой метафоры означало прежде всего принятие того, что, во-первых,

1. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 151.

2. Там же. С. 262.

3. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. С. 37.

4. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 262.

они являются внутренне интегрированными единствами, а не просто «механическими» совокупностями элементов, а во-вторых, что они проходят через аналогичный жизненный цикл, как и все другие «организмы»: каждая из них имеет свое детство, молодость, зрелость и старость; весну, лето, осень и зиму. Оба эти положения имели теоретические последствия.

Последствием первого положения было стремление к обнаружению «<...> *морфологического сходства*, внутренне связующего язык форм *всех* культурных сфер <...>», к тому, чтобы показать, что каждая из этих форм тесно связана со всеми другими и является выражением одной и той же «души культуры». Шпенглер спрашивает: «Кому известно, что существует глубокая взаимосвязь форм между дифференциальным исчислением и династическим принципом государства эпохи Людовика XIV; между античной государственной формой полиса и евклидовой геометрией; между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства посредством железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий; между контрапунктической инструментальной музыкой и хозяйственной системой кредита? Даже трезвейшие факты политики, рассмотренные в этой перспективе, принимают символический и прямо-таки метафизический характер <...>»¹.

Как бы содержащиеся в этом риторическом вопросе утверждения, подобно десяткам других похожих формулировок, встречающихся в «Закате Европы», ни способны были поражать нас своей непринужденностью, если не сказать произвольностью, однако основная мысль была плодотворна, хотя, быть может, и не столь нова, как полагал Шпенглер. Ибо не он один в XIX и XX веках верил, что «<...> судьба человека постигается лишь при *одновременном и сравнительном* рассмотрении всех областей его деятельности, так мы избегаем ошибочно одностороннего освещения, скажем, из политики, религии или искусства, полагая, будто они могут *все* в себя вместить»². Оригинальной чертой концепции Шпенглера было то, что он довел свой холизм до крайности, не страшась при этом последствий его использования. А таким последствием было среди прочего превращение каждой культуры в замкнутое целое,

1. Шпенглер О. Закат Европы. С. 132–133.

2. Шпенглер О. Человек и техника // Логика культуры. Антология / Отв. ред.-сост. С.Я. Левит. СПб.: Университетская книга, 2009. С. 478.

которое с другими культурами связывают, самое большее, аналогии, параллели и гомологичные подобия.

С этим подходом естественным образом соединялся и релятивизм Шпенглера, который с редкой последовательностью исключал возможность существования каких-либо универсальных законов, сохраняющих свою силу за пределами того исторического и культурного контекста, в котором они были сформулированы. Будучи выражением жизни, мысль обречена на исчезновение вместе с ней, поэтому «истины существует только по отношению к определенному человеческому типу»¹. Этим объясняется нигилистское отношение Шпенглера к науке и философии, о котором мы уже говорили.

Достойны внимания особенности представлений Шпенглера об органичности культур; представляется, что он, во всяком случае, не исключал существования в их границах внутренних конфликтов. Как раз наоборот, автор был уверен, что «история каждой культуры есть бесконечная борьба между народами, между классами, между отдельными лицами, между свойствами каждого отдельного человека <...>»². История в глазах Шпенглера была зрелищем борьбы не столько между культурами, которые были как бы отдельными мирами, сколько внутри каждой из них. Впрочем, борьба — это предназначение и призвание человека. «Идеи, вошедшие в кровь, в свою очередь требуют крови. Война есть вечная форма проявления высшего человеческого бытия, и государства существуют ради войны. Они представляют собой символы готовности к войне. И даже если бы усталое и потерявшее душу человечество захотело бы отказаться от войны и государства <...>, то оно превратилось бы только из субъекта, ведущего войны, в их объект, из-за которого войну вели бы другие»³. В свете таких идей, напоминающих крайний социал-дарвинизм, становится понятно, что этот философ всеобщей истории и теоретик органического характера проявляющихся в ней высоких культур мог быть при этом и крайним немецким националистом.

Нельзя, однако, сказать, что Шпенглер ограничился лишь реконструкцией нескольких высоких культур и отказался от создания какой-либо их общей теории. Ее элементы можно

1. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. С. 182.

2. *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм. С. 41.

3. Там же. С. 85.

найти в размышлениях философа о неизменном жизненном цикле культуры. Ведь автор «Заката Европы» не ограничился лишь утверждением о том, что каждая культура проходит те же фазы от рождения до смерти, как и все организмы. Шпенглер старался подробно описать каждую фазу, подчеркивая при этом как существование всеобщих закономерностей, так и то, что явления, появляющиеся в пределах одной культуры, как правило, имеют эквиваленты в другой. Конечно, это не значит, что речь идет о каком-то их воздействии друг на друга. Контакт культур Шпенглера не интересовал. Используя термин Тойнби, можно сказать, что он предполагал «философскую одновременность всех цивилизаций»¹, которые в аналогичных моментах своего жизненного цикла некоторым образом похожи друг на друга. В каждой появляются факты с таким же или похожим значением, которые Шпенглер называл поэтому «одновременными», хотя они отнюдь не происходили в одно и то же время. Эта «философская современность» не имеет ничего общего с календарем. В этом смысле «одновременно» появились, например, Пифагор и Декарт, ионическое искусство и барокко, Александр Великий и Наполеон, Ганнибал и Первая мировая война².

Культура и цивилизация

Среди таких «одновременных» явлений наибольшее внимание Шпенглер уделял *цивилизации*, в которой он видел предназначение каждой культуры, ее неизменный «органический результат». Цивилизация в его понимании — это фаза развития каждой культуры, хотя вместе с тем это и как бы ее отрицание, поскольку ее знаменует исчерпание всех духовных сил, которым культура была обязана своим предшествующим расцветом.

В концепции Шпенглера на первый план выходит *противопоставление* культуры и цивилизации, которое совершенно обоснованно является, наряду с представлением о существовании изолированных мировых культур, вторым отличительным знаком шпенглеризма. Конечно, это противопоставление ни в коем случае не следует считать изобретением автора «Заката Европы», поскольку в Германии уже с конца XVIII века

1. Тойнби А. Дж. Мой взгляд на историю. С. 23.

2. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 271.

бытовала идея о том, что культура репрезентирует высшие духовные ценности, которые бывают чужды людям «цивилизованным». Однако этот факт не столь принципиален, поскольку именно Шпенглер придал этому противопоставлению самую полную и наиболее популярную форму.

По его мнению, цивилизация — это культура, которая утратила «душу», культура в период своего заката и умирания, превращения во внешнюю и искусственную, стадия, наступающая с «неумолимой необходимостью» на основании «строгой и необходимой» *органической последовательности*¹. Место души теперь занимает интеллект; место народа — масса; место родины — космополитизм; место «сердца» — деньги; место работы над собой — экспансия; место государства — атомизированные «общества»; место государственной службы — «воля силы» и т.д. Общественной основой этих перемен является переход из деревни в город, который целиком преобразует способ жизни и ментальность, создавая новый вид человека: «<...> вместо являющегося многообразием форм, сросшегося с землею народа — новый кочевник, паразит, обитатель большого города, чистый, оторванный от традиций <...> человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокой антипатии к крестьянству (и к его высшей форме — помещному дворянству) <...>»². Цивилизация — это культура больших современных метрополий, которые приводят к увяданию провинции и убивают ее добродетели. В эту фазу своего развития Европа вступила в XIX веке, так же как греки — в IV веке до н.э. Несложно услышать в этих диатрибах эхо консервативной критики современности, хотя Шпенглер отличался от консерваторов как минимум одним: он не представлял себе, что могло бы быть по-другому, и никого, по сути, не обвинял в таком положении вещей, потому что считал его естественной необходимостью.

Влияние Шпенглера

Непосредственное влияние Шпенглера, несмотря на ту шумную популярность, которой он в свое время пользовался, было относительно ограниченным. Неимоверный читательский

1. Там же. С. 163.

2. Там же. С. 165.

успех «Заката Европы» оказался кратковременным и в большей мере связанным с настроениями, царившими в Германии сразу после военного поражения. Продолжению мысли Шпенглера не способствовали ни сама природа его произведения, ни исторические обстоятельства. Однако это не означает, что можно пренебрегать ее влиянием. Здесь мы позволим себе обойти вниманием вопрос (тем не менее вызывающий интерес) воздействия этой работы на развитие немецкой идеологии времен Веймарской республики (в том числе и воздействие на национал-социализм, с которым автора «Заката Европы» связывал в конечном счете неудачный роман). Вопрос о влиянии Шпенглера на мысль XX века должен касаться прежде всего тех нескольких идей, которые были упомянуты выше. Вне всякого сомнения, идеи эти не были преданы забвению.

Хотя тех мыслителей, которые к ним обращались, и нет оснований называть «новыми шпенглерianцами»¹, само *направление* изысканий Шпенглера, как мы увидим далее, не было лишено привлекательности для ученых. В любом случае главное произведение автора, хотя все менее и менее читаемое и с научной точки зрения во многом скандальное, стало системой координат для многих серьезных мыслителей XX века, которых захватили проблемы многообразия цивилизаций и кризиса западного мира.

3. Альфред Вебер: культура versus цивилизация

Следующим мыслителем, которого в этой главе важно вспомнить (тем более что он был социологом с определенной научной репутацией), был *Альфред Вебер* (*Alfred Weber*) (1868–1958), автор таких работ, как «Идеи к проблемам социологии государства и культуры» (*Ideen zur Staats und Kultursoziologie*, 1927), «История культуры как социология культуры» (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935), «Принципы социологии истории и культуры» (*Prinzipien der Geschichts und Kultursoziologie*, 1951). Несмотря на то что Вебер в свое время пользовался немалой популярностью, а Фернан Бродель назвал его «историком очень

1. См.: *Hughes H.S. Oswald Spengler. Part 9.*

внимательным» и ставил выше Шпенглера и Тойнби¹, сегодня о нем практически забыли. В большинстве работ по истории социологии он либо вообще не упоминается, либо упоминается лишь как брат великого Макса Вебера и многолетний профессор Гейдельбергского университета (до этого он преподавал в Праге), через семинар которого прошли многие молодые ученые, ставшие впоследствии весьма известными (среди них был и Норберт Элиас, о котором мы подробно поговорим позднее).

Мы бы не говорили о нем и здесь, если бы не тот факт, что именно он предложил, как нам кажется, исключительно ясную формулировку оппозиции культуры и цивилизации, с которой мы имели дело у Шпенглера. Это не означает, что взгляды этих авторов имели много общего. Как раз напротив, их разделяло практически все, и трудно усмотреть что-то, чем бы Вебер был обязан Шпенглеру. У последнего противопоставление культуры и цивилизации было в определенной степени ограничено, поскольку он понимал цивилизацию как своего рода отрицание культуры, но вместе с тем видел в ней и фазу развития этого самого «организма» культуры, продолжение его жизненного цикла. Альфред Вебер, в свою очередь, рассматривал истории культуры и цивилизации как два в определенном смысле абсолютно разных процесса.

Он, конечно, осознавал, что пользуется идеально типологическим мышлением, которое разделяет то, что в реальном историческом процессе так четко не разделено и не может быть разделено, тем не менее в основании веберовской концепции лежит убеждение, что культура и цивилизация — это, в сущности, два совершенно разных порядка фактов. Поэтому понимание социальной реальности требует их отдельного рассмотрения, так же как в итоге отдельного рассмотрения требует и общество, изменения которого тоже следует рассматривать как процесс относительно обособленный.

Только после выведения этих трех порядков социолог может и должен задуматься над связями между ними в пределах отдельных *Geschichtskörper*, то есть «крупных исторических образований человечества, их больших географически, событийно и культурно связанных друг с другом единств». Эти

1. Бродель Ф. Очерки истории. М.: Академический проект; Альма Матер, 2015. С. 200.

идеи Альфред Вебер развил подробно и систематически, используя их в своей интерпретации истории, что стало основой его социологии. Эта была по сути *историческая* социология, хотя Вебер очень четко отличал ее от историографии, ставя перед ней задачу соединения того, что последняя оставляла бессистемным, распределяя отдельные фрагменты по своим отдельным и довольно изолированным друг от друга разделам. Социология оперирует тем же самым материалом, что и историография, но живет мыслью о синтезе.

Проблема различения цивилизации и культуры была, в сущности, проста. Цивилизация, или, как говорил сам Вебер, *zivilisatorische Prozeß*¹, — это вопрос познания более раннего и независимого от деятельности человека порядка вещей; открытие того, что уже существует как мир общий для всего человечества, которое постепенно получает знание о нем, увеличивая тем самым свою способность разрешать практические проблемы жизни; цивилизация поэтому по самой своей природе универсальна и способна преодолевать все границы. Культура же, наоборот, является сферой *создания* чего-то нового, которая лишена соотнесения с общей для всех людей действительностью и в которой находят выражение духовные потребности тем или иным способом ограниченного их числа; тем самым она не носит универсального характера, будучи выражением того, что является своеобразным и разнообразным. Достижения цивилизационного процесса накапливаются и без особого труда проникают из страны в страну, культура же, в свою очередь, остается достоянием того ограниченного во времени и пространстве сообщества, в котором она возникла, а если же какие-то из элементов культуры оказываются случайно перенесены на другую почву, то они непременно станут чем-то другим. Поэтому Альфред Вебер подвергал сомнению возможность реальных ренессансов культуры, а также, например, возможность существования действительно универсальной религии, считая мировое христианство собранием многих различных религий, связанных *de facto* со многими разными культурами².

1. Цивилизационный процесс (*нем.*). — *Примеч. ред.*
2. Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры. Общественный процесс, процесс цивилизации и движение культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. М.; СПб.: Университетская книга. 1998. С. 22–23.

Можно поэтому сказать, что концепция Альфреда Вебера была как бы соединением двух противоположных точек зрения: той, которая концентрировала внимание на едином великом и абсолютно закономерном шествии человеческой цивилизации сквозь историю (назовем эту точку зрения просвещенческой), и той, которая заключалась в постановке под вопрос этого единства на основании убеждения в том, что человечество не является единством, а было, есть и будет разделено на разные несоединимые друг с другом «высокие культуры». Такое представление его концепции требует, однако, существенного дополнения. Она позволяет говорить о едином *цивилизационном процессе*, но не о единой цивилизации, поскольку этот процесс не отличается идеальной непрерывностью и реализуется в разных «исторических организмах» (*Geschichtskörper*), которые на самом деле способны обогащать друг друга либо наследовать достижения в сфере познания мира и решения практических проблем, будучи при этом отдельными целостностями, отличия которых историки и социологи должны осознавать. Цивилизационный процесс основан на развитии разума (рационализации мира), разум же в ходе истории проходит через разные воплощения, проявляясь в разных культурных контекстах, не всегда являясь, скажем так, чистым разумом. Тем не менее «цивилизационный космос», который он создает, наделен — в отличие от произведений культуры — универсальностью и внутренней необходимостью, исходящими из того факта, что разум просто приоткрывает закрытую структуру объективного мира, являющегося одинаковым для всех людей. Цивилизационный процесс — это процесс общечеловеческого *просвещения*¹.

Культура — это нечто другое, ее характеристика у Вебера напоминает не об эпохе Просвещения, а о теории Шпенглера. «<...> все возникающее в ней пребывает и остается по своей сущности замкнутым в том историческом теле, в котором оно возникает, и внутренне связанным с ним». Культура зарождается, развивается, стареет и умирает, будучи «<...> самостоятельным миром символов, обладающим собственным руническим письмом и собственным в сущности

1. См.: Там же. С. 19.

непередаваемым содержанием». Такие культуры создали китайский, индийский, египетский, вавилонский, классический, арабский и западный миры, о которых можно сказать, что все это «<...> миры культуры — все, что в них действительно *относится к культуре*»¹.

Поэтому история культуры выглядела совсем иначе, чем история цивилизации. В ней нет никакого единства, ей несвойственна непрерывность, которая характерна для цивилизационного процесса, и не существует никакого образа конечной цели. Когда мы пытаемся установить здесь какие-то закономерности, «<...> то обнаруживаем не „ступени развития“, а замкнутые периоды продуктивности и непродуктивности, упадка и стагнации, внезапно происходящие повороты, противоположные „течения времени“, борющиеся друг с другом, не стадии, а формы выражения новых *душевных ситуаций*, волнующееся море, то бурное, то тихое, приводимое в движение тем или иным „душевым“ ветром, которое никогда не „течет“, не стремится к какой-либо цели»². Если вообще здесь можно говорить о каком-то развитии, то только относительно технических средств выражения и последовательности стилей. Можно и нужно отличать *типы* культуры, тем не менее не следует обольщаться тем, что мы открываем какой-то ее универсальный порядок и определенное направление перемен. В изменениях культур мы не находим ничего, что было бы эквивалентом цивилизационного или социального процесса, ее динамика имеет совершенно иной характер.

Это не значит, что перечисленные выше три сферы четко отделены друг от друга. Совсем наоборот, происходит постоянное их взаимодействие, при этом, кажется, Вебера интересует в основном то, в какой степени культура влияет на цивилизационный процесс и общество, создавая «<...> материальный и духовный облик исторической сферы, в которой он [период культуры. — А. В.] возник»³, хотя они и сохраняют свою собственную динамику. Представляется интересным то, как это видение Альфреда Вебера соотносилось со взглядами его старшего брата, на которого он часто ссылался. Насколько нам известно, это еще требует исследования. Не менее

1. Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры. С. 21.

2. Там же. С. 24.

3. Там же. С. 30.

интересно и то, в какой мере вдохновило оно и Норберта Элиаса, который воспринял от него понятия цивилизационного процесса и габитуса.

4. Тойнби: постижение истории цивилизации

Среди авторов, задававшихся теми же вопросами, что и Шпенглер, особое место занимает британский историк *Арнольд Джозеф Тойнби* (*Arnold Joseph Toynbee*) (1889–1975). Несколько лет он занимал должность профессора Лондонского университета, позднее долгие годы был директором Королевского института международных отношений. Тойнби — автор монументального двенадцатитомника «Постижение истории» (*A Study of History*, 1933–1961), более известного благодаря одобренному самим автором сокращенному изданию в редакции Дэвида Черчилля Сомервелла.

За то, чтобы остановиться на фигуре Тойнби отдельно, говорит как масштаб его исследовательского предприятия, так и то, что его результаты удавалось довольно успешно защищать от упреков со стороны специалистов, хотя и было бы неверно говорить, что он встретил у историков хороший прием¹. В любом случае «Постижение истории» — это труд человека, который не пренебрегает историческим знанием или расценивает его только как сборник иллюстраций к априорным утверждениям из историософии, в чем ученого многократно обвиняли. Тойнби чувствовал свою связь с традицией «английского эмпиризма» и хотел, чтобы его обобщения, сравнимые по своему ошеломляющему масштабу с обобщениями Шпенглера, имели солидную фактическую основу. Было ли это вообще возможно — сюжет другой истории, нежели та, о которой эта книга, хотя спор о том, что такое «факты», происходивший между автором «Постижения истории» и критикующими его историками², имеет свои подопытия и в социологии. Здесь нас интересуют исключительно содержащиеся в этом произведении социологические гипотезы Тойнби, а не то, насколько ценна используемая в нем методология и может ли оно служить учебником всемирной истории.

1. Типичной можно считать позицию Питера Гейля (*Peter Geyl*), совмещающую неподдельное удивление с хорошо аргументированной критикой (см.: *Debates with Historians*. New York, 1958).
2. См. особенно: *Toynbee A. J. A Study of History*. London, 1961. Vol. 12. P. 243–250.

Тойнби и Шпенглер

Тойнби разделял стремление Шпенглера «<...> вырваться из темницы локальной мимолетной истории наших стран и культур и приучить себя к синоптическому взгляду на историю в целом»¹. Более того, то, как Тойнби трактовал цивилизацию, напоминало во многих отношениях великие культуры в понимании Шпенглера, хотя первый и дистанцировался от методики последнего и, как мы увидим далее, не был согласен с ним по многим принципиальным вопросам.

Однако он также исходил из «философской современности всех цивилизаций», точно так же принимал «повторяющуюся схему процесса их надлома, упадка и распада», так же был уверен в «органическом» характере каждой из цивилизаций и верил в приоритет духовных факторов в истории их развития. Эти сходства были столь глубоки, что, как вспоминал Тойнби, прочитав «Закат Европы», он долго размышлял, осталось ли что-то еще тут сделать ему. Однако он пришел к выводу, что не находит там ответов на свои важнейшие вопросы и не может принять «догматический и детерминистский» способ объяснения исторических процессов Шпенглера, по мнению которого, замечал Тойнби, «<...> цивилизации возникали, развивались, приходили в упадок в точном соответствии с определенным устойчивым графиком»².

Когда сравнивают этих двух авторов, обращает на себя внимание также и то, что автор «Постижения истории» не был склонен ни к радикальному отрицанию идеи прогресса, ни к трактовке отдельных цивилизаций, которых он насчитал более двадцати, как абсолютно изолированных и замкнутых в себе целостностей. Проявлением его привязанности по крайней мере к определенным составляющим веры в прогресс, помимо сформулированных *explicit*, хотя и не без определенных оговорок утверждений на эту тему, было выраженное многократно убеждение в том, что история — это «<...> единый великий опыт, общий для всего человечества <...>», который приближает его грядущее единение. Разделенное на разные цивилизации человечество было для него, в конечном итоге, не только *in*

1. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. С. 101.

2. Тойнби А. Дж. Мой взгляд на историю. С. 24.

potentio (потенциально) более глубоким единством и не только «биологическим видом», как для Шпенглера, проявлением чего было среди прочего то, какое большое и позитивное значение он придавал «встречам цивилизаций» в пространстве и во времени, а также их взаимному влиянию друг на друга. Для Тойнби было очень важно представить «<...> историю всех известных цивилизаций, как живых, так и ушедших, как единое целое»¹.

Но что, вероятно, еще более важно — Тойнби был противником всякого фатализма. Хотя он и придерживался мнения о кризисе западной культуры, катастрофических мыслей он не разделял: из факта падения в прошлом стольких цивилизаций не следует, что такая же судьба непременно ждет и каждую из ныне существующих или будущих цивилизаций. Автор «Постижения истории» не сомневался, что «пока есть жизнь, есть надежда и что с Божьей помощью человек — хозяин своей судьбы, хотя бы отчасти, хотя бы в чем-то»². Судьба любой цивилизации в опасности, но ни одна из них не обречена на уничтожение окончательно и бесповоротно.

Антропология и историософия Тойнби имели много противоречий со Шпенглером, что наверняка можно объяснить христианским мировоззрением первого, которое исключало возможность принятия мрачного видения мира без надежды и человека без свободной воли. Тойнби — глубоко религиозный мыслитель, чья философия истории в немалой степени была и ее теологией. В XX веке вряд ли нам удастся найти много известных социальных мыслителей, которые называли бы негативно оцениваемые ими социальные явления «проявлениями наказания за первородный грех»³.

Можно также утверждать, что вопросы автора «Постижения истории» были в основе своей иными, чем вопросы Шпенглера, поскольку касались не столько будущего и того, что *должно* случиться, сколько прошлого и настоящего, а также того, как и почему случилось то, что случилось, каковы *шансы* на будущее и что нужно сделать, чтобы нынешний кризис западной цивилизации миновал. Хотя и можно усомниться в том, действительно ли в мышлении Тойнби проявлялся «английский эмпиризм», тем не менее его работа, как представляется,

1. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом. С. 101.

2. Там же. С. 35.

3. См.: *Toynbee A. J. Wojna i ciwilizacja*. Warszawa, 1963. S. 5.

содержит определенное число идей и наблюдений, важных для научной теории социальных изменений, а не только для мировоззрения тех людей, которые обнаружили, что мир рушится.

Концепция цивилизации

Свою концепцию цивилизации Тойнби изложил относительно ясно, хотя не стоит искать в «Постижении истории» точных определений и тонких терминологических дистинкций. Для того чтобы самым простым образом определить его понимание цивилизации, следовало бы сказать, что речь идет о наименьшей «умопостигаемой» единице исторических исследований, до которой доходишь, пытаясь понять историю какой-либо страны. Каждая страна, даже такая внешне «самодостаточная», как Великобритания в апофеозе своего величия, оказывается частью того или иного более крупного целого¹. Историография должна избавиться от своей нынешней провинциальности и стать историей надлокальных и наднациональных *цивилизаций*, которые можно и нужно понимать как абсолютно реальные *общности*. Тойнби смотрел на историю с миллениаристской перспективы, в которой государства или народы представлялись эпифеноменами, которые невозможно объяснить без отказа от их собственного масштаба.

Используя понятие цивилизации, Тойнби отказался от ее понимания, свойственного Просвещению, когда мы, по сути, имеем дело только с одной человеческой цивилизацией, которая постепенно захватывает весь мир. На практике такое понимание означало не что иное, как прославление экспансии западной цивилизации в качестве цивилизации *tout court* (как таковой). Такое убеждение в «единственности цивилизаций» является, по мнению Тойнби, абсолютно ошибочным, поскольку распространение западных политических и экономических институтов или тем более западной техники вовсе не означает того, что человечество становится единым целым. «В сущности, мировая карта остается неизменной со времени возникновения западного общества. В борьбе за существование Запад стал доминировать в экономическом и политическом планах, но он не смог полностью обезоружить соперников,

1. См.: Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. С. 21 и след.

лишив их исконно присущей им культуры»¹. Человечество вышло из первобытного состояния многими разными путями.

Если мы действительно хотим понять всеобщую историю, мы должны заняться изучением этой неспешно изменяющейся «карты культуры», на которой выделяются разные несводимые друг к другу цивилизации. «<...> Каждая из этих цивилизаций, — писал Тойнби, — есть своеобразная попытка единого, великого, общечеловеческого творчества <...>. В каждой из этих цивилизаций человечество <...> пытается подняться над собственной природой — над примитивной человеческой природой, я хотел бы сказать, — к более высокому уровню духовной жизни»². Кроме могучей и динамичной, но относительно молодой западной цивилизации, в истории их было еще по меньшей мере двадцать (кроме перечисленных, Тойнби выделял еще и так называемые «задержанные» и «неродившиеся»). Вот их список: западная, православная, иранская, арабская, индуистская, дальневосточная, эллинская, сирийская, индийская, китайская, минойская, культура Инда, шумерская, хеттская, вавилонская, египетская, андская, мексиканская, юкатанская, майянская³. Многие из них исчезли, но на их месте не образовалось тем не менее никакой единой человеческой цивилизации, современный мир до сих пор остается цивилизационно поделен на пять частей: западную, православную, мусульманскую, индуистскую и дальневосточную.

Бессмысленно было бы заниматься здесь обсуждением деталей этого образа истории или же его оценкой. Внимания заслуживают взгляды Тойнби прежде всего на то, что отличало и продолжает отличать отдельные цивилизации друг от друга; на то, каковы были и остаются их взаимоотношения; а также на то, от чего в конечном итоге зависит их появление, развитие и упадок.

Что касается первого вопроса, то для его позиции характерным было убеждение, что специфика цивилизации зависит в основном от факторов *духовных*, а быть может, и просто религиозных, поскольку он верил, что «<...> человек — это не просто общественное животное, он еще и личность, ищущая

1. Там же. С. 34.

2. *Тойнби А. Дж.* Греко-римская цивилизация // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. С. 48.

3. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. С. 47.

непосредственные связи с высшей духовной реальностью»¹. В том, что касается второго вопроса, для его позиции — в полную противоположность Шпенглеру — было характерно представление о том, что цивилизация — это не одинокий остров, характер и судьба которого не зависят от контактов с другими цивилизациями. «Встречи цивилизаций», связи и отношения родства между ними, иногда даже доходящие в итоге до их «сплавления», — это одна из важных тем историософии автора «Постижения истории», и история по меньшей мере некоторых цивилизаций была бы, по его мнению, непонятна при абстрагировании от фактов такого рода. Более того, «встречи цивилизаций» касаются не только малозначимых явлений, но и такой фундаментальной для автора «Постижения истории» сферы, как религия. Третий вопрос требует особого и более подробного рассмотрения, поскольку, как мы увидим, именно тут автор проявляет себя как (так и хочется нам сказать) социолог. В самом общем виде обсуждая его концепцию, следует еще добавить, что поразительной ее чертой было неустанное подчеркивание *динамичного* характера цивилизации, которую от первобытных культур отличает среди прочего и то, что, как он писал в характерной для него метафоричной манере, она является «<...> движением, а не состоянием, путешествием, а не пристанью»². Переход цивилизации в состояние покоя означает ее неизбежную смерть.

Закономерность развития цивилизации

Тойнби не искал исторических законов в естественно-научном значении этого слова, об открытии которых мечтали когда-то социологи. Правда, он постоянно использовал слово «законы», но у него это значило, как представляется, то же самое, что и слова «модели развития» или «постоянные тенденции». Основной задачей «Постижения истории», кроме открытия ее глубинного религиозного смысла, был ответ на вопрос: *как протекает история и что формирует судьбы обществ на протяжении этого весьма короткого в глазах автора промежутка времени, который истек после появления первых*

1. *Toynbee A. J. A Selection from His Works / Ed. by E. W. F. Tomlin. Oxford, 1978. P. 95.*

2. *Ibid.*

известных цивилизаций или же превращения «недолюдей» в людей и «сверхлюдей».

Задаваясь этим вопросом, связанным с долгой традицией философии истории, Тойнби волей-неволей вступил на территорию, на которой от самых своих истоков находились социология и социальная антропология. Хотя ничто не указывает на то, что он действительно серьезно интересовался этими дисциплинами (в любом случае он ссылаясь, и то редко, только на наиболее известных, да и то не на самых современных авторов и их труды), его исследования так или иначе корреспондировались с тем, что в этих дисциплинах происходило на переломе веков и позднее, хотя, конечно, они касались общностей особого рода, которые мало какой социолог или антрополог, даже использующий понятие цивилизации, назвал бы *общностями*. Для Тойнби, пожалуй, не подлежал сомнению тот факт, что именно цивилизации являются общностями *par excellence*, гораздо более реальными, чем изучаемые социальными науками те или иные современные общества. Тем не менее гипотезы ученого, сформулированные в основном с помощью метода экстраполяции предположений, вытекающих из наблюдений за лучше всего ему известной античной классикой, применялись также и к ним как к составным частям одной из цивилизаций, а именно той, которая была в центре его внимания как из-за ее современной глобальной роли, так и потому, что он был охвачен страхом за ее будущее.

В теории Тойнби нет и следа от натуралистского детерминизма, так сильно повлиявшего на ранние теории социального развития. Основной фактор этого развития — деятельность человека, ищущего ответы на очередные испытания со стороны среды, ищущего выходы из ситуаций, в которых человек находится в результате совершённых им же самим поступков. Заметим, что социальная концепция Тойнби соответствовала тенденциям, преобладающим в социологии XX столетия, и не имела ничего общего с органицизмом старых теорий развития. Тойнби предполагал, что «<...> общество — это совокупность отношений между индивидами, и отношения эти, как мы установили, предполагают совпадение индивидуальных полей действия <...>»¹.

1. Тойнби А. Дж. Постигание истории. С. 255.

Схема вызова и ответа (*challenge and response*), живо напоминающая уже рассмотренную выше схему Томаса (см. раздел 15), стала, пожалуй, наиболее известным элементом теории автора «Постижения истории». Схема эта по сути очень проста: до тех пор пока люди находят адекватные ответы на вызовы, цивилизация-общество сохраняется и развивается; как только они становятся к этому неспособны, она переходит к стагнации и клонится к упадку. Представленная в таком упрощенном виде, концепция эта кажется слишком банальной. Но если все же она не банальна, то именно потому, что в «Постижении истории» она была соединена со многими конкретными положениями о характере вызовов, с которыми людям приходится иметь дело, о характере ответов, которые заслуживают называться адекватными, и о том, кто именно и при каких условиях отвечает на вызовы.

Особенно важным кажется именно последний вопрос, так как он непосредственно связан с социологическим *par excellence* вопросом о системе социальных сил внутри исследуемых Тойнби обществ, а в особенности с вопросом об отношениях между способным к творчеству меньшинством и по природе своей нетворческим большинством, которое либо следует за ним, либо сопротивляется ему. Сила и динамика цивилизации в конечном счете зависят от этих отношений.

Автор «Постижения истории» назвал это большинство «массой» или «пролетариатом», за этим, однако, не стоит никаких ассоциаций с Марксом или другими авторами, использовавшими это название в отношении определенного класса индустриального общества. Речь у Тойнби шла об универсальной социологической категории, которая охватывает всех тех, кто живет в каком-либо обществе, являясь или не являясь в какой-либо момент его развития его интегральной частью (те, которые *in*, но не *of*)¹. Это большинство в каждой цивилизации всегда более или менее отчуждено, оставаясь, по сути, «<...>на том интеллектуальном и нравственном уровне, на котором они пребывали и пятьдесят лет назад, когда новые гигантские социальные силы только начали появляться»².

Начнем, однако, с *вызовов*, на которые цивилизации должны находить ответ и которым они обязаны своим зарождением

1. См.: *Tolin E. W.F. Glossary // Toynbee A.J. A Selection from His Works*. P. 306.

2. *Тойнби А. Дж. Постижение истории*. С. 259.

после сотен тысяч лет примитивного существования человечества. Тойнби не обращался ни к одной из традиционных гипотез о «решающем» факторе, которых было так много в социальных науках XIX века. Более или менее уверенно он отклонил их все (а особенно те, которые ссылались на роль природной среды или расы) вместе с предположением о том, что судьба человечества могла бы быть чем-то полностью предопределена. Природные условия, конечно, имели значение (цивилизации не зарождались ни там, где эти условия были слишком благосклонны к первобытным обществам, ни там, где они были крайне неблагоприятны), однако как возникновение каждой цивилизации, так и ее развитие зависят в конечном итоге от человеческой *изобретательности*, от появления индивидов и групп, которые знают, что делать, и умеют повести за собой пассивное большинство. «Характерным типом индивида, действия которого превращают примитивное общество в цивилизацию и обуславливают причину роста растущей цивилизации, является „сильная личность“, „медиум“, „гений“, „сверхчеловек“; но в растущем обществе в любой данный момент представители этого типа всегда находятся в меньшинстве. Они лишь дрожжи в общем котле человечества»¹.

Цивилизации обязательно необходимо *руководство* — элита, указывающая дорогу и имеющая скорее соответствующий авторитет или харизму, чем просто силу и власть над людьми. Речь идет прежде всего о *духовном* предводительстве, а не только о том, что означенная элита помогает большинству в борьбе за существование, указывая, скажем так, наилучшие технические решения. Хотя цивилизационный процесс означает в том числе и прогресс в этом отношении, правилом все же остается то, что «<...>не существует какого-либо соответствия между прогрессом в области техники и прогрессом в развитии цивилизации в целом»². Никакой прогресс был бы невозможен, если бы цивилизационный процесс не являлся одновременно и процессом *одухотворения* или сублимации (Тойнби использовал термин *этерификация*), глубоко преобразующим внутренний мир человека.

В том числе и поэтому автор «Постижения истории» так тесно связывал цивилизацию с религией. На самом деле природа

1. Там же. С. 260.

2. Там же. С. 234.

этой связи в его сочинениях не совсем ясна (принимая во внимание более поздние его работы, мы не можем быть уверены, рассматривается ли им религия лишь как фактор формирования и преобразования цивилизаций или же, напротив, развитие цивилизаций является просто элементом божественного плана спасения), однако сама эта связь сомнению и обсуждению не подлежит: не может существовать цивилизации без приближения к Богу.

Отношение между элитой и массой — это ключевой момент историософии Тойнби. Цивилизации находятся в расцвете лишь до тех пор, пока эти отношения относительно гармоничны, хотя и такая гармония никогда не означает абсолютного единения этих находящихся в противоречии между собой стихий. В основе этой гармонии лежит *мимесис*, принадлежащий к числу «родовых черт» человечества. Если он проявляется в подражании творческим личностям, а не рутинным решениям, в усилении «кристалла обычая», то цивилизация жизнеспособна и может ответить на самые трудные вызовы. Если же таких личностей не хватает или они не в состоянии осуществлять духовное руководство, превращаясь в группу, доминирующую в сфере материальных отношений, то тогда общество раскалывается, а цивилизация оказывается на пороге упадка. Его предвестниками всегда являются упадок творческих сил элиты, отвернувшийся от нее «пролетариат» и, как следствие, социальная дезинтеграция. Представляется, что анализ этих явлений — самая сильная сторона «Постижения истории» и источник ценных идей для исследователя социальных изменений, даже если он в целом и не разделяет теорию Тойнби. К сожалению, мы не можем здесь вдаваться в детали, поскольку это потребовало бы от нас очень долгих рассуждений.

* * *

Тойнби ставит своих комментаторов в сложное положение: они не могут скрыть своего изумления перед грандиозностью его предприятия, но и никоим образом не могут его принять, хотя бы потому, что он уж очень, так сказать, старомоден. Это скрещивание Шпенглера со святым Августином или Боссюэ, соединенное со множеством благочестивых пожеланий относительно будущего западной цивилизации, и в самом деле

не соответствует ничему, что обычно происходило в XX веке в историографии или же в других социальных дисциплинах, хотя автора «Постижения истории» и нельзя назвать дилетантом. Даже «литературность» этого произведения, кажется, свидетельствует против него, поскольку красивые слова маскируют в нем зачастую неясное или сильно сомнительное содержание. Представляется, однако, что от работ такого рода не следует ожидать абсолютной точности в деталях и убедительного доказательства каждого тезиса. Это просто невозможно. Важность таких произведений зависит от того, есть ли в них вдохновляющие идеи и как много их там содержится. В «Постижении истории» их, как нам кажется, достаточно много.

5. Интегральная социология Сорокина

К этому же сообществу мыслителей нужно отнести и *Питирима А. Сорокина* (1889–1968), русского социолога (одного из учеников Леона Петражицкого, первого профессора социологии Петроградского университета, автора среди прочего изданной в 1920 г. двухтомной работы «Система социологии»), которого большевики вынудили покинуть родину (во время революции Сорокин был секретарем Керенского и позднее проявил себя как их противник, за что был осужден на смертную казнь); в 1923 г. он переселился в США, где быстро стал одной из главных, но одновременно и противоречивых фигур американской социологии. Он среди прочего был создателем кафедры социологии в Гарвардском университете, руководителем которой позднее стал его великий антагонист Толкотт Парсонс. Среди студентов Сорокина были Мертон, Хоманс и Дэвис, сам Парсонс, а также многие другие известные позднее ученые. В первые годы пребывания в США Сорокин работал в Университете Миннесоты, где появились его важные работы по социологии деревни, а также написанные на основании его российского опыта «Теория революции» (*The Theory of Revolution*, 1925) и новаторская «Социальная мобильность» (*Social Mobility*, 1927).

Сорокин был ученым необычайно творческим, эрудированным, энергичным и работоспособным. Он инициировал многочисленные направления исследований, получил широкую известность, но ни для кого так и не стал по-настоящему учителем.

В американской социологии Сорокин занимал особое место, хотя какие-то из элементов его теории имели многие точки соприкосновения с популярными в ней теориями: с символическим интеракционизмом (концепция значащей интеракции), с одной стороны, и с функционализмом (концепция системы), в котором он видел чуть ли не плагиат собственных идей, с другой¹.

Здесь нас будет интересовать лишь определенная часть его творчества. Мы оставим в стороне не только его «позитивистские» российские произведения, к которым Сорокин позднее не обращался, но и большую часть его американского творчества, а именно его работы из области отраслевых социологий, предшествовавшие возникновению его великой теории, с одной стороны, а с другой стороны, написанные им уже в конце жизни (то есть в тот период, когда он почти полностью утратил связи с социологическим сообществом) евангелические исследования на тему «творческого альтруизма» и морального обновления человечества. Нет необходимости останавливаться здесь на его интереснейших автобиографических работах, а также на устаревших на сегодняшний день, но некогда очень популярных публикациях, посвященных социологии XX века², хотя они немало могут рассказать о его способе мышления и отношении к социологической традиции.

Его место среди социальных мыслителей было определено прежде всего такими работами, как «Социальная мобильность» (*Social Mobility*); «Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений» (*Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, 1937–1941, 4 т.; 1957 — сокращенное однотомное издание); своего рода дополнение к этой работе — «Социокультурная причинность, пространство, время» (*Sociocultural Causality, Space, Time*, 1943) и учебник с изложением социологических концепций под названием «Общество, культура и личность: Их структура и динамика. Система общей социологии» (*Society, Culture, and Personality. Their Structure*

1. *Sorokin P.A. Sociological Theories of Today*. New York, 1966. P. 420–429.
2. См.: *Sorokin P.A. Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century* (1-е изд. озаглавлено *Contemporary Sociological Theories*, 1928). New York, 1964; *Sorokin P. Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*. Chicago, 1956.

and Dynamics. A System of General Sociology, 1947). В контексте этого раздела существенное значение имеют также такие его книги: «Кризис нашего времени» (*The Crisis of Our Age*, 1941), и «Социальная философия эпоху кризиса» (*Social Philosophies of an Age of Crisis*, 1950; изд. 1963 г. под названием «Современные философии истории и социальные философии», *Modern Historical and Social Philosophies*). В этой последней Сорокин выразил среди прочего свое отношение к историософским идеям Шпенглера и Тойнби. Это важный момент, так как его социология была с ними разнообразными способами связана, хотя и оставалась, без сомнения, именно *социологией* и лишь затем уже философией истории. В XIX столетии разницу между этими дисциплинами уловить было сложно, однако в XX веке это различие стало отчетливо заметно даже в тех редких случаях, когда социологов отличал такой размах обобщений, с каким мы встречаемся у Сорокина. Он сам всячески подчеркивал, что прежде всего является социологом, к тому же социологом принципиально эмпирической ориентации (своих коллег-современников он зачастую обвинял в «псевдоэмпиризме» или же в «мнимом эмпиризме».

Концепция интегральной социологии

Сорокин был создателем одной из немногочисленных в XX веке больших социологических *систем*, которая должна была стать, подобно системам XIX века, не только терминологической сеткой или упорядоченным собранием утверждений о тех или иных фрагментах социальной действительности, но и суммой всего доступного знания об обществе и культуре.

Сорокин, скорее всего, верил в возможность накопления социологических знаний. Более того, у него речь шла о том, чтобы суммировать достижения как социологии, так и других наук, ибо, подчеркивая предметную специфику социологии, он тем не менее видел необходимость использования их достижений и действительно ими пользовался. Без этого он не смог бы создать социологию, которая бы трактовала «структуру и динамику» общества, культуры и личности на протяжении более чем двадцати столетий. Именно таким, по сути, был его замысел, хотя Сорокин весьма трезво и скорее критически оценивал результаты подобных попыток, предпринимавшихся его предшественниками, и, будучи противником

эволюционизма и теории прогресса, ни в коем случае не думал им следовать. Тем не менее ученый был уверен, что «лучше потерпеть поражение в стремлении к великой цели, чем достичь успеха в осуществлении цели приземленной»¹.

Сорокин считал, что в социальных науках сделано так много, что самое время заняться «<...> не столько дальнейшим накоплением фактов, сколько осознанием уже доступных данных, их упорядочиванием на глубинном логическом уровне и строительством заново основ социологии как систематической науки. В противном случае мы рискуем потеряться в лабиринте не поддающихся дальнейшей обработке материалов»². Эти слова были написаны относительно поздно, когда убеждение в необходимости поворота в сторону формулирования теории в американской социологии было уже достаточно распространено. Их автор мечтал воплотить эту идею с самого начала своей научной карьеры, что отчетливо выражено в работе «Система социологии».

Несмотря на то что сам Сорокин занимался в определенной степени фактографией и не пренебрегал тем, что могут дать занятия эмпирической социологией, а также применение по крайней мере некоторых ее методов (он широко использовал статистику), он все же никогда не разделял популярного среди социологов мнения о том, что с созданием большой теории следует еще довольно долго подождать. В этом вопросе он был предтечей Парсонса, работы которого игнорировал (и это было взаимно), равно как и работы других современных ему социологов. Так же как и Парсонс, а в его собственном поколении Гурвич или Знанецкий, он высоко ценил наследие классической европейской социологии, хотя указывал ей на многие недостатки, прежде всего на произвольность и односторонность большинства предлагаемых ею объяснений. Сорокин старался в этом наследии отделить зерна от плевел и вернуть в современную социологию все, что было в нем ценного³. Впрочем, он часто противопоставлял это наследие мизерным

1. *Johnston B. V.* Introduction // *Sorokin P. On the Practice of Sociology* / Barry V. Johnston (ed.). Chicago, 1998. P. 13.
2. *Sorokin P.* Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology. New York; London, 1947. P. XIII.
3. Именно так он представлял себе, например, цель работы *Contemporary Sociological Theories* («Современные социологические теории»), труда, который только на первый взгляд кажется непритязательным обзором социологических «школ».

достижениям своих современников, которых обвинял в том, что они довольствуются «крупницами» и лишены столь характерной для классиков способности к синтезу.

Описывая разделение социологии на бесчисленные «школы» и подвергая их весьма суровой критике, он не исключал тем не менее возможности использования в определенных пределах наследия всех их, самым лучшим доказательством чего является то, что во всем его творчестве заметно стремление упразднить давние теоретические альтернативы и уничтожить пропасть между социологией гуманистической и натуралистической, аналитической и исторической, материалистической и идеалистической, детерминистской и индетерминистской, реалистической и номиналистической, абсолютистской и релятивистической. Правда, нельзя сказать, что ему это удалось.

Если говорить тем языком, который был неизвестен самому Сорокину, то следовало бы сказать, что он верил в возможность возникновения в социологии единой «парадигмы» и видел в этом свое призвание; он вел бесконечную войну с социологами, мыслящими иначе, которых он обвинял во всем, в чем только можно обвинять ученых, особенно в тупости, однообразности и «псевдоэмпиризме». Сорокин был одним из ярких критиков главного направления в американской социологии: вышедший на три года раньше, чем «Социологическое воображение» (*The Sociological Imagination*) Миллса, его памфлет «Причуды и заблуждения современной социологии и связанных с ней наук» (*Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, 1965) можно отнести к классике жанра, хотя работа Сорокина и не имела такого резонанса, как книга Миллса.

Теоретическая позиция Сорокина им самим чаще всего определялась как *интегрализм*, что кажется правильным, если учесть, что система, которую он создавал, была по своему замыслу «интегральной системой философии, социологии, психологии, этики и ценностей»¹. Основной чертой его социологии было то, что она не являлась и не могла быть лишь социологией в общепринятом в США понимании. Это означало, во-первых, сомнение в рациональности все углубляющегося разделения труда, в рамках которого проводятся исследования, лишённые общего направления и не складывающиеся

1. *Sorokin P. Sociological Theories. P. 205.*

в единое целое; во-вторых, постановку под вопрос культа «фактов» и веры в абсолютную ценность «чистого» наблюдения как источника познания; в-третьих, отказ от веберовского идеала освобождения науки об обществе от оценки; в-четвертых, наконец, постулировалась своеобразная концепция познания, которая, как полагал сам Сорокин, должна была точно соответствовать троичной природе человека и создаваемой людьми социокультурной реальности. Троичной, то есть, по Сорокину, состоящей из чувств, разума и души.

Проще говоря, эта концепция заключалась в признании многомерности или многоуровневости мира человека, что требует исследования его, соответственно, тремя разными способами: (а) эмпирическим; (б) рационально-логическим и (в) интуитивным, свойственным «визионерам», а в особенности великим философам, творцам религии и художникам, способным овладевать «сверхчувственной, сверхразумной и металогической» реальностью. По мнению Сорокина, каждый из трех способов обогащает знание реальности, но ни один из них не исключает другие. Все их следует оценивать по принципу *sum cuique*¹.

«Итак, — писал Сорокин, — интегральная школа в социологии вполне правомерно охватывает составляющие концепций чисто эмпирических, сингуляристских, атомистических и ссылающихся исключительно на чувственное восприятие; концепций чисто рациональных, логических, акцентирующих именно рациональность, логику, упорядоченность и унифицированность; и, наконец, концепций интуитивных, мистических, металогических, представляющих реальность как трансцендентный „Град Божий“ в соответствии с „социологиями“ истины веры. Очевидно, что интегральная социокультурная реальность гораздо богаче какого-либо из этих подходов»².

Хотя Сорокин и высказывался *expressis verbis*³ за соединение этих трактовок, за сохранение между ними равновесия,

1. Каждому свое (лат.). — Примеч. ред.

2. Сорокин П. Sociocultural Causality, Space, Time. Durham, N.C., 1943 // On the Practice. Р. 110. Мы здесь не рассматриваем интересные попытки интерпретации Сорокиным в категориях социологии знания односторонней позиции, связанной с выбором только одного из этих подходов. В своих размышлениях на эту тему Роберт Мертон вполне обоснованно уделил ему много внимания, см.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ. Хранитель, 2006. Часть 3.

3. Четко, с полной ясностью (лат.). — Примеч. ред.

а в собственной исследовательской практике долго избегал односторонности, тем не менее в той ситуации, которая существовала в социологии в то время, когда он формулировал и реализовывал свою программу интегральной социологии, его взгляды были критически направлены прежде всего против ориентаций «чистого эмпиризма» и «чистого рационализма» и в защиту правомерности «чисто интуитивной» ориентации. Кроме того, со временем критика эмпиризма в социологии Сорокина становилась все более радикальной, а вера в интуицию и вдохновение росла.

Необходимость выхода за пределы эмпиризма и рационализма автор интегральной социологии объяснял тем, что самые важные составляющие социокультурной реальности, каковыми являются великие религии, абсолютные этические системы и действительно великое искусство, совершенно необъяснимы в исключительно эмпирических и рациональных категориях; а также тем, что ни одна познавательная деятельность не может обойтись без интуиции¹.

Природа социально-культурной реальности

Концепция интегральной социологии Сорокина была тесно связана с его социальной онтологией, то есть рядом положений на тему социально-культурной реальности, находящихся в оппозиции к тем, которые были приняты, осознанно или нет, за исходный пункт в критикуемой им американской социологии. Конечно, речь идет об уже упомянутом выше утверждении о *многомерности* исследуемого социальными науками мира, но и не только об этом.

По меньшей мере столь же важным было и следующее положение (непосредственно отсылающее к немецкому неокантианству и, вероятнее всего, также и к русской субъективной социологии Михайловского и Лаврова) о том, что социокультурная реальность принципиально отличается от природной реальности, в связи с чем изучающие общество науки не могут полностью копировать определения и методы естествознания, так же как они не могут ограничиваться только описанием фактов (особенно если социология *должна быть наукой par*

1. Sorokin P. Sociocultural Causality. P. 105–107.

excellence обобщающей). Сорокин отмечал при этом, и не без основания, что представители этих наук, ищущие для себя образцов в естествознании, *de facto* плохо его знают, что приводит к тому, что «одержимость подражанием» в их случае дает результаты, которые не соответствуют ни обязательным стандартам науки о природе, ни тем более тем стандартам, которым должно соответствовать гуманитарное знание.

Принципиальная разница между природными фактами и фактами социокультурными заключается в том, что с последними всегда связаны значения и ценности, что приводит к тому, что идентичные с точки зрения своих физических черт вещи могут значительно отличаться друг от друга, в то время как вещи с точки зрения тех же физических черт очевидно разные могут быть для людей одним и тем же. В результате этого категории естественных наук (такие, как время, пространство, связь, причинность, случайность, движение, изменение и т.д.) оказываются в целом непригодны для описания социокультурных фактов¹. Именно поэтому их следует заменить другими категориями, которые будут в реальности «параллельны» категориям естествознания, но соотносимы с природой исследуемого предмета. Так, например, естественно-научные категории времени и пространства должны быть заменены на категории социокультурного времени и социокультурного пространства, а, скажем, природная категория причинности — категорией *значимо-причинной* связи и т.д.² По мнению Сорокина, это должно было стать естественным следствием открытия своеобразия социокультурной реальности, исследуемой социальными науками.

Третье принципиальное положение, касающееся этой реальности, можно назвать положением ее *ограниченности*. И все же это не значит, что Сорокин принимал традиционную концепцию общества-организма. Совсем наоборот, он был ее решительным критиком как по причине ее связи с натурализмом, ищущим поверхностные сходства между реальностью социальной и природной, так и потому, что она содержала крайне детерминистское понимание социальной реальности, чего Сорокин принять никак не мог. Еще важнее, вероятно, то, что

1. См.: *Sorokin P. Declaration of Independence of the Social Sciences // On the Practice*. P. 102.

2. *Ibid.*

Сорокин не мог быть органицистом и потому, что не считал ни общества, ни культуры совершенно интегрированными целостностями. По его мнению, с точки зрения степени интеграции они значительно друг от друга отличаются, что было для него важной проблемой, понимание которой отдалило его от функционализма. Важную роль в интегральной социологии Сорокина играло понятие скопления или массы (*congeries*), то есть такого социального или культурного единства, которое, возникая по причине случайных и чисто внешних обстоятельств, лишено более сильных внутренних связующих компонентов.

Сорокин считал ошибочным предположение, что каждое общество или культура являются функциональным единством и все должно в них оставаться в функциональной связи друг с другом¹. Такое единство всегда относительно, потому как не существует общества или культуры, в которых вместе с факторами интеграции не действовали бы факторы дезинтеграции, а солидарности не сопутствовал бы антагонизм.

Тем не менее в мышлении Сорокина, как и Шпенглера, были заметны следы органицизма в форме представления (или всего лишь гипотезы) о том, что отдельные составные части каждого устойчивого социокультурного целого («системы», а не «массы» или «скопления») многократно зависят друг от друга и то, чем они являются и какую роль играют, в значительной степени зависит от того, какое место они в нем занимают. Более того, каждая такая целостность имеет в своей основе всепроникающий ведущий принцип, благодаря которому она и является целым, а не случайным набором элементов; оно может продолжать существовать, хотя ее составные части и меняются.

Отсюда и убеждение в бесплодности «атомистического» подхода и постоянно возобновляемая критика такой сконцентрированной на деталях социологии, которая не принимает во внимание макросоциальный контекст изучаемых явлений. Отсюда также, конечно, и постулат о том, чтобы рассматривать в единстве общество, культуру и личность как «неделимую троицу», потому что все они являются лишь разными измерениями одной и той же «сверхорганической» реальности.

1. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследования изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: РХГИ, 2000. С. 25, 32.

Четвертое положение Сорокина, на которое следует обратить внимание, говорило о том, что социокультурная реальность является одновременно и материальной, и нематериальной, а ее характер и динамика зависят прежде всего от духовных факторов, то есть от того, что Сорокин называл либо «ментальностью культуры», либо ее внутренним аспектом, относящимся к «<...> сфере внутреннего опыта, существующего либо в виде хаотических и бессвязных образов, идей, стремлений, ощущений и эмоций, либо в виде упорядоченных систем мышления, сотканых из этих элементов внутреннего опыта. Это — сфера разума, ценности, смысла». Явления, создающие внешний аспект культуры, по сути, являются манифестацией ее внутреннего аспекта и только поэтому могут считаться ее неотъемлемой частью¹, достойной внимания социолога.

Наконец, следует подчеркнуть, что социокультурная реальность в понимании Сорокина по сути своей *динамична*. В этом он был верным учеником классиков социологии XIX века, хотя, как мы увидим далее, его концепция социальной динамики была абсолютно иной, поскольку он решительно отменил убеждение в возможности открыть направления развития человечества и считал, что все варианты линейной интерпретации истории должны уступить место концепции ненаправленных флуктуаций.

Основания социологии Сорокина

Зная главные постулаты социальной онтологии Сорокина, можно более детально заняться осмыслением его социологии, самой важной частью которой, но все же только частью, является, безусловно, типология социокультурных суперсистем и концепция их динамики, представленная в четырех томах «Социальной и культурной динамики», которая повсеместно считалась самым оригинальным достижением автора. Самое лучшее и наиболее систематизированное изложение социологии Сорокина можно найти в книге *Society, Culture, and Personality*.

Социология эта представляет собой исключительно стройную целостность, поэтому, обсуждая любую из ее частей, лучше

1. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С. 40.

начинать с самых основ. Так следует делать также и потому, что это позволяет отдать себе отчет в том, что Сорокин был действительно социологом в полном смысле этого слова, а не просто философом истории в стиле Шпенглера. Социологическая система Сорокина охватывала почти все важные вопросы, которые были предметом научного исследования как классической социологии, так и большинства его коллег-современников. Сорокин очень внимательно следил за развитием социологии, и, наверное, никто не обладал в этой области настолько же обширными знаниями, как он. Вместе с тем по каждой теме он имел свое собственное мнение и не допускал мысли, что где-то мог ошибаться.

Конечно, здесь невозможно дать краткое изложение работы *Society, Culture, and Personality*, поскольку это произведение полно определений, экзemplификаций и мелочных классификаций. Следует, однако, обратить внимание хотя бы на некоторые представленные в ней идеи, тем более что в целом они ничем не уступают другим попыткам создания систем социологии, предпринятым в XX столетии, а в некоторых отношениях даже их превосходят.

Первый вопрос, достойный обсуждения, это программный *интеракционизм* Сорокина, которого слишком часто воспринимают лишь как теоретика систем и суперсистем, то есть как холиста *par excellence*. Для него не подлежало сомнению, что «<...> сверхорганическую культуру можно считать непосредственным или опосредованным произведением человеческого взаимодействия»¹, понимаемого как «<...> любые события, основывающиеся на том, что один партнер оказывает заметное влияние на поведение или состояние духа другого партнера»².

Согласно социальной онтологии Сорокина, речь шла, конечно, о *значащем* взаимодействии, то есть таком, которое основывается не столько на передаче друг другу физических стимулов, сколько на наделении передаваемых стимулов определенным *смыслом*, который обеспечивает то, что данный акт является тем, чем является, хотя с позиции чисто внешнего наблюдения он может и ничем не отличаться от множества других. Значения требуют, конечно, материальных носителей, но именно они всё обуславливают. Коротко говоря, мы

1. *Sorokin P. Society, Culture, and Personality*. P. 5.

2. *Ibid.* P. 40.

имеем здесь дело с пониманием интеракции, аналогичным тому, с которым мы встречались раньше в немецкой «понимающей социологии» и в американском социальном прагматизме, а позднее встретимся у Знанецкого и Т. Парсонса. Определенной особенностью концепции Сорокина является то, что ему в этом контексте удастся в определенных пределах использовать ключевой во всех этих случаях термин «социальное действие». И понятие, и сам термин повсеместно присутствуют в его социологии, и не составило бы труда реконструировать теорию социального действия Сорокина как вполне сравнимую с упомянутыми теориями.

Наиболее обращающей на себя внимание чертой этой теории было бы прежде всего то, что субъект социального действия (то есть *личность*) у Сорокина оказывается невообразим в отрыве от общества и культуры, взаимодействие нельзя тогда описать без учета социальных рамок, в которых оно совершается, а также вне тех культурных значений, ценностей и норм, на которые ориентированы его участники. Этот мотив у Сорокина более выразителен, чем у кого-либо другого, но это не отменяет того факта, что отправной точкой своей социологии он сделал именно взаимодействующие *личности*. В то же время поскольку «личности — это продукты социокультурных сил», то всегда речь идет о «неразделимой троице» личности, общества и культуры, которые ни на одном из этапов рассмотрения не могут быть полностью отделены друг от друга.

Никакой части из этой «троицы» нельзя приписать безоговорочного первенства, поскольку это аспекты одной и той же социокультурной действительности, которая состоит из: «1) *личности* как субъекта взаимодействия; 2) *общества* как совокупности воздействующих друг на друга личностей вместе с их социокультурными отношениями и процессами и 3) *культуры* как совокупности значений, ценностей и норм, которыми обладают воздействующие друг на друга личности вместе с комплексом средств объективации, социализации и передачи этих значений»¹. Стоит, правда, отметить, что личности Сорокин уделил относительно мало внимания: например, в отличие от символических интеракционистов, пропорция уделяемого личности внимания у Сорокина обратная.

1. Sorokin P. Society, Culture, and Personality. P. 63.

Подчеркивая неделимость этой «троицы», Сорокин, однако, предполагал, что нет никакого точного соответствия между ее членами. Человеческой индивидуальности всегда свойственна определенная степень автономии: это некий «микрокосм, отражающий социокультурный макрокосм, в котором личность родилась и живет»¹, но поскольку этот макрокосм, как мы уже знаем, никогда не пребывает в состоянии абсолютного единства, а участвующие в процессе значения, ценности и нормы культуры могут входить в противоречие друг с другом, остается немало места для индивидуальных различий и неконформистской деятельности индивидов-личностей. Ибо личности не являются только копиями социокультурного эталона, хотя даже самые индивидуальные их черты можно объяснить скорее социологически (то есть ссылаясь на факты многообразия и разнородности социокультурных влияний), чем как-либо иначе. Иными словами, личность — это результат игры «сверхорганических» сил общества и культуры, а не производная от каких-то врожденных личностных черт.

Рассмотрев значащее взаимодействие как «родовое социальное явление», Сорокин переходит к анализу «структуры социальной вселенной», которая состоит из различных *систем взаимодействия*, то есть прежде всего социальных групп и институтов. Его размышления в конечном счете ведут к выделению многих типов общества в соответствии с тем, какие группы и каким образом в нем соединены.

Этот анализ необычайно детален, если не сказать педантично скрупулезен, что делает его анахронизмом в результате погружения в давно уже отзвучавшие дискуссии о классификации и упорного стремления объять все мыслимые возможности, не задаваясь вопросом о том, будут ли созданные на этом пути категории для чего-либо пригодны. Тем не менее каким бы утомительным ни было чтение некоторых глав *Society, Culture, and Personality*, в них содержится немало плодотворных и весьма оригинальных идей.

Их примером может служить выделение неорганизованного, организованного и дезорганизованного видов взаимодействия; солидаристских, антагонистических и смешанных систем взаимодействия или, наконец, пространственных,

1. Ibid. P. 714.

причинно-функциональных. а также смысловых (*meaningful*) общностей.

Эти идеи кажутся интересными еще и потому, что они касаются вопросов, бывших слабым местом формировавшегося в то же самое время социологического функционализма. Сорокин значительно уменьшил акцент на необходимости полной интеграции каждой социальной системы, ввел в рассмотрение о ней понятие антагонизма, указывая, по сути, на явление дисфункции, а также однозначно отделил функциональную интеграцию от прежде всего его занимавшей «причинно-смысловой» интеграции, которая, по его мнению, была отдельным (и высшим) уровнем интеграции системы. К сожалению, диалог Сорокина с функционалистами не привел ни к каким результатам; только Мертон, кажется, был обязан ему несколькими своими идеями при пересмотре положений раннего функционализма (см. раздел 21).

Прав был, вероятно, Теодор Абель, который считал теоретическим достижением анализа систем взаимодействия Сорокина его характеристику условий, которым должна удовлетворять *организованная группа*¹. Здесь имеется в виду прежде всего введение им понятия регулирующих всю совокупность действий индивидов *норм-законов*, их детальная характеристика и выделение их многочисленных видов. Это для нас сейчас тем более важный вопрос, что он позволяет осознать, чем является для Сорокина *система* в полном смысле этого слова и почему проблематика общества для него по сути тождественна проблематике *культуры*.

Социальная группа в этом понимании оказывается тем более организованной, чем более характерные для нее нормы-законы являются связанными между собой и способными мотивировать совокупность принадлежащих к ней индивидов². На первый взгляд это звучит банально, однако достижение Сорокина заключается в развитии и конкретизации этого постулата, а также в формулировании многих детальных утверждений о том, что происходит в тот момент, когда эта тесная

1. См.: Абель Т. Социология. Основы теории. М.: Вузовская книга, 2006. С. 140 и след.
2. Слово «закон» здесь, конечно, не следует понимать в юридическом смысле, речь идет о комплексе признаваемых в данной группе различного рода полномочий и обязанностей, а не только о правовых нормах.

связь ослабевает, а индивид попадает под влияние противоречивых предписаний и моделей. Нетрудно заметить, что таким образом он продолжал анализ явления аномии Дюркгейма, хотя и весьма редко пользовался этим термином. И так же как у автора работы «О разделении общественного труда», устойчивость каждой социальной системы зависит в рамках этой концепции от силы и вида коллективных представлений, которые на языке Сорокина носят название «законов-норм», «значений, ценностей и норм» и т. п.

Важной частью представлений Сорокина о социокультурной реальности была очень детально проработанная им концепция социальной стратификации, которая, по его мнению, была фактом большой важности во всех организованных группах. Этот факт должен был интересовать его как автора «Социальной мобильности» и пионера исследований социальной мобильности, то есть еще до того, как он приступил к финальной обработке своей теоретической системы. Однако он занял особую позицию также и в работе *Society, Culture, and Personality*, исходя из того, что социальная структура всегда имеет и вертикальное, и горизонтальное измерения, а с социальной организацией всегда неразрывно связано существование высших и низших позиций. А раз так, социология должна объяснить, каковы источники и формы социального неравенства и как происходит его поддержание и обоснование его правомерности.

В его концепции социальной стратификации также выделены три принципиальных измерения неравенства (несколько иные, чем у Вебера), а именно богатство, род деятельности и политико-правовой статус; а также три основные его формы: кастовая, сословная и классовая, различаемые прежде всего с точки зрения степени открытости, то есть того, в какой мере возможно перемещение индивидов из одной группы в другую. В контексте всей социологической теории Сорокина самым важным кажется все же то, что его концепция социальной стратификации была тесно связана с ключевым в этой теории понятием законов-норм, регулирующих отношения в каждой организованной группе и между группами, входящими в состав общества. Таким образом, социальная стратификация не является ни вопросом объективного положения членов общества, принадлежащих различным слоям или классам (как привыкли утверждать марксисты), ни исключительно

вопросом их чувства принадлежности, хотя оба эти аспекта и имеют свое значение. Несравнимо более важными в этом случае оказываются «значения, ценности и нормы» господствующей культуры.

Социально-культурные суперсистемы

Какими бы сильными сторонами ни обладала социология Сорокина, ее оригинальность проявляется лишь тогда, когда мы занимаемся не ее основами, а, скажем так, самым верхним ее этажом, а именно концепцией социокультурных систем и их динамикой. Все то, о чем до сих пор шла речь, лучше или хуже, но соответствовало научным изысканиям многих социологов того времени, которым хотелось создать общую теорию общества и культуры. Амбиции же Сорокина простирались гораздо дальше, их можно сравнить с амбициями философов истории, от которых другие социологи-теоретики XX столетия предпочитали как можно дальше дистанцироваться.

Однако любопытно, что это все равно были амбиции *социолога*, убежденного в том, что он является лучшим эмпириком, чем его менее амбициозные коллеги-ученые. И действительно, трудно не согласиться с тем, что то, что называется философией истории Сорокина, было результатом огромной и беспрецедентной исследовательской работы, в которой ему помогала группа сотрудников, собиравших материалы и проводивших кропотливые статистические расчеты. Возможно, эта работа и не была необходимой для того, чтобы создать именно такую общую теорию, а историк имеет право усомниться в ее ценности¹, тем не менее то, что Сорокин проделал такую работу, многое говорит о его замыслах. Кратко можно сказать, его философия истории была продолжением его социологии, а не чем-то совершенно другим, хотя здесь ученый гораздо чаще преобращался в моралиста и пророка.

Социология Сорокина имела как бы три уровня. На первом уровне находились исследования, темой которых были кратко рассмотренные выше системы социокультурного взаимодействия в виде социальных групп. На втором уровне были вопросы, касающиеся систем ценностей, упомянутых выше как

1. См., например: Geyl P. Debates. P. 155.

основные факторы интеграции этих групп, которые, однако, интересовали Сорокина также и как, можно сказать, самостоятельные формы бытия, характеризующиеся большей или меньшей степенью объективации (к ним можно отнести язык, право, религию, искусство, науку и т.д.). Третий уровень включал изыскания, призванные открыть глубинный *порядок* в этом кажущемся хаосе, который создают известные в истории человечества бесчисленные социальные группы и свойственные им системы ценностей.

Таков был, пожалуй, главный замысел, находящийся у истоков концепции *социокультурных суперсистем*, венчавшей систему социологии Сорокина, но выходявшей одновременно далеко за рамки того, что было принято считать социологией в XX веке. Используя его собственную метафору, можно сказать, что в отличие от большинства современных ему социологов он не хотел оставаться на поверхности социокультурного океана, но желал познать те течения, которые действуют в его глубинах.

Понятие *суперсистемы* выполняло в теории Сорокина как минимум две существенные функции. Во-первых, оно служило для выявления логических или же гомологических связей между в определенной степени автономными системами ценностей, существующими в каждой культуре, то есть для описания того, что Шпенглер называл морфологией. По мнению Сорокина, эти системы были подчинены, как правило, одному главному принципу, определяющему характер данной культуры как целого; иными словами, у каждой культуры есть своя собственная «правда», которая проявляется во всех областях жизни. Если кому-то удастся познать эту правду, то он будет в состоянии, как удачно излагает эту мысль Сорокина Тимашеф, вывести отсюда то, какой характер имеют искусство, литература, музыка, философия, этика, а также общественные отношения¹. Автор «Социальной и культурной динамики» приложил огромные усилия, чтобы доказать (в том числе и при помощи количественных методов), что все эти сферы связаны друг с другом и изменяются более-менее в одинаковом ритме. Суперсистема как целостность создает, как он полагал, связанное и единое в своем роде целое, являющееся реальностью *sui generis*, наделенной как бы внутренней жизнью.

1. См.: *Timasheff N. Sociological Theory. Its Nature and Growth. New York, 1967. P. 236.*

Во-вторых, понятие суперсистемы должно было указывать на то, что проблема культуры никоим образом не сводится к проблеме существования тысяч разных образов жизни и взглядов на жизнь, о которых рассказывают историки и этнологи, а основывается на том, что за этим эмпирически данным многообразием скрываются трудноуловимые системы сверхлокальных ценностей, которые требуется принимать во внимание, чтобы понять динамику как отдельных культур, так и мировой истории.

Сорокин предполагал, пожалуй, существование целой иерархии таких суперсистем (он упоминал, например, «национальные культурные суперсистемы»). Тем не менее почти все внимание он уделил тем из них, которые имеют наднациональный характер, присутствуют во всей истории (точнее говоря, в истории нашего культурного круга, ибо другими он всерьез не занимался) и которые, как писал Сорокин, можно пересчитать по пальцам¹. Как следует из работы *Modern Historical and Social Philosophies*, свои представления о суперсистемах он считал по многим параметрам схожими с представлениями Шпенглера, Тойнби и других рассматриваемых в этом разделе авторов, пользовавшихся иной терминологией.

Сорокин выделил три такие суперсистемы: чувственную (*sensate*), идеациональную (*ideational*) и идеалистическую (*idealistic*), которая была своего рода синтезом двух первых², более всего интересовавших его, в конечном счете, как чистые типы, абсолютно друг другу противопоставленные и чаще встречающиеся. Основа такого выделения типов была очень проста и напоминала использованное многими веками раньше святым Августином противопоставление Града Земного и Града Божьего. Различие между чувственной и идеалистической суперсистемами основывалось прежде всего на том, что в первом случае реальность рассматривается как по своей сути материальная и познаваемая без остатка при помощи чувств и разума, в то время как во втором случае она считается имеющей духовную природу и познаваемой лишь сверхчувственным и сверхразумным образом. Идеалистическая

1. *Timasheff N. Sociological Theory. P. 277.*

2. Здесь можно не упоминать «смешанный» тип, который должен был отличаться от идеалистического тем, что был не синтезом, а механическим соединением элементов двух первых суперсистем.

суперсистема с этой точки зрения эклектична, так как подразумевает частично материальный, частично духовный характер реальности и в соответствии с этим — необходимость использования разных способов ее познания.

Это были, конечно, идеальные типы (Сорокин, правда, очень критично относился к этой веберовской концепции и сам этот термин не использовал), поскольку все конкретные культуры, как мы уже знаем, в той или иной степени «эклектичны и не интегрированы». Тем не менее то, в какой степени они приближаются к какому-либо из этих чистых типов, является принципиальным вопросом для их характеристики и оценки. В центре внимания Сорокина находилась западная культура, которая, как он считал, в течение последних столетий приближается к чистому типу чувственной суперсистемы, погружаясь тем самым в состояние кризиса. Несложно заметить, что это была очередная вариация на тему «расколдовывания мира» и его последствий.

В размышлениях на эту тему Сорокин выходит из роли объективного исследователя, который описывает *разные* системы ценностей и разные несводимые друг к другу «правды», и занимает позицию моралиста, который судит о том, какая из этих систем является лучшей и где находится Правда, написанная с очень большой буквы. С этой точки зрения чувственная культура оказывается отрицательным персонажем исторической драмы, неся с собой неверие, гедонизм и релятивизм. Конечно, скорее всего, и этот период закончится, и можно надеяться, что родится другая «ментальность», в которой сверхчувственные и сверхразумные ценности обретут свои утраченные права. Ибо история не имеет установленного раз и навсегда направления, но является последовательностью «ненаправленных флуктуаций».

Сорокин был решительным противником всякого рода концепций исторической необходимости, позволяющих якобы предвидеть ход истории. Он даже сомневался в том, можно ли обоснованно утверждать что-либо о вероятно необратимых общих тенденциях развития (например, таких, как модернизация или секуляризация).

Не вдаваясь вслед за социологами XIX века в дискуссии о так называемых исторических законах, Сорокин посвятил много внимания причинам и механизмам социальных

изменений, хоть, впрочем, и придерживаясь того мнения, что объяснений требуют скорее редкие моменты стабилизации, чем изменчивость, которая является сущностью любой жизни. Наш социолог с этой точки зрения не отличался от эволюционистов, которых он яростно критиковал за веру в возможность определить направление эволюции. Его взгляды на социальные изменения были изложены очень детально и снабжены монструозным объемом исторической информации (достаточно сказать, что в ней были учтены целых 1622 революции), однако их можно свести к относительно небольшому количеству принципиальных утверждений.

Самое важное из них касалось *имманентного* характера любого изменения. Оно всегда начинается *внутри* данной социокультурной системы, а от внешних факторов зависят, самое большее, его темп, глубина и ход. Эти факторы не могут принципиально изменить судьбу данной системы, определенную ее расположением и внутренними возможностями. Этот принцип «самодетерминации» не значил, однако, что социокультурными изменениями руководит необходимость, аналогичная той, которая обуславливает, например, смену очередных фаз жизненного цикла биологических организмов. Здесь нет ни натуралистического детерминизма, ни индетерминизма. Предопределение изменений особенностями системы отнюдь не предопределяет их конечный результат, оставляя достаточно много места для «свободы» и «самоконтроля». Значение последних тем больше, чем более интегрирована данная система¹. В соответствии с тем, что мы уже знаем о взглядах Сорокина, изменения имеют истоки прежде всего духовной и моральной природы: в начале всегда есть Слово, изменяющее мир значений и ценностей, а изменения в сфере «ментальности культуры» влекут за собой изменения во всех сферах жизни.

* * *

Очевидно, что Сорокин был одним из самых интересных и наиболее оригинальных социологов XX века. В его высокой репутации не отказывали ему даже критики, подвергавшие принципиальному сомнению как стиль его работы, так

1. См. прежде всего: *Sorokin P. Principle of Immanent Change of Sociocultural Systems and Congeries // On the Practice. P. 237–253.*

и достигнутые им результаты. Таких критиков было очень много, хотя наследие Сорокина социологами чаще игнорировалось, нежели открыто критиковалось. Это не удивительно, особенно если учесть, насколько оно расходилось с главными направлениями американской социологии, а также принять во внимание и то, что дистанция, отделяющая его от них, все более увеличивалась по мере того, как Сорокин из ученого превращался в моралиста и пропагандиста «творческого альтруизма».

Задача критиков Сорокина не была сложна, поскольку в его социологической системе действительно было предостаточно слабых мест. Даже самый большой гений не в состоянии объять такую широкую проблематику, не выходя за границы того, что можно убедительно обосновать и задокументировать. Система Сорокина была внушительной демонстрацией эрудиции и воображения, но она не могла быть тем великим синтезом социального знания, который запланировал создать ее автор. Можно поэтому согласиться с Гансом Шпайером, который писал так: «относясь с должным уважением к гигантскому труду, вложенному в „Социальную и культурную динамику“, ко многим вдохновляющим размышлениям, содержащимся в его работах, а особенно к его смелым атакам на многочисленные ошибки, заполонившие современную социальную науку, невозможно воздержаться от заключения, что наследие Сорокина как целое было подпорчено его личными предубеждениями и соединяло в себе недостатки европейской и американской социальной науки: мутную метафизику и использование количественных техник для решения философских проблем, ускользающих от цифр и графиков»¹.

6. История и социальные науки: школа «Анналов»

Рассматривая теории цивилизаций, созданные в XX веке, нельзя не упомянуть группу французских историков, чаще всего называемую школой «Анналов» благодаря той роли, которую в ее развитии имел основанный в 1929 г. журнал

1. *Speier H. The Sociological Ideas of Pitirim Sorokin. «Integralist» Sociology // An Introduction to the History of Sociology / Harry Elmer Barnes (ed.). Chicago; London, 1966. P. 478.*

«Анналы социальной и экономической истории» (*Les annales d'histoire économique et sociale*), который после двукратного переименования и трансформаций с 1946 г. и по сей день издается под названием «Анналы: Экономики. Общества. Цивилизации» (*Annales. Economies, sociétés, civilisations*). Наследие этой группы принадлежит в основном истории исторической науки, для которой оно стало революционным не только во Франции, но и за ее пределами как благодаря расширению диапазона используемых историками источников, так и потому, что оно опиралось на новаторскую концепцию этой дисциплины, постулировавшую разрыв с традиционной «событийной», или, иначе говоря, ориентированной чисто идиографически и сосредоточенной на описании политических и дипломатических фактов без всякой мысли об их контексте, историей. Отсюда их акцент на социальной и экономической истории и мечты о *глобальной истории обществ и культур*.

Значение школы «Анналов» (мы все же будем верны терминологической традиции, хотя многие авторы подвергают сомнению определение «школа») выходит далеко за рамки какой-либо одной дисциплины, поскольку, преобразая историографию в дисциплину в сущности *социальную*, она давала ответы на жизненные вопросы всех социальных наук, а в особенности, быть может, социологии. Например, критику «событийной» историографии можно рассматривать как косвенную критику немалой части эмпирической социологии, из которой также исчезают большие процессы и структуры общественной жизни. Школу «Анналов» с социологией объединяли исключительно близкие связи, поскольку ее создатели вдохновлялись идеями Э. Дюркгейма¹, а среди людей, создававших в Страсбурге первые «Анналы», был в числе двух других неисториков и Морис Хальбвакс. В свою очередь так называемое второе поколение школы часто обращалось к работам А. Гурвича и К. Леви-Стросса. Правда, ее отношению к идеям Дюркгейма, так же как и к социологии вообще, была свойственна некая

1. *Grabski A.F.* Kształty historii. Łódź, 1985. S. 424–425. См. также: *Kula W.* Przedmowa // *Bloch M.* Pochwała historii czyli o zawodzie historyka. Warszawa, 1960. S. 11–12, а также: Жак Ле Гофф. Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 21.

амбивалентность: «бесконечной благодарности и уважению» сопутствовала открытая критика¹.

Так или иначе, историки круга «Анналов» не только не игнорировали науку об обществе (будучи в этом отношении хорошим примером для большинства историков того времени), но и действительно пользовались ею, затрагивая ее проблемы и используя в определенных пределах ее понятийный аппарат. Эта тенденция значительно усиливалась со временем и достигла апогея в программных работах Фернана Броделя². Что еще важнее, эти историки создали достойную внимания социологов теорию общества, а также много работ, которые можно с полным основанием причислить к классике исторической социологии (самая значительная из них — это, конечно, «Феодальное общество» Марка Блока)³, или, как предпочитает говорить Жак Ле Гофф, исторической антропологии.

Граница того сообщества, которое определяется как школа «Анналов», не является слишком определенной. Это связано с тем, что у школы были выдающиеся предшественники во французской науке (одним из них был Анри Берр, издатель «Журнала исторического синтеза» (*Revue des synthése historique*) и знаменитой серии «Эволюция человечества» (*L'évolution de l'humanité*)), а также с тем, что со следующими поколениями журнала «Анналы» сотрудничало очень много ученых, зачастую не разделявших всех идей издателей, а многие другие реализовывали программу школы и за рамками журнала. Школа «Анналов» имела многочисленных последователей за пределами Франции. В самой же Франции она постепенно превратилась из кучки провинциальных диссидентов в нечто вроде официальной исторической науки, получив после Второй мировой войны солидную институциональную базу. Она стала чем-то вроде символа немеркнувшей славы французской гуманитарной науки.

Тем не менее бесспорным является то, что представляло собой главное направление школы и кто были ее главные деятели. В первом, так сказать, поколении к ним принадлежали Люсьен Февр (*Lucien Febvre*) (1878–1956) и Марк Блок (*Marc Bloch*) (1886–1944), во втором — Фернан Бродель (*Fernand Braudel*)

1. См., например: Блок М. Апология истории. С. 13.

2. См.: Бродель Ф. Очерки истории. М.: Академический проект, 2015.

3. См.: Rauzduel R. Sociologie historique des «Annales». Paris, 1999.

(1902–1985), который оставил после себя исключительно многочисленный круг знаменитых учеников, продолжавших «новую историю», начало которой положили учителя. Речь идет о таких известных, в том числе и в Польше, ученых, как Жак Ле Гофф, Эммануэль Ле Руа Ладюри и Жорж Дюби, составляющих так называемое третье поколение школы «Анналов», о котором, однако, иногда говорят как о том поколении, которое совершило ревизию первоначальной программы, сдерживая амбиции создания «глобальной истории», ограничив интересы в области социально-экономической истории в пользу исследования истории ментальности, а также реабилитировав до некоторой степени «событийную» историю. Однако еще важнее то, что в последнее время все громче, кажется, слышна критика «структурализма» создателей школы, корреспондирующая с переменами в других социальных науках, в которых заметно уменьшилась популярность системных подходов в пользу интеракционистских и волюнтаристских интерпретаций¹.

Работы Февра, не считая сборников статей, это прежде всего «Судьба Мартина Лютера» (*Un destin. Martin Luther*, 1928) и «Проблема неверия в XVI веке: религия Рабле» (*Le problème d'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, 1942); Блока — «Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии» (*Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, 1924), «Характерные черты аграрной истории Франции» (*Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 1931) и «Феодальное общество» (*La société féodale*, 1939–1940, 2 т.); Броделя — «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» (*La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949) и «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.» (*Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe–XVIIIe siècle*, 1979, 3 т.). С точки зрения проблематики этого раздела огромное значение имеют следующие работы: четвертая книга (*Civilisations*) сборника статей Февра «За целостную историю» (*Pour une Histoire à part entière*, 1962), а также книги Броделя «Грамматика цивилизаций» (*Grammaire des civilisations*, 1963; первое отдельное издание 1987) и «Очерки

1. См. редакционную статью: Tentons l'expérience // Annales ECS. 1989. Novembre–décembre. P. 1317–1323.

истории» (*Écrits sur l'histoire*, 1969). Впрочем, библиография школы «Анналов» огромна. В последнее время появляется много работ, посвященных реконструкции ее теории или «парадигмы».

Социальная теория школы «Анналов»

Утверждение, что школа «Анналов» создала социальную теорию или даже «великую теорию»¹, следует сразу же снабдить некоторыми оговорками. Ни один из ее представителей не видел в создании теории самостоятельной задачи, как это делают некоторые социологи, напротив, все демонстрировали свое неприятие поверхностных обобщений, а особенно философии истории во всех ее проявлениях (предметом критики, в частности, были Шпенглер и Тойнби²). Ученые школы «Анналов» — это профессиональные историки, которые объявили войну беспорядочному повествованию о том, что случилось, но так же критически относились они и к тем менее многочисленным представителям своего цеха (и, конечно, к социологам и философам истории), которые под впечатлением от открывающего законы природы естествознания были склонны игнорировать историческую конкретику. Можно сказать, что они одинаково неприязненно относились как к истории, понимаемой в качестве науки по сути своей идиографической, так и к концепции истории как науки номотетической.

Однако они не представляли себе, чтобы какой-либо наукой можно было заниматься без *общей* теории. «<...> без предварительной, заранее разработанной теории невозможна никакая научная работа», — писал Люсьен Февр³. Представители школы «Анналов» боролись против фикции «голых фактов», которые якобы даны исследователю как таковые: «<...> каждая наука, — писал тот же автор, — творит свои объекты»⁴. «Исторические факты, пусть даже самые незначительные, зависят от историка, вызывающего их к бытию»⁵.

1. Отдельное исследование посвящено этому вопросу в томе под ред. Квентина Скиннера: *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*. Lublin, 1998. S. 205–230.
2. См.: *Бродель Ф.* Очерки истории. С. 188 и след.; *Февр Л.* От Шпенглера к Тойнби // *Февр Л.* Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 72–96.
3. *Февр Л.* Историзирующая история // *Февр Л.* Бои за историю. С. 69.
4. Там же. С. 68.
5. *Февр Л.* Как жить историей // *Февр Л.* Бои за историю. С. 28.

Говоря словами Марка Блока, «всегда вначале — пытливый дух. Ни в одной науке пассивное наблюдение никогда не было плодотворным. Если допустить, впрочем, что оно вообще возможно»¹. Таких заявлений, большую часть которых оставил, пожалуй, Бродель, в работах этих историков было немало, и что самое важное, это были не только заявления. Хотя они и чрезвычайно заботились об основательности документирования источниками всего того, что утверждали, но очевидно, что они бы не смогли прийти к своим заключениям, если бы не некоторое количество утверждений *par excellence* теоретических, которые определили направления исследований и способы использования все более содержательно насыщенных и все более разнообразных источников. Другое дело, что эти утверждения так и не были ими никогда систематически и детально изложены, а тот способ, которым многие из них сформулированы, оставляет желать лучшего по причине излишней «литературности», о которой свидетельствует, в частности, формулировки вроде следующей: «За пределами жесткости структур находятся свободные, неорганизованные зоны реальности»². Тем не менее это были утверждения веские, дающие пищу для размышлений в том числе и социологам. Вне всяких сомнений, прав Стюарт Кларк, который утверждает, что именно под влиянием «Анналов» историки «ясно осознали фундаментальные проблемы социальной теории»³.

Каковы были эти проблемы? Если говорить максимально просто, то следует указать на следующее. Во-первых, речь шла о проблемах, вытекающих из положения о всеобщей связи исследуемых социальными науками явлений и сопутствующего ему убеждения в том, что понимание любого из них требует изучения того, как оно соединено с другими. Во-вторых, возникал вопрос об исторической причинности, исходящий из представления о том, что необоснованно приписывать какой-то одной категории явлений роль независимой переменной (отсюда и их дистанцированность от марксизма как экономического детерминизма). В-третьих, анналисты затронули вопрос об «исторической психологии», оспаривая представление человеческой натуры как величины постоянной

1. Блок М. Апология истории. С. 38.

2. Бродель Ф. Очерки истории. С. 77.

3. Clark S. Historycy «Annales» // Powrót wielkiej teorii. S. 215.

и не подвергающейся никаким изменениям, противопоставляя этому представлению образ «человека во времени», чьи способы мышления и поведение связаны с совокупностью изменяющихся условий, хотя сами они, как правило, изменяются медленнее и позднее всех. В-четвертых, историки школы «Анналов» исходили из того, что под поверхностью исторических событий должны скрываться какие-то относительно устойчивые «структуры», без познания которых история неизбежно будет выглядеть хаосом. В-пятых, важной проблемой для них было то, какие существуют отношения между этими структурами, более изменчивыми конъюнктурами, которые исследуют, например, экономисты, и совершенно мимолетными событиями, на которых обычно концентрируется внимание не только традиционной историографии. В-шестых, благодаря интересу к этим устойчивым структурам школа «Анналов» исключительно отчетливо поставила вопрос о связи прошлого с настоящим, принимая концепцию, по словам Февра, истории как *science du passé, science du présent*¹ и ставя под сомнение традиционное представление о ней как о науке о том, что прошло. Как писал Блок, история как наука о человеке — это «наука, в которой надо непрестанно связывать изучение мертвых с изучением живых»².

Несложно заметить, что каждая из этих проблем в той или иной форме проявлялась не только в историографии, но и в других науках об обществе, поэтому ключевое значение для школы «Анналов» приобрел вопрос «единства и разнородности социальных наук». Реализация этой программы требовала создания «общего рынка наук о человеке» (Бродель) и опоры на положения их всех, что и делалось постоянно путем обращения к работам социологов, экономистов, психологов, антропологов, географов, демографов и др. Таким образом, история переставала быть самодостаточной дисциплиной, хотя за ней, без сомнения, и признавали привилегированное положение как своего рода королевы *science de l'homme*³, отвечавшей за создание всеобъемлющего синтеза. Вместе с тем сама история не бывало расширяла свои пределы, становясь, как писал Бродель, «„кортежем“ многих как традиционных, так и только

1. Наука о прошлом, наука о настоящем (фр.). — Примеч. ред.

2. Блок М. Апология истории. С. 29.

3. Наука о человеке (фр.). — Примеч. ред.

зарождающихся областей знания», «<...> истории языка, истории письменности, истории науки, истории искусства, истории права, истории институтов, истории восприимчивости, истории нравов, истории техники, истории суеверий, верований, религий (а также религиозных чувств), повседневной жизни, не говоря об истории, поистине слишком редко представленной, вкусов и кулинарных рецептов...»¹. Это обязательно должна была быть история *глобальная* или *тотальная*.

Концепция цивилизации

Как представляется, все упомянутые выше проблемы соединяло в себе понятие *цивилизации*, наделенное чертами серьезной теоретической категории только по воле Фернана Броделя², но с самого начала присутствовавшее *explicite* или *implicite* во всех работах школы «Анналов» как определение, как писал Люсьен Февр в 1925 г., «продукта сил материальных и моральных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих на сознание людей в данный момент в данной стране»³. Можно сказать, что понятие цивилизации относилось в этих работах к объективированному наследию большей или меньшей части человечества, существование которого определяет то, что модели мышления и действия принадлежащих к этой части индивидов являются в значительной степени однородными. У Блока понятие цивилизации ассоциировалось с такими понятиями, как «<...> „коллективный эндосмос“⁴, влияние количества, неизбежность подражания <...>»⁵, что увеличивает силу аргументов в пользу тезиса о связи его концепции с традицией французской социологии. Однако обращение к понятию цивилизации было симптомом поворота в сторону изучения исторических фактов «большой длительности» (*la longue durée*), «структур», сохраняющихся, говоря языком Броделя, среди калейдоскопа изменчивых событий и последовательности конъюнктур. Ибо, «будучи реалиями неисчислимо большой длительности, цивилизации

1. Бродель Ф. Очерки истории. С. 179.

2. См.: Там же. С. 178–221; см.: Он же. Грамматика цивилизаций. М.: Весь Мир, 2008.

3. Febvre L. Pour une Histoire à part entière. Paris, 1962. P. 529.

4. Эндосмос (*греч.*) — физическое явление просачивания жидкостей чрез разделяющую их перепонку. — *Примеч. ред.*

5. Блок М. Апология истории. С. 63.

бесконечно адаптируются к своему существованию и своим долгожительством превосходят все другие коллективные реалии, переживают их. <...> Иначе говоря, цивилизации выживают в контексте политических, социальных, экономических, а также идеологических волнений, которые скрыто, но иногда мощно управляют ими»¹. Этот автор также скажет, что изучение цивилизации историком — это «поиск среди реалий прошлого тех, что не потеряли своего значения и сегодня»².

Мы непременно должны остановиться здесь на понятии цивилизации, так как без него невозможно понять ни точку зрения «анналистов», ни привлекательность их концепции для неисториков. Лучше всего обратиться к Броделю, который яснее других представил этот вопрос. Это не значит, что мы найдем у него точные определения и абсолютно однозначные утверждения на этот счет. По этой причине чтение Броделя, хотя и захватывающее, приносит, к сожалению, разочарование. Как правило, лучшие свидетельства новаторства школы «Анналов» дают не столько программные формулировки, сколько монографии; поэтому полное представление о ценностях обсуждаемой тут позиции может дать лишь, скажем, прочтение работ Февра о Ренессансе или же великолепных исследований средиземноморской цивилизации Броделя.

Тем не менее основы теории цивилизации, которую создала школа «Анналов», очень выразительны. Теория эта значительно отличается от других уже рассмотренных в этой главе концепций такого рода (более всего она похожа на теорию Элиаса, которая, пожалуй, и не была известна в этом кругу) и является, как представляется, наименее догматичной. В этой теории ничего не говорится о точном числе цивилизаций, они здесь не рассматриваются как замкнутые в себе целостности. При чем это происходит не только потому, что оказались принятыми во внимание явления диффузии и их взаимодействия, но также, если не прежде всего, потому, что во внимание принимается существование цивилизаций (и субцивилизаций) большего и более широкого масштаба, которые вдобавок как бы накладываются друг на друга и пересекаются друг с другом. «<...> благодаря их конвергенции, их диалогам, — пишет Бродель, — они все больше и больше разделяют все или почти

1. Бродель Ф. Очерки истории. С. 213.

2. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. С. 54.

все общие фонды»¹. Так, например, можно говорить о французской и немецкой цивилизациях, которые, однако, являются частями цивилизации европейской, но, в свою очередь, состоят из малых региональных цивилизаций (Францию можно рассматривать как «конstellацию цивилизаций»), а также, например, о средиземноморской цивилизации, охватывающей страны, принадлежащие как к европейской цивилизации, так и к другим цивилизациям.

В этой концепции также нет и речи об общих законах развития цивилизации и фазах, через которые обязательно должна была бы проходить каждая из них. Нет смысла рассуждать о повторяющихся с начала времен циклах развития. Невозможно принять также и такую концепцию многообразия цивилизаций, которая исключает развитие одной цивилизации, охватывающей, по словам Марселя Мосса, «<...> всё, что достигнуто человечеством». И что, наверно, самое важное, Бродель смело выступает против гипостазирования понятия цивилизации. Он требует «<...> больше не говорить о цивилизации как о существе, организме, персонаже или теле, даже историческом. Не говорить, что она рождается, развивается и умирает, все то, что уподобляет ее человеческой судьбе, делает ее линейной, простой»².

Это показывает, что Бродель все же признает некоторые заслуги за всеми своими предшественниками в деле создания теории цивилизации, но ни с одним из них не соглашается абсолютно и с каждым из них так или иначе спорит. Нужно все же подчеркнуть, что (за исключением упомянутого уже Элиаса) Бродель знает их всех очень хорошо. Конечно, его роднит с ними убеждение в необходимости оперировать понятием цивилизации как целостности высшего порядка, в пределах которой встречаются самые разные сферы коллективного человеческого бытия.

Концепция Броделя, раз за разом обращаясь к размышлениям первого поколения школы «Анналов», включает в себя ряд положений, определяющих ее несомненную оригинальность. Прежде всего это концепция, придающая огромное значение географической среде. «Цивилизации располагаются на земле», они всегда связаны с определенной территорией и определенными природными условиями. Здесь, конечно, не идет речь о старомодном географическом детерминизме,

1. Бродель Ф. Очерки истории. С. 204.

2. Там же. С. 203.

и все же никто из современных ему теоретиков не придавал такого значения географии. Кроме того, концепция Броделя, направленная против «идеалистического разгула», подчеркивала значение «материального измерения» каждой цивилизации; отдавая должное роли ее духовных аспектов, требовала изучения ее инфраструктуры, исходя из того, что «<...> цивилизации не существует без сильной политической, социальной и экономической несущей конструкции»¹. «<...> Великие чувства <...> — писал Бродель, — никогда не живут независимой жизнью»². Отсюда и его критическое отношение к характерному для немецкой гуманитаристики противопоставлению цивилизации культуре. Отсюда же и возражение против того, чтобы приписывать идеям главную активную роль в развитии цивилизации, которое в немалой степени зависит также и от изменений в сфере техники, экономики, демографии и т.д. Следующей отличительной чертой концепции цивилизации Броделя является мнение о том, что именно идеи вместе с целой сферой подсознательного изменяются труднее всего и распространяются медленнее всего — вопреки тому, что утверждал, в частности, Сорокин. Именно они прежде всего относятся к числу явлений «большой длительности». Важно заметить и то, что одной из специфических черт обсуждаемой концепции было убеждение в неравномерности социальных изменений: различные «слои» и «уровни» социальной реальности, хотя и связанные друг с другом, отличаются разной степенью внутренней динамики. Поэтому в каждый момент истории мы имеем дело с «сосуществованием асинхронизмов»³.

Проблема истории ментальностей

С этим связана тема, которая в исторической мысли школы «Анналов» с самого начала занимала особое место, а именно тема исторической «коллективной психологии» или, как стало принято называть это направление, *истории ментальностей*.

Бродель в «Грамматике цивилизаций» писал так: «В каждую эпоху общественные массы вырабатывают определенное

1. Там же. С. 210.

2. Там же. С. 211.

3. Определение Витольда Кули, цитируемое Жаком Ле Гоффом, см.: *Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого*. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. С. 37.

главенствующее представление об окружающем мире, ими движет господствующее коллективное мышление. Это мышление, которое определяет отношение, выбор, усугубляет предрассудки и влияет на общественные процессы, является безусловным цивилизационным фактом. В гораздо большей степени, чем исторические и социальные обстоятельства и случайности эпохи, оно представляется наследием предшествующих поколений, их верований, страхов, неосознанных беспокойств, плодом той гигантской контаминации, семена которой были посеяны в прошлом и передавались из поколения в поколение. Реакция общества на происходящие события, на оказываемое на общество давление, на принимаемые решения, которых требует общество, в меньшей степени обусловлена логикой или даже личным интересом, чем неформулируемым и часто невысказанным требованием, которое возникает в глубинах коллективного подсознания. Эти основополагающие ценности, эти психологические структуры представляют собой то, что цивилизации *в наименьшей мере передают одна другой*, что их изолирует и наиболее различает. Это мышление также мало подвержено влиянию времени. Мышление изменяется медленно, оно преобразуется после долгих „инкубационных“ периодов, также мало осознаваемых¹.

Этот круг вопросов вызывал и вызывает в школе «Анналов» необычайную заинтересованность, первыми симптомами которой были книги Блока «Короли-чудотворцы» и Февра «Проблема неверия» (*Le problème d'incroyance*), в которых эта трудноуловимая историческая материя оказалась на первом плане. С тех пор здесь было очень много сделано, заложен фундамент новой области исторических исследований, полемизирующей как с традиционной историей, так и с психологией, дисциплинами, склонными хотя бы отчасти принимать мнение Макиавелли о том, что в истории остается неизменным лишь человек. Как мы увидим далее, в похожем направлении будет двигаться Норберт Элиас, определявший свою сферу как *историческую психологию*².

1. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. С. 52.
2. Другим примером следующих в этом направлении изысканий была уже забытая ныне книга Зеведея Барбу: *Barbu Z. Problems of Historical Psychology*. London, 1960.

Исходной точкой истории ментальностей является банальный отчасти тезис о том, что представители цивилизаций (в данном случае можно сказать, что и культур), отдаленных друг от друга во времени и/или пространстве, отличаются не только образом жизни, трудовыми технологиями, организацией коллективной жизни или взглядами на те или иные вопросы, но (и столь же сильно) чувственностью, чувством времени, реакциями на стимулы внешнего мира, чувствами и способами их выражения и т. д., одним словом, всем тем, что может показаться зависимым скорее от видовых черт *homo sapiens*, чем от условий среды. «Средневековый мир воображаемого» — это название одной из книг Ле Гоффа. Можно сказать, что каждая великая цивилизация имеет свое собственное воображение и свою собственную чувствительность. Быть может, лучшим, но лишь одним из многих ему подобных примером такой точки зрения была книга Робера Мандру «Франция раннего Нового времени, 1500–1640. Эссе по исторической психологии» (*Introduction à la France moderne 1500–1640. Essai de psychologie historique*, 1961).

Сколь бы вдохновляющими ни были отдельные работы по истории ментальностей, следует сказать, что ее научный статус до сих пор остается до конца не определенным. На это обратил внимание, в частности, Жак Ле Гофф, подчеркивая одновременно и важность открытия этого «наиболее стабильного, наиболее недвижимого уровня социальной экзистенции», «уровня ежедневных автоматизмов поведения, сформированных устойчивой общностью условий жизни», и предварительный характер основных положений, указывающий на необходимость дальнейшей совместной работы с антропологами, социологами и психологами¹.

* * *

Хотя школа «Анналов» все чаще становится предметом критики, никто все же не склонен ставить под сомнение ее роль в развитии социальных наук, а в особенности ее влияние на историографию, которая, и не только во Франции, уже не является тем, чем была до появления «Анналов». Значительно

1. См.: *Le Goff J. Les mentalités. Une histoire ambiguë // Faire de l'histoire / J. Le Goff, P. Nora (ed.). Paris, 1974. Т. 3. P. 77–79.*

более спорным остается вопрос о возможности осуществления идеала глобальной истории как универсальной социальной науки, в которой будут сняты барьеры между дисциплинами и из которой возникнет образ человека во всей его полноте. Человека, который не сводится к одной только роли, сфере деятельности или функции. Человека — творца своей судьбы, но и продукта естественных и социальных условий, в которых он находится.

Можно считать, что это только утопия, однако без такой утопии не была бы возможна гуманитарная наука. А поскольку на практике наука избегает подобной утопии и стремится к специализации и нагромождению деталей без руководящей идеи, то особенное значение приобретают различные попытки следовать идеалу, не покидая твердой почвы фактов и не заменяя исследования реальности спекуляцией. Деятельность школы «Анналов» была одной из немногих попыток такого рода. Вероятно, именно поэтому ее пример может быть привлекательным не только для историков, но также, например, и для социологов, доказательством чего служит создание в 1977 г. Иммануилом Валлерстайном Центра Фернана Броделя (Fernand Braudel Center), задачей которого было «открыть „Анналы“, почтить „Анналы“, учиться у „Анналов“»¹. Проблема «социология и история» не теряет актуальности, поэтому и уроки «Анналов» как, без сомнения, самой серьезной попытки создать их устойчивый альянс все еще достойны внимания.

7. Фигуративная социология Элиаса

Среди социологов, в центре внимания которых оказалась цивилизация, почетное место занимает *Норберт Элиас* (Norbert Elias) (1897–1990), хотя, как мы увидим далее, он существенно отличался от тех авторов, о которых речь шла выше, и даже в самой минимальной степени не был теоретиком многообразия цивилизаций. Он не только фактически занимался всего лишь одной цивилизацией, но и в принципе говорил о цивилизации (а скорее даже о *процессе цивилизации*) в единственном

1. *Wallerstein I. «Annales» as Resistance // Histories. French Constructions of the Past / J. Revel, L. Hunt (ed.). New York, 1995. P. 367.*

числе. В этом отношении он напоминал мыслителей XVIII и XIX столетий, что вовсе не значит, что он был их эпигоном. Совсем наоборот, это был абсолютно современный мыслитель, подвергавший пересмотру старые концепции цивилизации, отбрасывавший как идею исторической необходимости, так и амбиции найти какой-либо «решающий» фактор происходящих изменений. Он был тем мыслителем, который вполне отдавал себе отчет во внутренней противоречивости процесса цивилизации и постоянном присутствии антицивилизационных тенденций.

Без сомнения, Элиас принадлежал к числу наиболее выдающихся индивидуальностей в социологии XX века. Однако исторические обстоятельства сложились так, что публиковаться он начал довольно поздно, еще позднее получил известность и признание (до недавнего времени его имя вообще не упоминалось в большинстве работ по социологии XX века). Стабильную академическую должность, и то не в самом престижном в те годы университете, Элиас занял только в пятьдесят шесть лет, мировая слава пришла к нему тогда, когда он уже вышел на пенсию, так и не став полным профессором, а после смерти, в девяностые годы, Элиас был уже повсеместно признанным классиком, цитируемым в социологической литературе чаще, чем Толкотт Парсонс.

Великий аутсайдер социологии XX века

Причиной такого запоздалого восприятия работ Элиаса стали как его долгие скитания, так и то, что свойственный ему способ занятия социологией полностью расходился с тенденциями, господствовавшими в этой дисциплине на протяжении значительной части его жизни. Его социология была именно *исторической* социологией, программно противостоящей типичному для большинства современных ему социологов «уходу в настоящее», но вместе с тем несогласной ни с одной из существовавших моделей соединения социологии с историей.

Наследие Элиаса не коррелирует ни с одной из известных академических традиций, оно, как писал Джоан Гудсблом, «<...> касается исторического процесса, но не является „историей“. Много говорит о психических структурах, не будучи, однако, „психологией“. Оно ближе всего социологии, но сам

подход к объекту разительно отличается от текущей социологической литературы»¹. Элиаса труднее, чем какого-либо другого социолога XX века, отнести к определенной «школе»; сложно также сказать, с кем он был преимущественно связан, хотя несложно заметить, как много его связывало, скажем, с Максом и Альфредом Веберами или с Фрейдом. Он ни с кем никогда не соглашался полностью, хотя и осознавал то, насколько его неконформизм портит ему карьеру.

Элиас с самого начала был ученым исключительно оригинальным и независимым, что проявилось уже в его контактах с первыми учителями философии и социологии (среди которых были Альфред Вебер и Карл Мангейм, чьим ассистентом он был на протяжении нескольких лет). В период господства в Германии кантовской традиции он, будучи докторантом, ввязался в принципиальный спор с Кантом, а работая десятилетиями в Англии, не видел никаких причин для того, чтобы по примеру Мангейма и многих других немецких эмигрантов хотя бы немного сблизить свой стиль мышления с тем, что считалось нормой в социальных науках англосаксонского мира. Свидетельством его неконформизма было еще и то, что он до конца жизни писал в основном по-немецки.

Норберт Элиас родился во Вроцлаве, поначалу изучал философию и медицину в родном городе, позже продолжил изучение философии в Гейдельберге и во Франкфурте, все более интересуясь, однако, подобно Мангейму, социологией. Во Франкфурте Элиас получил хабилитацию на основании работы историко-социологической тематики «Придворное общество» (*Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*), опубликованной лишь в 1969 г. После прихода к власти в Германии гитлеровцев Элиас, еврей по происхождению, был вынужден искать убежища во Франции, откуда довольно быстро переехал в Великобританию, где остался надолго и в конце концов получил скромную должность в Университете Лестера. Уже будучи на пенсии, он два года преподавал в Гане, работал в Центре междисциплинарных исследований Университета Билефельда, преподавал в разных немецких университетах и в Университете Амстердама,

1. Goudsblom J. Sociology in the Balance. A Critical Essay. Oxford, 1977. P. 143.

где в конце жизни решил поселиться навсегда, найдя там преданных учеников, все чаще публикуясь и пользуясь все большим признанием.

Эти изменчивые пути судьбы (о которых рассказывается в книге «Норберт Элиас о себе самом» (*Norbert Elias über sich selbst*, 1990)) ничем, пожалуй, не нарушали хода интеллектуальной биографии Элиаса, чьей отличительной чертой является ее исключительная последовательность. Несмотря на то что он писал на самые разные темы: от музыки Моцарта до футбола и африканского искусства, — его главной темой было формирование западноевропейской цивилизации от Средневековья до современности, а его *opus magnum* (здесь: «главный труд жизни» (лат.) — примеч. пер.) был двухтомник «О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования» (*Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*), опубликованный впервые в 1939 г., замеченный и оцененный только после переиздания тридцать лет спустя и вскоре переведенный на английский и французский языки¹.

Вопреки внешнему впечатлению, создаваемому темой произведения, характером использованных источников, а также многочисленными отступлениями в область, называемую сегодня «микроисторией», это не была просто историческая работа, ибо ее автора не очень интересовала «лишенная структуры история историков», в связи с чем он считал необходимым сразу же предпринять глубокое исследование этой «структуры», что требовало создания собственной антропологии, психологии и социологии, а также пересмотра традиционных отношений между этими дисциплинами и размышления над статусом социальных наук в целом. В этом отношении многое сближало его со школой «Анналов», хотя ничто и не указывает на существование непосредственных связей.

Речь шла об антропологии, которая завершила бы деструкцию укоренившегося в европейской мысли представления личности как монады; о такой психологии, которая осознавала бы «фундаментальную историчность» человеческой психики; наконец, о социологии, которая бы в полной мере принимала во внимание то, что общество пребывает в постоянном

1. По-польски эта работа доступна лишь частично под названием «Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu» (Warszawa, 1980).

движении, а всякая *Zustandsreduktion*¹, стремящаяся свести общество к устойчивым и неподвижным структурам, делает, по сути, невозможным его познание. Если говорить о соотношении этих трех дисциплин, то Элиас был радикальным критиком существующего разделения труда, исходя из того, что оно в значительной степени носит искусственный характер и ведет к разделению того, что на самом деле является единым целым. Он мечтал о разрушении границ между дисциплинами и исследовании «<...> одновременной трансформации психического в целом и социального в целом <...>»².

Такие работы Элиаса, как «Что такое социология?» (*Was ist Soziologie?*, 1970), «Вовлеченность и отстранение» (*Engagement und Distanzierung*, 1983), «Общество индивидов» (*Die Gesellschaft der Individuen*, 1987) или «Символическая теория» (*The Symbol Theory*, 1991), были в какой-то степени комментариями к его главному труду, составляя одновременно очерк оригинальной социологической теории, явно оппозиционной, по сути, в отношении ко всей, а особенно американской социологии. По правде сказать, как мы увидим далее, слово «теория» в этом случае не совсем подходящее, поскольку, не доверяя абсолютно всем абстрактным конструкциям и совершенно одержимо манифестируя свою *par excellence* эмпирическую ориентацию, Элиас предлагал скорее определенный способ того, как следует смотреть на социальный мир, чем теорию в каком бы то ни было ригористичном ее понимании.

Не исключено, что только со временем он в полной мере осознал, что, создавая свой главный труд, он *de facto* закладывал «<...> фундамент для недогматичной и эмпирически обоснованной социологической теории социальных процессов вообще и общественного развития в частности»³. Особенно тесно с этой работой Элиаса были также связаны его уже упомянутая ранее докторская диссертация и более поздняя работа «Исследования о немцах. Борьба за власть и развитие габитуса в XIX и XX веках» (*Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*, 1989), использующая

1. Редукция к определенному состоянию (нем.). — Примеч. ред.

2. Элиас Н. О процессе цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 2. С. 288.

3. См.: Elias Norbert // The... Reader. A Biographical Selection / J. Goudsblom, S. Mennel (ed.). Oxford; Malden, Mass., 1998. P. 126.

тот же репертуар понятий и подтверждающая верность принятому методу. Элиас оставил кроме того и достаточное количество статей, являвшихся как бы дополнениями или комментариями к *Über den Prozess der Zivilisation*.

Процесс цивилизации

Представление социологии Элиаса лучше всего начать именно с этого произведения, оставляя на потом разговор о ее теоретических основаниях, которые во многих случаях лишь позднее были изложены *explicite* и противопоставлены положениям других авторов. Как представляется, одной из специфических черт его социологии было именно то, что ее исходным пунктом была не столько определенная теория или метод, сколько увлеченность *проблемами*, в особенности проблемой цивилизации, достижениями которой европейцы так гордятся, не имея понятия, как считал Элиас, ни о ее происхождении и природе, ни о том, насколько не определена была и остается ее судьба, которая не предрешена заранее никакими законами истории, а зависит исключительно от того, что делали и делают люди, которые вообще не отдают себе отчета в том, что они создают. Элиас хотел просветить своих современников: противясь всякого рода идеологиям и понимая социологию как дисциплину *par excellence* академическую, он все же ставил перед ней задачу помогать людям искать ориентиры в том «неведомом социальном мире, который они создают»¹ и изменять этот мир к лучшему.

Отвергая идею исторической закономерности, с которой столь часто ассоциируются старые представления о развитии цивилизации, Элиас столь же последовательно отвергает и предположение о том, что история является хаосом и что в ней невозможно обнаружить никакой системы. Он был противником в равной степени как классической философии истории, так и понимания истории как лишенной всякого смысла последовательности событий, которые невозможно никоим образом упорядочить. Ход истории и правда нельзя предвидеть и никто не может его запланировать, однако, будучи рассмотренным *ex post* (ретроспективно), он обнаруживает

1. *Elias N. An Interview in Amsterdam // Ibid. P. 144.*

свой скрытый смысл. Его суть можно суммировать в понятии *процесса цивилизации*, позволяющем открыть в истории Западной Европы, а быть может, и всего человечества, своего рода логику. Логично, аналогичную той, какую можно обнаружить в психическом развитии каждого индивида.

Можно сказать, что Элиаса интересовал универсальный процесс цивилизации, происходящий на трех уровнях: уровне личности, отдельных обществ и человечества как единого целого¹. Этот процесс отдаляет человека от уровня животного существования, вызывая появление его выученной «второй природы», которую Элиас определял с помощью популяризированного позднее Бурдьё слова *habitus*. Это один из ключевых терминов его теории, несмотря на то что нигде не была дана точная дефиниция того, что такое *habitus*. Для этой теории он был необходим как собирательное название совокупности всех тех человеческих черт, которые в результате длящегося с момента рождения процесса социализации присоединяются к чертам врожденным, приводя к принципиальным модификациям способов проявления последних. Действительно, существует единая человеческая природа, которой, впрочем, Элиас придавал большее значение, чем большинство представителей гуманистической ориентации в социологии, однако поведение эмпирически данного индивида обуславливает прежде всего его социально дифференцированный *habitus*. Само собой разумеется, что индивид не отдает себе отчета в том, что этот его *psychological makeup*² является чем-то приобретенным и зависит от того, в какой среде он оказался независимо от своей воли и сознания. Правда, Элиас также учитывал и, так сказать, гофмановскую проблематику более или менее осознанного приспособления индивидом своего поведения к ожиданиям среды. Тем не менее прежде всего его интересовал феномен неосознанной адаптации.

Такая точка зрения имела определенные важные последствия, отдаляющие концепцию Элиаса от традиционных концепций цивилизации. В его понимании цивилизация не является состоянием, достигаемым человечеством после

1. См.: *Mennell S., Goudsblom J. Introduction // Elias N. On Civilization, Power, and Knowledge. Selected Writings / S. Mennell, J. Goudsblom (ed.). Chicago, 1998. P. 17–19.*

2. Психологический макияж (англ.). — *Примеч. ред.*

длительного периода дикости и варварства. Она также не является суммой достижений человечества новейшего времени. Не существует никакого «нулевого пункта» цивилизации. Естественный человек в определенном смысле вообще не существует. Каждый человек и каждое общество в какой-то мере цивилизованы, тут речь идет о *процессе*, а не о состоянии, которое в какой-то момент истории было бы, к счастью, достигнуто раз и навсегда.

Поэтому главное произведение Элиаса рассматривает не столько рождение цивилизации, сколько значительное ускорение этого длительного процесса, которое произошло в Западной Европе с конца Средневековья. Основные элементы всего того, что Элиас называет цивилизацией (например, такие, как распространение контроля над применением силы, сдерживание природных импульсов или обладание каким-то минимумом знаний), в той или иной мере присутствуют во всех обществах как «элементарные функции», необходимые для продолжения их существования¹. Речь же идет о том, что в исследуемый Элиасом период истории Европы в этом отношении произошел качественный скачок, наблюдение за которым позволяет отдать себе отчет в том, каков характер всего этого процесса как «своеобразной трансформации человеческого поведения» и человеческой ментальности.

Это процесс по сути своей многоаспектный, как минимум психологический и социальный одновременно. Его формируют как новая ментальность, так и новые модели поведения (Элиас придает им такое значение, что, можно сказать, отвечает скорее на вопрос, что такое цивилизованный человек, чем на вопрос, что такое цивилизация как таковая), как развитие новых видов отношений между людьми, так и нового типа государства. Здесь недопустимо никакое монокаузальное объяснение. Сколь бы важным ни было изменение установок, было бы нонсенсом утверждение, что с него все начинается. Важным аспектом процесса цивилизации является, например, описанная Максом Вебером рационализация, но нет никаких оснований для того, чтобы считать ее мотором этого процесса или его единственным приводным ремнем. По сути, все аспекты в равной степени важны, речь идет скорее об утверждении

1. См.: *Elias N. The Retreat of Sociologists into the Present // The... Reader. A Biographical Selection. P. 179 et pass.*

об их одновременном проявлении, чем об установлении иерархии между ними.

Все очарование работы *Über den Prozess der Zivilisation* состоит именно в обнаружении связей и взаимозависимостей, в пересечении границ между теориями и дисциплинами, принимающими во внимание только какой-то один вид фактов. Также, конечно, оно состоит и в том, что тут оказывается преодоленной привычная для социологии пропасть между исследованием процессов, происходящих на микро- и макроуровне. Поведение за столом или в постели принадлежит здесь к тому же самому порядку явлений, что и становление монополии государства на использование силы и обложение налогами.

Теоретические принципы

Работая над историей процесса цивилизации в Западной Европы и рассматривая отдельные связанные с этим вопросы, Элиас, вероятно, ни на секунду не переставал думать о великом синтезе наук и не представлял себе исторического повествования, которое было бы свободно от общей теории. Когда он дистанцировался от социологов-теоретиков, то имел в виду бесплодность теоретизирования, которое не приводит ни к чему, кроме как к системе общих утверждений, и становится самоцелью. Однако Элиас не считал, что познание реального мира было бы возможно без принятия многих принципов, которые дают направление поискам, делают возможным целостную интерпретацию фактов и прокладывают путь такому синтезу, который не заключается исключительно в требовании собрать как можно больше эмпирических данных.

Такие принципы присутствуют почти во всех работах Элиаса, что, в общем-то, и предопределило недоброжелательный их прием со стороны профессиональных историков, большинство из которых увидело в *Über den Prozess der Zivilisation* не абсолютно новаторское историческое исследование, а социологический трактат, местами неплохо проиллюстрированный примерами из истории. Справедливости ради заметим, что те изменения, которым подверглась историография в следующие пятьдесят лет, стали причиной того, что сегодняшние историки оценивают это произведение менее сурово, находя в нем достойную внимания попытку соединить в единое

целое изучение изменений культуры, государства, социальных структур и человеческой психики или ментальности¹, а также пример исследования истории повседневности *avant la lettre*.

Здесь мы, однако, не будем заниматься оценкой вклада Элиаса в историографию, а лишь выделим самые важные и самые оригинальные элементы его *социологической теории*. На первый план выходит, конечно, его концепция человека, которая была одной из наиболее последовательных разновидностей концепции *homo sociologicus*, отличавшейся, однако, от всех других тем, что социальный человек в понимании Элиаса не лишен субъектности и его невозможно определить как простой безвольный продукт общества и культуры.

Исходным пунктом для мысли Элиаса была постановка под вопрос самого противопоставления личности и общества (равно как и многих других традиционных дихотомий, на которых основывалось и основывается социологическое мышление), поэтому тезис социологического реализма о том, что общество (будучи формой бытия *sui generis*) «создает» своих членов, не был в его глазах ничем лучше, чем противоположный номиналистический тезис о том, что это именно индивиды «создают» общество, руководствуясь своими чисто индивидуальными импульсами и потребностями. По мнению Элиаса, принципиальная ошибка заключается в самой постановке вопроса, поскольку ни общество не может быть «первично» в отношении к личности, ни наоборот². Трактующие таким образом «общество» и «индивид» оказываются бесполезными и даже вредными абстракциями. «Я» и «мы» неразлучно связаны между собой, причем природа их связи изменчива, а познание этой природы требует конкретного исторического анализа³, которым вообще пренебрегают социологи.

Критика Элиаса (во всяком случае, это так выглядит) метила прежде всего в социологический номинализм, в представление о человеке как об эгоцентричном и абсолютно автономном индивиде, то есть как о *homo clausus*⁴, если взять наиболее часто

1. Kocka J. Norbert Elias jako historyk // Elias N. Rozważania o Niemcach: zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996. S. 11–12.

2. См.: Norbert Elias par lui-même. Paris, 1990. P. 166 et pass.

3. О взглядах Элиаса на эту тему см. прежде всего: Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001, а также: Elias N. Rozważania o Niemcach. S. 476.

4. Человек замкнутый (лат.). — Примеч. ред.

используемое автором определение. Несогласие с таким представлением о человеке подтолкнуло молодого Элиаса к бунту против антропологии Канта; в нем же имела свой исток и позднее им многократно возобновляемая критика европейской философской традиции от Декарта до Гуссерля и Поппера за помещение в центр Вселенной одинокого мыслящего субъекта. Критика эта касалась также как того, что этот субъект рассматривался вне какой-либо сети общественных отношений, так и того, что он понимался здесь прежде всего как субъект мыслящий, а не чувствующий и действующий одновременно.

Для нас здесь самым важным является то, что именно это несогласие в значительной мере определило критическое отношение Элиаса к близким ему, впрочем, социологической и психологической традициям, например к Макс Веберу, с одной стороны, и к Фрейд, с другой.

Теорию Вебера Элиас называл «атомистической», упрекая ее в том, что она представляет «<...> отношения между индивидом и обществом так, как будто индивид с самого начала существовал как абсолютно автономная и независимая от социума форма бытия, то есть от других индивидов, и так, словно бы он вступает в отношения с ними лишь во вторую очередь и *a posteriori*»¹. Для позиции Элиаса была характерна и критика веберовской концепции социального действия, в соответствии с которой действия эти, сознательно ориентированные *ex definitione* на других людей, должны составлять обособленный класс человеческих действий, которые как таковые в целом могут вовсе и не быть социальными. Как известно, Вебер в качестве примера несоциального действия приводил действие человека, открывающего зонтик во время дождя, что было, по его мнению, реакцией изолированных индивидов на явление природы². Элиас отвечал на это, что открывающие зонтики люди делают это, «будучи членами общества, в котором принято беречься от дождя при помощи зонтика»³. То же самое можно сказать и обо всех других человеческих действиях, обо всем, что делают и думают люди, вне зависимости от того, входит ли в их намерение обращение к другим членам общества и воздействие на них.

1. *Elias N.* The Society of Individuals. P. 174.

2. *Вебер М.* Хозяйство и общество. Т. I: Социология. С. 83. — *Примеч. ред.*

3. *Elias N.* The Society of Individuals. P. 174.

Выражение «социальное действие» — это, по сути, плеоназм. Анализируя изменения обычаев в цивилизации Запада, Элиас показывал в деталях, что даже самые интимные действия, например удовлетворение физиологических потребностей, имеют весьма социальный характер. Можно даже сказать, что именно этот тип действий он анализировал наиболее охотно, исходя, вероятно, из предположения, что их общественный характер менее всего очевиден. По мнению ученого, индивид нигде и никогда не пребывает в одиночестве и во всем своем поведении непрерывно остается зависим от других, от того или иного «мы».

Важно при этом заметить, что Элиас предпочитал говорить о зависимости от *других людей*, чем о зависимости от «общества», поскольку эта вторая формула могла бы быть понята так, что речь идет о какой-то особой реальности, внешней по отношению к индивидам. Не соглашаясь с Вебером, он не соглашался также и с Дюркгеймом, хотя и разделял его убеждение о вездесущности влияния социальных условий на каждую сферу человеческой жизни. Однако в его глазах «изменяющиеся обстоятельства» не есть нечто, привнесенное „извне“, поскольку эти „обстоятельства“ есть не что иное, как сами отношения между людьми¹.

С тех же самых позиций автор *Die Gesellschaft der Individuen* привычно полемизирует с психологами, в том числе и Фрейдом. Он вменял им в вину ту же самую склонность оперировать фикцией *homo clausus* и недооценку социальной укорененности человеческой личности, а также неисторическое понимание человека и отсутствие понимания того, что социально обусловленным изменениям подвергается не только человеческое сознание, но и сфера влечений и эмоций². Ошибка психологов состоит прежде всего в том, что на основе лабораторных наблюдений за современным человеком они пытаются выстроить представление о психической жизни вообще, исходя из предположения о том, что она не подвергается никаким принципиальным изменениям в ходе истории. Элиас писал: «Здесь не проводится различия между исходным материалом природных влечений, действительно не очень заметно

1. Элиас Н. О процессе цивилизации. М.; СПб.: Университетский проект. Т. II. С. 279.

2. См.: Там же. С. 280 и след.

меняющимся по ходу всей истории человеческого рода, и теми все более упрочивающимися структурами и путями, по которым с первого дня направляется психическая энергия в результате взаимодействия с другими людьми»¹.

Невозможно понять человеческую психику, не принимая во внимание этих отношений, но и отношения эти абсолютно непонятны до тех пор, пока их рассматривают в отрыве от психических переживаний людей. Психогенеза не существует без социогенеза, и наоборот. Процесс цивилизации заключается в «структурной трансформации психики», но одновременно являясь и трансформацией знания, экономики, социальных структур и отношений власти. Не стоит искать какой-либо первопричины и задумываться о том, какой фактор является самым важным. Речь идет о понимании этого процесса как многоаспектного *целого*.

Образ социологической теории Элиаса был бы крайне неполным, если бы мы не задержались на том, как он представлял себе этот социальный контекст, в котором непрерывно находится человеческий индивид, понимаемый как *homo non clausus*. Для Элиаса знаменателен отказ от использования двух понятий, которыми социологи привыкли весьма часто пользоваться, а именно от понятий «система» и «интеракция». Отказ от первого из них кажется сам собой разумеющимся, так же как и предельная сдержанность в использовании понятия «структура». Очевидно, оно не подходило к гераклитовскому по духу видению социальной действительности как *процесса*, поскольку было ярким примером критикуемой Элиасом *Zustandsreduktion*.

На первый взгляд может показаться, что ему могло бы подойти понятие интеракции, тем более что оно неоднократно служило социологам для выражения подобных интенций и отказа от представления общества в качестве бытия *sui generis*. Тем не менее у Элиаса и речи нет об интеракции²; он предпочитает говорить просто о *взаимозависимости*, что в его случае представляется весьма обоснованным. Во-первых, рассуждение об интеракции вовсе не гарантирует освобождения от рамок *homo clausus*, поскольку ее вполне можно представить себе как встречу индивидов-монад, каждый из которых снабжен

1. Элиас Н. О процессе цивилизации. С. 287.

2. См.: Коркюф Ф. Новые социологии. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетея, 2002. С. 40.

собственным принципом движения. Элиас же именно этого и хотел избежать. Во-вторых, концентрация на интеракции неизбежно приведет нас на микросоциальный уровень и заставит поверить, что именно там скрываются ответы на принципиальные вопросы социологии, в то время как Элиас не меньше интересовали и макросоциальные процессы. Ему настолько же важно было преодолеть оппозицию микро- и макроуровней анализа, как и оппозицию индивида и общества, бытия и сознания и т.д. В-третьих, принципиальным вопросом всегда для него оставался исторический контекст, в котором происходят все действия и взаимодействия. Основным фактом является не то, что мы действуем и влияем друг на друга, а то, что мы многократно *зависимы от других людей* (и не только от тех, с которыми входим в непосредственный контакт). В-четвертых, в отношениях между людьми Элиас видел отношения *власти*, поэтому его не могло устраивать то, что теории интеракции часто исходят из симметрии этих отношений. Поэтому Элиаса нельзя отнести к интеракционистам, хотя его с ними и сближали как критика некоторых социологических направлений, так и направление отдельных его исследований (в частности, его характеристика феномена этикета напоминает во многих местах последующие исследования Гофмана).

Социологию Элиаса чаще всего называют социологией *фигуративной*¹; это происходит потому, что термин «фигурация» он использовал относительно часто для определения подверженных изменениям систем отношений между людьми, к которым он постоянно обращался, желая избежать необходимости иметь дело с фикциями как изолированного индивида, так и надындивидуальной социальной системы. Напрасно искали бы мы в работах Элиаса определение этого связанного с гештальтпсихологией термина (из польского издания *Über den Prozess der Zivilisation* «фигурация» бесследно исчезла, ее заменили более понятным словом «система» (*układ*)), и можно только догадываться, какое содержание он хотел передать с его помощью. Пожалуй, речь шла все-таки о том, чтобы указать на взаимозависимость людей в рамках тех или иных больших целостностей, на текучесть этих целостностей, наконец,

1. См.: Norbert Elias and Figurational Sociology // Theory, Culture & Society. 1987. Vol. 4. № 2–3; Mennel J., Goudsblom S. Introduction. P. 36–39.

на то, что они имеют свою собственную динамику, несводимую к тому, что предполагают находящиеся в их рамках индивиды¹.

Указание на то, как следует понимать фигурации, дает нам их сравнение с коллективными танцами, которые невозможно представить без индивидов, каждый из которых, однако, должен приспособливаться к партнерам и согласиться с определенными установленными заранее правилами; правда, эти правила подвержены изменениям, но они не устанавливаются произвольно танцорами, которые в каждый данный момент располагают довольно ограниченным пространством свободы². Эта метафора многое говорит об отношении Элиаса к теоретическим категориям: он видел в них скорее вдохновение для того или иного подхода к объекту, нежели инструмент дефинитивного упорядочивания мира, которое должно было бы привести к созданию замкнутой системы. Устрашающим примером таковой стала для Элиаса со временем теоретическая система Толкотта Парсонса³.

* * *

Не подлежит сомнению, что Норберт Элиас занимает в социологии XX века особое и выдающееся место, как учитывая его критический подход ко всей традиции дисциплины, так и потому, что он прокладывал путь *исторической социологии*, которая из гадкого утенка, коим она была во времена триумфов функционализма, превратилась со временем в одну из наиболее плодотворных и влиятельных областей социологических исследований. *Über den Prozess der Zivilisation* сегодня — это классическое произведение, которое не могут игнорировать ни социологи, ни историки. Невозможно пренебречь и более поздними работами Элиаса, в которых он высказал необходимость пересмотра большинства догм социологической мысли самых разных направлений, то есть как функционализма, так и оппозиционных ему направлений интеракционизма. В них нашлось место и для критики марксизма, а также теорий

1. См.: Theory, Culture & Society. P. 130–131.

2. См.: *Elias N. // The... Reader. A Biographical Selection.* P. 131.

3. См.: *Smith D. Norbert Elias and Modern Social Theory.* London; Thousand Oaks, Cal., 2001. Part. 4. См. также: *Elias N. Processes of State Formation and Nation Building // Transactions of the 7th World Congress of Sociology* 1970. Sofia, 1972. Vol. 3. P. 274–284.

Макса Вебера, Фрейда и Мангейма. В них говорилось о призывании социологии и о том, в чем она его не удовлетворяла. Они содержали в себе утопию интегральной науки об обществе и блестящие конкретные анализы. В них был прежде всего не осуществленный до конца проект социальных наук, иных, чем те, которые существовали до сих пор. Эти произведения, конечно, надолго останутся источником вдохновения для многих социологов и не только для них.

Заключительные замечания

Довольно детально рассматривая появившиеся в XX веке теории цивилизаций, мы не ставили себе целью доказать лишь то, что мечта о большом синтезе отнюдь не исчезла из общественной мысли, несмотря на сокрушительную критику, которая обрушилась на все более ранние результаты стремления к нему; также как не оказалось утраченным и убеждение творцов социологии в том, что эта наука должна помочь в понимании исторического процесса. Такие утверждения были бы слишком банальными, потому что очевидно, что отказ большинства представителей какой-либо дисциплины заниматься определенной проблематикой означает на практике не столько ее обесценивание, сколько передачу ее кому-то другому; во всяком случае, дело выглядит именно так, если эта проблематика вызывает постоянный интерес. Небанален зато такой вопрос: сможет ли социология или любая другая наука об обществе долго устоять при таком отказе, не нарушая наложенных на себя ограничений и соглашаясь с тем, что на ее классические вопросы отвечает теперь кто-то другой? Этот раздел и должен был показать, что социологическая задача, отвергнутая по тем или иным причинам большинством социологов XX века, не потеряла своей привлекательности ни для некоторых социологов-неконформистов, ни для некоторых представителей иных, чем социология, дисциплин. Многие из них, конечно, не соблюдали установленных в социологии правил, но понимали проблемы, не теряющие своей актуальности.

Независимо от того, как мы оцениваем концепции, рассмотренные в этом разделе, не вызывает сомнения, как представляется, тот факт, что их появление было вызвано реальными

познавательными потребностями, которым социологический мейнстрим перестал удовлетворять в XX веке. Представляется, что речь тут шла о все еще актуальных вопросах, касающихся, во-первых, социальных явлений «большой длительности»; во-вторых, связей между разными сферами социальной действительности; в-третьих, дифференциации этой действительности во времени и пространстве; в-четвертых, специфической роли культуры каждого общества или конкретных социальных групп в формировании поведения их членов; в-пятых, значения разделения человечества на непохожие друг на друга по многочисленным параметрам и в определенной степени взаимно *не* проницаемые части, называемые то цивилизациями, то высокими культурами, то еще как-нибудь; в-шестых, наконец, социальной динамики, выходящей за рамки понятия частичного изменения в границах того же самого общества. Короче говоря, речь шла о вопросах, чуждых социальным наукам того времени, когда (как это нередко происходило в XX веке) занимались исключительно сиюминутными вопросами, доводили до абсурда специализацию и концентрировали свое внимание на универсальных закономерностях поведения человека и/или на социальной системе как таковой, рассматриваемой отвлеченно от исторического процесса. Поэтому представляется, что эти кажущиеся экстравагантными на фоне социологии XX века интересы отнюдь не должны тем не менее быть чем-то маргинальным.

В любом случае выросшие из этих интересов концепции находят все более мощный резонанс в современной социологической мысли, о чем, как видно, свидетельствует и запоздалая популярность Элиаса, и все более частое обращение к проблемам, поставленным авторами, о которых шла речь в этом разделе, хотя это и не значит, что сами эти авторы вновь входят в моду. Хорошими примерами этой тенденции может служить та карьера, которую сделала недавно книга Самюэла Хантингтона «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996), а также то место в мировой социологии, которое приобрел Иммануил Валлерстайн. В Польше об этом же свидетельствует триумфальное возвращение на книжный рынок произведений Феликса Конечного, чья концепция многообразия цивилизаций была весьма близким эквивалентом концепции Тойнби.

Интересно, что проблематика, сформулированная в такого рода концепциях, появляется в социологии именно там, где имеет место не непосредственное обращение к ним; она просто приходит вместе с пониманием того, что «<...> как функционирование институтов, так и поведение или характер выражаемых установок являются часто лишь эффектом, проявлением, симптомом или индикатором глубоких и недоступных непосредственному наблюдению цивилизационных и культурных предпосылок <...>»¹.

1. *Sztompka P. Wstęp // Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji / Red. P. Sztompka. Warszawa; Kraków, 1999. S. VII.*

Польская разновидность гуманистической социологии: Знанецкий

О Флориане Знанецком (*Florian Żnaniński*) (1882–1958) речь у нас уже шла ранее в связи с Томасом (см. раздел 15), однако ограничиваться лишь обсуждением «Польского крестьянина в Европе и Америке» было бы необоснованно. Несмотря на то что своей позицией в истории мировой социологии Знанецкий был обязан прежде всего этому раннему произведению, нельзя забывать, что он, кроме того, является автором интересной и в некоторой степени оригинальной социологической теории, не говоря уже о том, что он как организатор научной жизни и наставник — профессор Университета в Познани, основатель Социологического института (1921) и «Социологического обозрения» (1930), первого в Польше социологического журнала — сыграл первостепенную роль в развитии польской социологии как академической дисциплины¹. Примерно столь же долго он преподавал в американских университетах (Чикагском, Колумбийском университете в Нью-Йорке, Университете штата Иллинойс в Урбане) и не меньше половины своих работ опубликовал на английском языке. Он был вторым польским социологом, наряду с Брониславом Малиновским, получившим мировую известность.

Соавтор «Польского крестьянина» — вначале подающий надежды философ — почти случайно занялся исследованиями польской эмиграции, которые привели его к встрече с Томасом и к началу их сотрудничества в области эмпирической социологии. Он, однако, не оставил своих философских интересов и со временем в социологии стал прежде всего теоретиком, тщательно развивавшим систематическую социологию до конца

1. Подробнее я пишу об этом в: *Szacki J. Wstęp. Krótka historia socjologii polskiej // Sto lat socjologii polskiej: od Supińskiego do Szczepańskiego / Wybór tekstów pod redakcją Jerzego Szackiego. Warszawa, 1995. S. 84–90.*

своих дней. В западной литературе его теоретической системе обычно уделяется меньше внимания, нежели его вкладу в развитие эмпирической социологии, а многие новейшие работы не упоминают о нем вообще, хотя есть и такие авторы, которые причисляют его к *seminal sources of sociological theory*^{1,2}. В межвоенный период эта система принадлежала, несомненно, к числу наиболее амбициозных теоретических начинаний мировой социологии, в американской же социологии она считалась одним из главных предвестников поворота в сторону большой теории, связанного с деятельностью Толкотта Парсонса.

Теоретические амбиции Знанецкого, возможно, стали причиной его ограниченного влияния на социологию в США, где «нормальной» социологической наукой была в течение большей части его жизни социография, не востребовавшая в полной мере даже теоретических идей Парка, зато свою экспансию в область социальных наук начинала психология, от которой, как мы увидим позже, Знанецкий все больше удалялся в своей теории. Когда наступило время большой социологической теории, свою карьеру сделал функционализм, с которым наш автор имел не много общего, за исключением того важнейшего значения, которое, как мы увидим, имело в его работах понятие *социальной системы*.

Социологическая система Знанецкого обычно считается одной из наиболее полных формулировок так называемой теории действий (*the theory of action, the action orientation, social actionism, the social action branch of social behaviorism*³ и т. п.), которая предшествовала теоретическому возрождению американской

1. Плодотворные источники социологической теории (англ.). — *Примеч. ред.*
2. См., например: Boskoff A. Theory in American Sociology. Major Sources and Applications. New York, 1969. P. 69–80. Современным свидетельством интереса к Знанецкому за пределами Польши был изданный не так давно том под ред. Ренцо Губерта и Луиджи Томази (The Contribution of Florian Znaniecki to Sociological Theory. Milano, 1993), а также участие зарубежных социологов в конференции «Социологическая теория Флориана Знанецкого и вызовы XXI века» (см. материалы под тем же названием, опубликованные под ред. Эльжбеты Халас: Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku / Hałas Elżbieta (red.). Lublin, 1999). Некоторому «ренессансу» Знанецкого в значительной степени способствовал Ричард Гратхоф, который в Билефельдском университете организовал, в частности, архив польского социолога.
3. Теория действия, акционистская ориентация, социальный акционизм, направление изучения социального действия социального бихевиоризма (англ.). — *Примеч. ред.*

социологии после Второй мировой войны. С этой точки зрения близкими Знанецкому авторами были Роберт Моррисон Макайвер (Robert Morrison Maciver) (1882–1970) и Говард Пол Беккер (Howard Paul Becker) (1899–1960). В этом контексте называют и молодого Толкотта Парсонса — автора «Структуры социального действия» (*The Structure of Social Action*), который не был еще функционалистом¹. Элементы теории действия можно, впрочем, найти и у многих других авторов, особенно связанных с гуманистическим направлением, поэтому само по себе причисление того или иного социолога к числу ее представителей недостаточно для того, чтобы составить себе представление о характере его взглядов, ибо на основании этой теории можно создать много разнообразных концепций.

Теории действия как таковой приписывают обычно следующие тезисы: «(1) социальные действия людей вытекают из их осознания самих себя (как субъектов), а также осознания других людей и внешних ситуаций (как объектов); (2) как субъекты люди действуют, чтобы осуществить свои (субъективные) интенции, цели, намерения или замыслы; (3) они пользуются соответствующими средствами, техниками, процедурами, методами и инструментами; (4) ход их действий ограничен не подлежащими модификации условиями и обстоятельствами; (5) используя свою волю или разум, они совершают выбор, определяют отношение и дают оценку того, что сделают, делают в настоящее время и делали до сих пор; (6) принимая решения, они опираются на моральные образцы, нормы и принципы; (7) всякое исследование социальных отношений требует применения субъективных исследовательских техник, таких как *Verstehen*², воображаемая или эмпатическая реконструкция, а также опора на аналогичный опыт»³.

Нам не представляется целесообразным выделение «социального акционизма» как особой теоретической ориентации, поскольку перечисленные выше тезисы присутствуют *explicite* или *implicite* во всей гуманистической социологии.

Впрочем, позиция Знанецкого как теоретика не зависит от того, будет ли выделена такая ориентация. Так или иначе, он

1. См.: Hinkle R. C. Antecedents of the Action Orientation in American Sociology before 1935 // American Sociological Review. 1963. Т. 28. Р. 705.

2. Понимание (нем.). — Примеч. ред.

3. Hinkle R. C. Op. cit. Р. 706–707.

создал программу гуманистической социологии, которая не являлась простым продолжением ни немецких, ни американских концепций, хотя автор *The Method of Sociology*¹ и черпал из обоих источников, хорошо ориентируясь в происходящих там дискуссиях. Он признавал свою близость к прагматизму² и, конечно, к социологии или же социальной психологии Томаса. В не меньшей степени он испытывал влияние немецких исторических и формалистских доктрин и в некоторой степени также Бергсона, «Творческую эволюцию» которого перевел на польский язык (1913). Он несколько загадочно говорил о себе, что обязан многим традиции «<...> польского исторического идеализма»³. Он был исключительным эрудитом и питал амбиции достижения великого синтеза.

В отличие от большинства социологов, которые в то время (и позже) не уделяли надлежащего внимания достижениям своих предшественников и современников, Знанецкий очень скрупулезно анализировал доступную ему литературу предмета (за удивительным исключением Макса Вебера), считая, что «в истории науки нет такой <...> идеи, которая не имела бы определенной сферы своего применения, или же методологического положения, которое не могло бы быть применено в каких-то пределах. Вопрос заключается только в том, в каких границах данная идея правомочна? Для каких целей этот метод может применяться?»⁴

Результатом стремления Знанецкого синтезировать многие концепции и отдать должное каждой из них была теоретическая система, которую, пользуясь его же терминологией, можно назвать *культурализмом*.

1. Мир опыта как мир ценностей

Не считая юношеских стихов, Знанецкий дебютировал как философ и лет десять систематически занимался философией, результатом чего были такие книги, как «Проблема ценности

1. «Метод социологии» (англ.). — *Примеч. ред.*

2. *Znaniecki F. Rzeczywistość kulturowa // Znaniecki F. Pisma filozoficzne. Warszawa, 1991. Т. 2. S. 472.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.* S. 502.

в философии» (*Zagadnienie wartości w filozofii*, 1910), «Гуманизм и познание» (*Humanizm i poznanie*, 1912), «Культурная реальность» (*Rzeczywistość kulturowa*, польское издание 1990 г., английское под названием *Cultural Reality* — 1919)¹. Стоит также упомянуть «Упадок западной цивилизации. Эскизы с пограничья философии культуры и социологии» (*Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, 1921), перекликающийся с той проблематикой, которую мы обсуждали в предыдущем разделе.

Философское творчество Знанецкого важно для понимания его социологии. Во-первых, прежде чем обратиться к социологии, он увидел в ней один из источников избранной им философской ориентации (названной вслед за британским прагматистом Фердинандом Шиллером (Ferdinand C.S. Schiller) «гуманизмом»), потому что, по его словам, «<...> тот „человек“, который <...> опять становится „мерой всех вещей“, — это исторический индивид с его определенными, разнообразными, изменчивыми стремлениями и верованиями, это историческое общество с его не менее определенными, разнообразными и изменчивыми потребностями и институтами»². В таком понимании философия, по существу, отождествлялась с философией культуры и не могла не занять определенной позиции в тех вопросах, которыми занимались социологи. Во-вторых, поражает устойчивость интересов Знанецкого (особенно его интерес к проблемам творчества, ценностей, культуры, кризиса и т.п.), а также постоянство его важнейших теоретических принципов (поиски средней линии между крайностями идеализма и натурализма, субъективизма и объективизма и т.п.). В-третьих, Знанецкий никогда не оставлял философию совсем: уже как социолог он многократно возвращался к вопросам, поставленным в ранних работах, а книга «Культурная реальность» была написана уже в период сотрудничества с Томасом. Чисто философский характер имеют также обширные фрагменты «Введения в социологию» (*Wstęp do socjologii*, 1922).

Короче говоря, попытка определения точной — содержательной или хронологической — границы между философским

1. Все философское наследие Знанецкого было собрано в двух томах его «Философских трудов»: *Znanecki F. Pisma filozoficzne*. Warszawa, 1987–1991. Т. 1–2, изданных Ежи Вочалом (Wocial Jerzy) и снабженных его же обширным введением.
2. *Znanecki F. Humanizm i poznanie* // *Znanecki F. Pisma filozoficzne*. Т. 2. S. 239–240.

и социологическим творчеством Знанецкого была бы с самого начала обречена на неудачу, хотя сам он все более склонялся к строгому разделению обеих этих сфер, будучи убежден, что философия оценивает, социология же должна избегать оценивания. Стоит добавить, что Знанецкий как философ был настроен более антипозитивистски, чем он же как социолог.

Философствование Знанецкого было направлено не только на решение тех или иных частных проблем, вытекающих из преобладающих в данный момент концепций, но и на создание нового — «более полного и более творческого» — мировоззрения, которое смогло бы справиться с вызовом мира, находящегося в глубоком кризисе (мотив «кризиса» или «перелома», который требует новых идей и новых людей, играет важную роль во всем творчестве автора «Упадка западной цивилизации»). Знанецкий был убежден, что источником мировоззренческой революции станет прогресс философской рефлексии о культуре. Среди прочего и поэтому его философия, определенная вначале как «гуманизм», была им позже названа *культурализмом*.

Исходным пунктом философии Знанецкого, возникшей «между прагматизмом и неокантианством» (Станислав Божым), была проблема *творчества*, активно обсуждаемая во всей модернистской философии. Следует помнить, что ее часто недружественное отношение к социологии вытекало из того, что эта наука подчеркивала главным образом детерминированность действий человека теми или другими объективными факторами¹. Обвинения Знанецкого в адрес традиционных философских и социологических направлений (прежде всего против различных разновидностей натурализма) касались именно того, что они представляют мир как что-то готовое и законченное, не оставляя никакой возможности объяснения непрерывных процессов *возникновения*, в ходе которых только и создаются как познающий субъект, так и познаваемый объект.

Проблема творчества, считал Знанецкий, оказывается никоим образом не решаемой, если между чистой объективностью и чистой субъективностью не будет установлена

1. В Польше такую критику социологии предпринимал, например, *Станислав Бжозовский* (*Stanisław Brzozowski*) (1878–1911), вообще отказывавший ей по этой причине в какой-либо ценности (см.: *Szacki J.* Wstęp. Krótka historia socjologii polskiej. S. 62 et pass.).

промежуточная сфера в виде *ценностей*. «Ценностью, — писал Знанецкий, — для философии является то, что оценивается положительно или отрицательно, то, по отношению к чему субъект занимает позицию, принимает или отвергает <...>»¹. Это понятие стало центром философии Знанецкого как философии «практической реальности», которая, в отличие от природной реальности, является «миром *ценностей*»². По его мнению, ничего другого нам непосредственно не дано.

Ситуация выглядит не так, как нам подсказывает здравый рассудок, склонный при изложении этой философии утверждать, что ценности существуют в мире «рядом» с вещами, как особая реальность, или же являются некими вещами, которые человеческая деятельность снабжает какими-то добавочными свойствами, поскольку по отношению к вещам они безусловно первичны. Природа дана человеку не иначе как в виде ценностей. Опыт ее восприятия никоим образом не является непосредственным, поскольку мы приобретаем тот или иной опыт, уже имея более ранние опыты, и, кроме того, мы не можем получить абсолютно свободный от рефлексии опыт о мире: только наша рефлексия артикулирует его, связывая содержание одного опыта со всеми другими. Только в такой связи объекты опыта начинают существовать для нас реально³.

Количество такого рода связей (то есть потенциальных значений каждой совокупности содержаний опыта) неограниченно. «<...> конкретный объект, объект, который существует как таковой, во всем своем содержании и значении, включает в себе все то, что каждый субъект, которому он дан в опыте, добавляет в нему тогда, когда воспринимает его как элемент той или иной системы»⁴. Поэтому тщетны все усилия добраться до какой-либо единственной «сущности вещей». Возможны многие различные «системы», которые в равной степени будут «рациональными». Не следует, однако, думать, что процесс присваивания значений является сферой человеческого произвола и субъективизма. Человек представляет собой *историческое* существо, и ценности, с которыми он имеет дело,

1. *Żnaniński F* Elementy rzeczywistości praktycznej // *Żnaniński F. Pisma filozoficzne*. T. I. S. 83.

2. *Ibid.* S. 82.

3. *Żnaniński F*. Wstęp do socjologii. Warszawa, 1988. S. 44.

4. *Ibid.* S. 53.

являются историческими не только в том смысле, что они непрерывно меняются, но и в том, что каждая из них содержит «предложение» создания определенных связей, тех, в которые она вступала в прошлом. Знанецкий говорит о «<...> зависимости человека как действующего, познающего и испытывающего опыт субъекта от прошлого культуры и культурного окружения. Эта зависимость не уменьшается, а увеличивается с каждым шагом вперед в ходе умственного прогресса. Многие тысячелетия культурной жизни накопили такую громадную массу привычек и традиций, что современный человек совершенно не способен к познанию и даже восприятию мира иначе, нежели сквозь призму культуры»¹.

Процесс внесения однозначности в мир, превращения мира в реальный для людей путем снабжения значениями ни в коем случае не является последовательностью произвольных актов индивидов. Сфера человеческой изобретательности очень широка, однако то, что человек делает, зависит от того, что делали его предшественники, и от того, что он сам делал прежде. Все изобретенное становится частью культуры, начиная свое историческое существование. Даже если в данный момент оно и не актуализируется в чьем-либо опыте, то сохраняет постоянную способность к актуализации. За пределами сферы индивидуального опыта существует трансактуальная сфера *культуры* — сфера, в которой значения подлежат своего рода объективации. Их объективность, разумеется, никогда не является полной, однако она становится тем полнее, чем большим внутренним единством отличается данная система ценностей. Именно такие квазиобъективные системы непрерывно воспроизводятся в индивидуальном опыте, который благодаря этому приобретает черты коллективности или универсальности. «Мир, — как пишет Ежи Воциаль, — никогда не сосредотачивается вполне вокруг индивида, но также он никогда и не существует независимо от индивидуального опыта, поэтому он не является ни чистой субъективностью, ни абсолютной объективностью. Скорее следует сказать так: мир формируется в этом двойственном движении, которое субъективизирует и объективирует данные опыта»².

1. Ibid. S. 30.

2. *Wocial J.* Wartości wobec rzeczy w filozofii Florianiana Znanieckiego // *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej.* 1975. T. 21. P. 218–219.

Эту свою «культуралистскую» философию Знанецкий противопоставил, с одной стороны, идеализму, с другой — натурализму¹.

Философия Знанецкого, представленная здесь в значительном сокращении, содержала все необходимые предпосылки для опровержения натуралистической социологии, которое было проведено самым последовательным образом во «Введении в социологию», повторяющем почти буквально целые фрагменты «Культурной реальности». Более того, эта философия содержала *in nuce*² многие позитивные социологические идеи Знанецкого. Ликвидация противопоставления между субъектом и объектом привела к созданию концепции установок и ценностей, развитой в «Методологических заметках» к книге «Польский крестьянин в Европе и Америке» и затем немного модифицированной в других работах. Взгляд на культуру как на область объективации, которая не сводится к актуальному опыту индивидов, нашел исчерпывающую разработку во многих трудах его социологического периода. Убеждение, что не существует «ничьей» действительности, нашло свое воплощение в концепции гуманистического коэффициента.

Знанецкий-социолог не перестал придерживаться того мнения, что «<...> культурные процессы находятся между двумя границами: чистого творчества и абсолютной причинной обусловленности»³, хотя, как мы еще увидим, он согласился, можно сказать, с тем «натуралистическим» взглядом, что задачей социологии является изучение второго. Однако это было связано скорее с ограничением предмета социологии, чем с изменением концепции мира, исследуемого совокупностью наук о культуре. Тем не менее именно из философии берет начало ключевое для социологии Знанецкого понятие *системы* или *уклада*.

2. Понятие ограниченной системы (уклада)

По мнению Знанецкого, объект получает свою полную реальность только через связь с другими объектами. Вне этих связей он не может стать объектом научного исследования. Пока

1. См. в особенности: *Znaniecki F. Rzeczywistość kulturowa. Rozdz. 1.*

2. В зародыше (*лат.*). — *Примеч. ред.*

3. *Znaniecki F. Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii // Znaniecki F. Pisma filozoficzne. T. 2. S. 935.*

он не будет конституирован путем включения в ту или иную *ограниченную систему*, до тех пор его научное определение вообще невозможно, так как «<...> конкретная действительность в своей эмпирической сложности и богатстве является неопищаемой и необъяснимой»¹. Поэтому к «неисчерпаемому и хаотическому богатству конкретной эмпирической действительности» мы должны подходить с соответствующими точными инструментами (иными, чем применяемые практическим разумом) селекции данных. Ведь каждый конкретный объект — элемент (или *подсистема*) многих других систем. Научное исследование начинается тогда, когда мы относимся к объекту как к элементу одной строго определенной системы².

При этом мы предполагаем, что связи между элементами такой системы несравненно сильнее, нежели их связи со всем, что находится вне ее. Вначале Знанецкий даже говорил, по примеру механики и термодинамики, вообще о «замкнутых системах». Однако позже он пришел к выводу, что культурные системы, как и биологические, остаются в постоянных связях с окружающей средой и, кроме того, увеличиваются со временем, приобретая новые элементы, а значит, должны считаться не «закрытыми», а лишь только «ограниченными». Случалось Знанецкому писать и о системах «относительно изолированных», «обособленных» и т.п. Все эти термины, по существу, обозначали одно и то же, а именно «<...> любую особую систему отдельных взаимозависимых составных частей, которая имеет свой собственный внутренний порядок»³.

Согласно уже знакомой нам философии Знанецкого, эти системы не могут считаться ни объективно существующими, ни произвольно определяемыми исследователем. Соответствующие «предложения» исследователь получает от исторической практики или — что сводится к тому же самому — от культуры. Например, «<...> относительную значимость свойств объекта, как и относительную его реальность, можно эмпирически определить только по отношению к человеческому опыту и деятельности. Если объект чаще выступает в опыте как материальный, нежели религиозный или эстетический,

1. *Żnaniński F.* The Method of Sociology. New York, 1968. P. 22.

2. *Ibid.* P. 15.

3. *Żnaniński F.* Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój. Warszawa, 1992. S. 164.

если его физические свойства являются именно тем, к чему чаще всего обращается человеческая деятельность и которые становятся опорной точкой самых многочисленных и самых важных теоретических и практических проблем, тогда эти физические качества доминируют в нем, не исключая, впрочем, других»¹.

Принцип выделения «закрытых» или «ограниченных» систем — основной в любой научной деятельности (а также практической деятельности, хотя на системы, создаваемые на дотеоретическом уровне, ученый не может некритически опираться) — имел важные последствия для всего способа занятия наукой у Знанецкого. Во-первых, он объясняет то большое (по-видимому, преувеличенное) значение, которое Знанецкий придавал всяким классификациям и таксономиям, а также строгому соблюдению разграничения компетенций между отдельными дисциплинами и группами дисциплин, изучающими различные классы явлений, то есть различные виды ограниченных систем. Во-вторых, этот принцип объясняет в значительной степени критическое отношение Знанецкого к традиционной социологии, пытающейся создать синтетическую картину общества и исторического процесса как единого целого, то есть сделать то, что *ex definitione* невозможно, поскольку целое является «неописуемым и необъяснимым». Таким же бесплодным считал Знанецкий и стремление психологии к тому, чтобы охватить психическую жизнь индивида как целое. Этого рода попытки доказывали, по его мнению, непонимание самих основ научной работы, которая начинается с абстрагирования от тех неисчислимых связей, в которых может проявляться каждый конкретный объект. Ученый занимается определенными системами, а для Знанецкого, о чем речь еще впереди, общество как таковое системой не является. В связи с этим можно согласиться с Доном Мартиндейлом, который утверждает, что Знанецкий осуществил в социологии генерализацию понятия системы, которое вначале относилось к «общественному организму» как таковому, столь важного для дальнейшей эволюции функционализма².

1. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 54.

2. *Martindale D.* The Nature and Types of Sociological Theory. Boston, 1960. P. 468.

3. Социологические устремления Знанецкого

Научные идеи Знанецкого нашли самое полное применение в его социологических работах, на которых он сосредоточился после встречи с Томасом.

Значительная часть огромного творческого наследия Знанецкого-социолога представляет собой как бы очередные версии и части одной и той же книги — так и не законченного «Трактата о систематической социологии». Первый набросок этой книги (если не считать «Методологических заметок к „Польскому крестьянину“») — это «Введение в социологию». Самую же ясную формулировку основных идей представляет *The Method of Sociology* (1934). Изложение позиции, к которой он пришел в конце жизни, содержат «Науки о культуре. Рождение и развитие» (*Cultural Sciences. Their Origin and Development*, 1952) и «Социальные отношения и социальные роли» (*Social Relations and Social Roles* (1965), то есть изданный посмертно фрагмент незавершенной «Систематической социологии» (*Systematic Sociology*). Работы «Законы социальной психологии» (*The Laws of Social Psychology*, 1925) и «Социальные действия» (*Social Actions*, 1936) — это обширные части того же трактата. Глоссам к нему являются также в значительной мере: «Социология воспитания» (1928–1930, 2 т.), «Современные люди и цивилизация будущего» (1934), «Социальная роль человека знания» (*The Social Role of the Man of Knowledge*, 1940) и даже «Современные национальности. Социологическое исследование эволюции наций» (*Modern Nationalities. A Sociological Study of How Nationalities Evolve*, 1952). Менее тесно связана с ним работа «Город в сознании его жителей» (1931), почти единственный после «Польского крестьянина» экскурс Знанецкого в область эмпирической социологии, и некоторые другие небольшие работы.

Деятельность Знанецкого по созданию социологической системы не являлась, однако, простым продолжением подобных предприятий социологов XIX и начала XX века, которые в целом или вообще сторонились эмпирии, или, как Дюркгейм и Теннис, только делали первые попытки создания эмпирической социологии. Знанецкий — теоретик того периода, когда эмпирическая социология стала уже фактом и значимой проблемой (актуальной, впрочем, по сей день) стало возведение мостов между ней и теми разделами социологии,

которые занимаются теоретической работой. Знанецкий не только выявлял недостатки более ранних теоретических систем и пытался заменить их собственной системой, но также подвергал критике и современную ему разновидность эмпирической социологии. Вероятно, что в том числе и состояние этой последней убедило его в необходимости срочной реформы социологии.

Во всяком случае, прогресс эмпирических исследований решающим образом способствовал выявлению неоднородности предмета, определяемого общим названием «социология». «Социологическая мысль, — писал Знанецкий, — колеблется сегодня от догматизма к анархии. В то время как, с одной стороны, каждый из философствующих систематиков стремится замкнуть науку раз и навсегда в рамках своей односторонней теории, игнорируя или искореняя всякие начинания, не соответствующие этой теории, с другой стороны, всякий исследователь-специалист, не находя согласованного и общего для всех комплекса проблем, более или менее систематически организованных, идет самостоятельно в том направлении, которое ему лично нравится, исследует на свой страх и риск то, что ему попадется, любыми методами и на основе любых предпосылок»¹. Знанецкий писал о существовании в социологии «двух школ» — «спекулятивной» и «эмпирической», «<...> первая из которых постепенно умирает от истощения, другая же настолько переела сырого материала, что серьезно страдает от несварения»².

Такое состояние дел в социологии Знанецкий называл глубоким кризисом, доказывая одновременно, что единственным выходом является дискуссия о фундаментальных проблемах. Он был убежден, что в данной ситуации роль «методолога и систематика», которую он отводил себе, чрезвычайно важна: искусство может обойтись без программ, наука — нет. Поэтому теоретическим и методологическим рассуждениям Знанецкий придавал особое значение: они не являются чем-то

1. *Znanecki F. Wstęp do socjologii*. S. 2, см. также его брошюру: *Idem. W sprawie rozwoju socjologii polskiej. Program i samoobrona* (1-е изд. 1929) // *Społeczne role uczonych* / J. Szacki (red., tłum. z jęz. angielskiego). Warszawa, 1984. S. 182–210.
2. *Znanecki F. The Method of Sociology*. P. 28, цитата из фрагмента под названием: *Fakty i teorie socjologii* // *Znanecki F. Wybór pism* / Szacki J. Znanecki. Warszawa, 1986. S. 234.

таким, что может проводиться независимо от эмпирии, но они и не могут быть лишь комментариями, написанными на полях проводимых без всякого плана исследований. Они должны прокладывать путь этим исследованиям, объединяя одновременно полученные в их результате знания. В итоге социология должна найти путь между Харибдой лишнего эмпирических основ теоретизирования и Сциллой бездумного накопления информации. Этот путь Знанецкий пытался указать с помощью своей концепции ограниченных систем. Первым шагом на нем было различение культурных и природных систем, вторым — различение отдельных видов социальных систем, третьим — анализ свойств каждой из них.

4. Природные и культурные системы: концепция гуманистического коэффициента

Обычно знания о социологической теории Знанецкого концентрируются вокруг тезиса о том, что он рекомендовал рассмотрение социальной реальности с учетом *гуманистического коэффициента*. Для понимания концепции Знанецкого это действительно очень важно, хотя следовало бы говорить не столько о рекомендации, сколько о решительном утверждении, что эта действительность (а также и культурная реальность в целом) не может быть осмыслена никак иначе, ибо без гуманистического коэффициента она просто не существует.

«Сфера, в которой действует гуманитарий, — писал Знанецкий, — это не мир реалий самих по себе, как бы представляющих некоему идеальному абсолютному субъекту; это мир чужих „сознаний“, точнее говоря, мир объектов, данных другим конкретным, исторически обусловленным личностям и группам, а также действий, совершаемых с этими объектами людьми, которым они даны в виде их опыта. <...> Ту черту культурных явлений, объектов гуманитарного исследования, то их основное свойство, заключающееся в том, что как объекты теоретического размышления они уже являются объектами, данными кому-либо в виде опыта или чьими-то сознательными действиями, мы можем назвать *гуманистическим коэффициентом* этих явлений. Миф, произведение искусства, оборот речи, инструмент, юридическая норма, общественный

строй являются тем, чем они являются, только как сознательные человеческие явления; мы познаем их лишь в соотношении с известными или гипотетически сконструированными комплексами опыта и действий этих эмпирических, ограниченных, исторически и социально обусловленных лиц или совокупностей сознательных личностей, которые их создали и которые пользуются ими»¹.

Эта концепция носила неизменно *онтологический* характер, то есть говорила о том, что является объектом исследований социолога (и любого другого исследователя культуры), а не о том, каким способом можно или нужно его исследовать. Из концепции гуманистического коэффициента вытекали, разумеется, определенные методологические рекомендации, но не они определяли ее теоретическое значение. Методологическое толкование этой концепции ведет, впрочем, к ее безнадёжной банализации, поскольку не многие исследователи общества или культуры (разве что горстка ортодоксальных бихевиористов) стали бы защищать то мнение, что не следует принимать во внимание то, как общественные процессы видят те, кто принимает в них участие. Мало кто, вероятно, стал бы утверждать, что способ этого видения не имеет никакого влияния на ход этих процессов. В связи с этим Знанецкий считал, что гуманистический коэффициент в некоторой степени действительно учитывался даже теми социологами, которые были привержены ложной натуралистической философии².

Концепция гуманистического коэффициента имела, как нам кажется, двоякий смысл. Во-первых, она была реинтерпретацией тех явлений, которыми занималась натуралистическая социология, не отдавая себе отчета в их подлинном характере. Во-вторых, эта концепция была попыткой изменения традиционной сферы социологических интересов. С одной стороны, речь шла о новой точке зрения на те же самые явления, с другой — о довольно радикальной модификации понятия о данных опыта, которыми наука имеет

1. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 24, 25, см.: *Idem.* The Method of Sociology. P. 37 (см. фрагмент: Humanistyczny współczynnik faktów kulturowych // *Żnaniński F.* Wybór pism. S. 239); *Social Actions.* Poznań; New York, 1936. P. 11 (см. фрагмент: Psychologia czy socjologia? // *Wybór pism.* S. 256); *Nauki o kulturze.* S. 134.

2. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 22–23.

право пользоваться, не совершая натуралистических или идеалистических ошибок.

Рассмотрим обе эти стороны. Изменение точки зрения заключалось, например, в том, что Знанецкий, не отрицая «<...> реального влияния, которое чувственные явления, помещенные в пространственно-материальную систему, оказывают на культурную жизнь», предлагал, однако, это влияние определять «в гуманистических терминах» и утверждал, что «реальная среда общественных групп — это не среда, видимая и изучаемая наблюдателем, который эти группы <...> в нее помещает, но та, которую сами члены этих групп воспринимают, как данную в процессе развертывания их опыта <...>»¹. Изменение сферы научных интересов — это включение в понятие опыта массы явлений, которые не являются «чувственными». В человеческом опыте, доказывает Знанецкий, находятся объекты, которые «<...> не только снабжены значением, но и нередко почти полностью нематериальны по содержанию и несводимы к чувственному восприятию. Такими объектами являются, например, мифы и другие религиозные явления, политические институты, содержание литературных произведений, научные и философские понятия»².

Если мы намерены исследовать культурную реальность, то мы не должны быть ограничены натуралистической формулой опыта. С точки зрения исследователя культуры, объект, мыслимый при определенных условиях, является настолько же реальным, как и тот, до которого можно дотронуться.

Обсуждаемую концепцию неоднократно обвиняли в субъективизме. Поэтому стоит отметить, что она была задумана как антисубъективистская. Знанецкий как раз стремился доказать, что культурные факты не сводятся «<...> ни к объективной природной реальности, ни к субъективным психологическим явлениям» <...>»³. В «Культурной реальности» он писал: «Мы здесь не рассматриваем *сознание*, то есть тот способ, которым конкретный индивид видит „себя“ испытывающим некоторый опыт, а только форму, которую данные опыта принимают в ходе этого процесса; наша проблема

1. Ibid. S. 55, 41.

2. *Znanięcki F. Social Actions*. P. 14, цитата из фрагмента: *Psychologia czy socjologia?* S. 258–259.

3. *Znanięcki F. Nauki o kulturze*. S. 136.

является не психологической, а феноменологической»¹. В *Social Actions* Знанецкий утверждает: «Культура не является лишь собранием „фактов сознания“ вместе с их материальной оболочкой и результатами. Культуру образуют многие системы, большие или меньшие, более или менее интегрированные, постоянные или изменчивые, но обладающие своеобразной объективностью и своим собственным внутренним порядком <...>. Хотя и человеческая деятельность создает и поддерживает такие системы, она не является тем, чем представляется в интроспективном анализе: важен не ее „субъективный“, „психологический“ аспект, а то, как она проявляется в этом объективном мире культуры <...>»². Культурные системы реально существуют даже тогда, когда никто их в данный момент не осознает. Тем более нет необходимости, чтобы любая ценность, входящая в состав культуры какой-нибудь группы, принадлежала к сфере опыта всех ее отдельных членов; достаточно, чтобы она принадлежала к ней потенциально³.

Итак, по мнению Знанецкого, различие культурной и природной реальности не имеет «<...> ничего общего с каким-либо противостоением „субъективных“ и „объективных“ данных. <...> Ценность не менее объективна, нежели вещь, в том смысле, что опыт значения, так же как и опыт, связанный с содержанием, может неограниченное количество раз повторяться неограниченным числом людей и таким образом „проверяться“»⁴. Различие между науками о культуре и науками о природе лежит не в плоскости характера самого опыта, а в характере данных, которые охватывают в одном случае «систему ценностей», а в другом — «систему вещей»⁵. Эта точка зрения, пожалуй самая антипсихологическая среди социологов гуманистического направления, имела серьезные последствия для способа понимания Знанецким социологии как науки, поскольку он сразу же исключал любые «вчувствования» и понимание, все то, что при обсуждении Дильтея мы назвали психологическим.

1. *Żnaniński F.* Rzeczywistość kulturowa. S. 507.
2. *Żnaniński F.* *Social Actions*. P. 6, цит. по: *Psychologia czy socjologia?* S. 250.
3. *Żnaniński F.* *Socjologia wychowania*. Warszawa, 2001. T. 1. S. 173–174.
4. *Żnaniński F.* *The Method of Sociology*. P. 42, цит. по: *Wartości jako przedmioty kulturowe // Wybór pism*. S. 244.
5. *Ibid.* S. 158–159.

5. Социология среди наук о культуре

Знанецкий считал социологию одной из многих гуманитарных наук, или, как мы их предпочитаем тут называть, наук о культуре. Определение ее места среди них с течением времени так или иначе менялось в направлении постепенного повышения значения социологии. Первоначально Знанецкий решительно отказывался называть ее фундаментальной наукой, доказывая, что «<...> материальные системы (природные или технические), наука и искусство, системы догматов и религиозных обрядов и даже экономическая и юридическая системы, которые мы находим в гуманитарном мире, обязаны своими основными чертами и своим внутренним строем не тому, что были созданы в определенных обществах и продолжают этими обществами поддерживаться, а тому, что составляющие их элементы связаны некоторым относительно постоянным способом <...>»¹. Более того, он считал саму социальную жизнь — вопреки социологизму — зависимой «<...> от сверхсоциальной объективности этих систем»². Полемизируя с Зиммелем, он утверждал, что «<...> культурные явления не только по своей сути не являются социальными и не опираются на общественную почву, но даже совершенно не имеют общественной формы»³. В «Науках о культуре» Знанецкий напишет, однако: «Социологи должны показать не только то, что непрерывное существование особых культурных систем зависит от аксио-нормативно упорядоченной социальной интеракции, но также и то, что эти связи между особыми культурными системами являются опосредованными, связями посредством социальных отношений, всякая же культурная интеграция какой-либо общности в конечном счете зависит от его социальной организации»⁴.

Это изменение позиции, однако, никак не поколебало убеждения Знанецкого, что между отдельными культурными системами (техникой, религией, наукой, искусством, правом и т.д.) существуют качественные различия и каждая из них характеризуется большой независимостью от остальных. Поэтому

1. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 151.

2. *Ibid.* S. 153, см. также: S. 154–159.

3. *Ibid.* S. 190.

4. *Żnaniński F.* Nauki o kulturze. S. 397.

значительной автономией должны обладать различные науки, которые изучают эти системы. Социология, например, может объяснить в религии не больше, чем религиоведение в социальных системах. Такие субдисциплины, как социология знаний, социология религии или социология искусства, были, по мнению Знанецкого, с самого начала плохо задуманы. «Задачей социологии является изучение социальных систем, а не других видов культурных систем»¹. Знанецкий, таким образом, подхватил постулат Зиммеля о социологии как «независимой» и «специальной» науке. В гуманитарных науках такая независимость является, по его мнению, даже свидетельством научной зрелости: «Чем выше в методическом плане стоит данная наука, чем точнее она оказывается в состоянии определить свой специальный объект, тем более отличным от других оказывается этот объект и тем более специфическими становятся ее методы по сравнению с методами других наук о культуре. Ситуация здесь обратная той, которая имеет место в естественных науках, которые все больше стремятся к объединению на почве одной, механистической системы»².

Знанецкий многократно критиковал ранние концепции социологии, которые ставили перед ней задачу охвата всех культурных фактов и вводили понятие общества как целостной культурной системы (Конт) или же понятие социальных фактов, тождественных культурным фактам (Дюркгейм)³.

Знанецкий представил два вида аргументов в пользу выделения из совокупности культурных систем особой категории социальных систем. Во-первых, он считал, что «<...> культурная жизнь каждого человеческого сообщества является слишком богатым и хаотичным целым, охватывает слишком много гетерогенных культурных систем, оказывающих друг на друга влияние самыми разными и неисчислимыми способами, а также меняющихся непрерывно и неожиданно, чтобы настоящий научный синтез был когда-либо возможным <...>»⁴. Возможность создания общей науки о культуре казалась Знанецкому чисто теоретической, доказательством чего была для

1. *Żnaniński F. The Method of Sociology. P. 213.*

2. *Żnaniński F. Wstęp do socjologii. S. 190.*

3. *Żnaniński F. The Method of Sociology. P. 91–105, см. также: Idem. Nauki o kulturze. S. 378–383; Idem. Wstęp do socjologii. S. 168 et pass.*

4. *Żnaniński F. The Method of Sociology. P. 97, см. также: Idem. Wstęp do socjologii. S. 174.*

него этнология, которая, обращаясь к старой идее социологии как «общей теории культурных сообществ», не продвинулась далее исторического описания¹, которое не является еще наукой в строгом значении этого слова.

Во-вторых, Знанецкий утверждал, что культурная реальность не только не может быть истолкована как единое целое, но и на самом деле таким целым не является. «Культура человеческого сообщества, — писал он, — сама по себе не представляет ограниченного единства <...>»². Несомненно, «каждая сознающая себя общность» пытается более или менее эффективно создать такое единство, однако нигде и никогда оно не стало эмпирическим фактом. Не следует преувеличивать связей между культурными системами, которые всегда характеризуются «относительной независимостью». Знанецкий склонялся даже к мысли, что по мере развития цивилизации эта независимость растет³.

То, что можно назвать единством культуры, образуется исключительно на уровне опыта и деятельности индивидов, участвующих одновременно во многих культурных системах. Культура как таковая (а именно она интересовала Знанецкого прежде всего) неизбежно делится на различные и несводимые друг к другу порядки явлений: определенные виды систем ценностей вместе с их функциональными коррелятами⁴.

Классификация этих систем является одновременно классификацией наук о культуре — уже существующих или таких, которые только нужно создать. Если мы выделим, например, гедонистические, технические, экономические, юридические, религиозные, символические, эстетические, познавательные и социальные ценности, тогда окажется, что каждому из этих классов свойственно наличие достаточно многих специфических качеств, чтобы каждый их вид стал исключительным предметом интереса отдельной науки о культуре. Ни одна из этих наук не может продвигаться вперед, паразитируя на достижениях остальных наук; открытия, совершенные в одной области, не объясняют того, что является самым важным в других. Итак, «<...> никакая

1. *Żnaniński F.* The Method of Sociology. P. 98.

2. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 180.

3. *Ibid.* S. 178–189.

4. *Ibid.* S. 16 et pass.

социологическая теория не может опираться на выводы, вытекающие из несоциологических теорий, а для установления социологических законов не могут служить никакие другие данные, кроме социальных»¹.

6. Социология как наука о системах ценностей и социальных действиях

Социология — это наука о культуре, которая «<...> занимается строго и исключительно социальными ценностями и действиями в собственном смысле этого слова. Социальной ценностью является человек, субъект или сообщество лиц, рассматриваемые как объект человеческой деятельности; социальными действиями являются действия, стремящиеся к оказанию влияния на людей, субъектов или сообщества лиц»².

Особенность социологии на фоне других наук о культуре заключается в том, что она не только занимается изучением опыта и деятельности сознательных субъектов (что отличает все эти науки от естествознания), но и имеет дело с таким специфическим видом этого опыта и этой деятельности, для которого объектом являются другие сознательные субъекты. Гуманистический коэффициент здесь как будто возведен в квадрат. Объект, на который направлена деятельность сознательных субъектов, сам становится, в свою очередь, субъектом, способным к сознательному ответу на полученный стимул. «Иначе говоря, действующие люди не только действуют друг на друга, но и *взаимодействуют (interact)*»³. «Эта взаимность социальной объективации, — писал Знанецкий, — формально отличает область социологии от других областей гуманитарных знаний, где противостояние ценности и действия остается постоянным по меньшей мере в некоторых границах, где явление, определенное как ценность, не может само стать субъектом, объективирующим того, кто его объективизировал как ценность»⁴. Это напоминает неустойчивость границы между

1. *Znaniecki F. The Method of Sociology. P. 217–218.*

2. *Znaniecki F. Potrzeby socjologii w Polsce // Znaniecki F. Społeczne role uczonych. S. 137–138.*

3. *Znaniecki F. Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systemic Sociology. San Francisco, 1965. P. 16.*

4. *Znaniecki F. Wstęp do socjologii. S. 279.*

установками и ценностями, с которой мы имели дело в «Методологических заметках» (см. раздел 15).

Можно также сказать, что социология является наукой о социальном взаимодействии между индивидами, между индивидами и группами, а также между группами. Знанецкий решительно отклонил, как до него это сделал и Зиммель, концепцию социологии как науки об обществе. Социологию как науку о социальном взаимодействии он поделил на четыре основных раздела, отвечающих четырем классам (типам) «динамических социальных систем», которые отличаются друг от друга способом соединения ценности и действия. Разделы эти, выделенные впервые во «Введении в социологию», таковы: теория социальных действий (деятельности), теория социальных отношений, теория социальных субъектов (лиц, индивидов) и теория социальных групп¹. В последних своих работах Знанецкий, говоря о видах «социальных систем», добавил общества как «интеграции многих различных социальных групп»², зато менее выразительно выделял социальные действия как отдельный класс систем.

Однако не подлежит сомнению, что теория действий оставалась для него основой всей конструкции согласно его убеждению, что «социальные действия являются <...> самым простым видом социальных фактов; составляют фундамент обычаев и законов, личных ролей и групповой организации; можно сказать, что они являются тем веществом, из которого образована более сложная общественная реальность. Поэтому их исследование должно предшествовать и обуславливать все другие социологические исследования»³. Следует сразу заметить, что Знанецкий, в отличие, например, от Макса Вебера, отрицал возможность сведения более сложных социальных систем к социальным действиям. Вначале он отождествлял теорию социальных действий с социальной психологией, закону которой посвятил отдельную работу; затем он отказался от термина «социальная психология», посчитав его слишком многозначным, а кроме того, существенно ограничил свой интерес к психологии, утверждая, что «все, что мы знаем и можем

1. Ibid. S. 278–285, см. также: *Idem*. The Method of Sociology. P. 107–129.

2. *Znaniecki F.* Social Relations. P. 19.

3. *Znaniecki F.* Social Actions. P. 2, цитата из фрагмента: *Psychologia czy socjologia?* S. 247.

узнать о человеческом „сознании“ <...>, сводится к тому простому и очевидному факту, что другие люди, точно так же как и мы, имеют определенный опыт и действуют»¹. Его больше не интересовали психологические основания социальных действий, которые он стал изучать как таковые.

Введенное Знанецким деление социологии было не только упорядочивающей процедурой, предпринятой для удобства исследователей, которые не могут заниматься всем одновременно. Как и в случае отделения гуманитарных наук от естествознания, а также социологии от других наук о культуре, его легитимность была определена концепцией изучаемой реальности. Знанецкий утверждал, что «системы более сложные не могут быть сведены к менее сложным, группы разложены на индивидов, на отношения, отношения — на социальные действия, поскольку каждая система более высокого уровня является чем-то большим, нежели комбинацией систем более низкого порядка, она включает в себе содержания и значения, формы и функции, которых мы не найдем в менее сложных системах, поскольку объективное существование и характер каждой из них опираются на фактический опыт и социальную деятельность живущих исторической жизнью личностей и человеческих сообществ, которые в каждую систему более высокого порядка вносят что-то, чего в низших структурах не было <...>»². При этом можно обоснованно полагать, что Знанецкий во все возрастающей степени концентрировал свое внимание на более сложных системах³.

Самыми простыми из «более сложных» социальных структур или социальных систем являются, по мнению Знанецкого, *социальные отношения*, которые он определял как системы «<...> функционально взаимозависимых социальных действий, совершаемых двумя индивидами, которые воздействуют друг на друга»⁴. Очень важным он считал тезис о том, что социальное отношение не является исключительно суммой действий двух индивидов (или групп), но возвышается «<...> над изменчивостью

1. *Znanięcki F. Social Actions*. P. 15, цитата из фрагмента: *Psychologia czy socjologia?* S. 260.

2. *Znanięcki F. Wstęp do socjologii*. S. 285–286, 325.

3. См.: *Znanięcka-Lopata H. Florian Znanięcki: ewolucja twórcza socjologa* // *Florian Znanięcki i jego rola w socjologii* / Red. Andrzej Kwilecki. Poznań, 1975. S. 14.

4. *Znanięcki F. Social Relations*. P. 88.

отдельных устремлений и реакций <...>»¹. Занимаясь социальным отношением, мы изучаем «<...> не множество и разнообразие социальных действий и взаимных влияний между ними, которые происходят в рамках общности, понимаемой как целостность, но более или менее продолжительные *последовательности* социальных акций и реакций, совершающихся между этими двумя индивидами»². Социальное отношение не является, однако, только «продолжительной последовательностью акций и реакций», а последовательностью, упорядоченной *акцио-нормативно*; речь идет всегда о «<...> сверхиндивидуальной, объективной системе»³. Определенные нормы, разумеется, существуют уже на уровне социальных действий (например, норма альтруизма), но «<...> такого рода односторонне нормированная деятельность не представляет собой социального отношения и не является обязанностью»⁴. Чтобы «возникло социальное отношение, необходима обязанность, причем обязанность взаимная, признанная обоими партнерами: исполнение нормы одной стороной связано с исполнением нормы другой стороной, и наоборот. В результате «ядром» теории социальных отношений оказывается «сравнительная теория моральных принципов, то есть норм, регулирующих социальные действия»⁵.

Следующим по степени сложности видом социальных систем являются социальные *личности*, или, как они будут в итоге определены, социальные *роли*. Теория социальных ролей, которая представляет собой самый ценный и лучше всего разработанный фрагмент систематической социологии Знанецкого, неизбежно вытекает из последовательного отрицания психологизма и признания того, что социолог не имеет права допускать существование какой-либо устойчивой психической субстанции, которая детерминировала бы поведение индивида. Ни в социальном действии, ни в социальном отношении субъект не проявляется во всем своем богатстве, проявляется только какая-то «часть» его индивидуальности. Субъект вездесущ в социальной жизни, но как таковой остается эмпирически неуловимым. «Социолог

1. *Żnaniński F. Wstęp do socjologii*. S. 292.
2. *Żnaniński F. Social Relations*. P. 88.
3. *Żnaniński F. Socjologia wychowania*. T. 2. S. 295.
4. *Żnaniński F. Wstęp do socjologii*. S. 295.
5. *Żnaniński F. The Method of Sociology*. P. III.

не может рассчитывать на познание того, чем человек является в действительности, но должен довольствоваться пониманием того, как он проявится в своих социальных отношениях»¹. Далее, невозможна и позитивная теория личности, возможны только «<...> теории некоторых сторон или некоторых частей личности <...>»². Чтобы описать эти «стороны» личности, предстающие перед глазами наблюдателей в общественной жизни, Знанецкий воспользовался применявшейся уже Мидом, Кули и Парком метафорой *роли*, довольно далеко при этом заходя в сравнении социальной жизни с театром³.

Знанецкий определял социальную роль, например, следующим образом: «социальная роль является системой нормативных отношений между индивидом и частью его социальной среды. Такая система выделяет ту часть среды, тот „социальный круг“, с которым индивид как „социальное лицо“ должен быть нормативно связан; обуславливает его „социальную идентичность“, то есть образ того, чем он должен быть для других и для себя в данной роли как телесное и психическое существо; определяет его „социальное положение“, то есть набор прав, какими должен его наделять данный социальный круг; наконец, определяет его „социальную функцию“, то есть набор обязанностей, исполнения которых данный круг может от него требовать. Роли, исполняемые разными индивидами в определенном сообществе, сцепляются вместе; зависимость других ролей от данной роли определяет ее социальное значение»⁴.

Только после разработки концепции социальной роли социолог может вновь обратиться к проблеме *личности*. «Если в течение своей жизни, — пишет Знанецкий, — индивид играет много социальных ролей, каждая из которых обуславливает то, что другие лица делают по отношению к нему и что он сам будет делать в своих следующих ролях, можно сказать, что с социологической точки зрения вся личность данного индивида является динамическим, историческим синтезом всех его

1. *Żnaniński F. The Method of Sociology. P. 120.*

2. *Żnaniński F. Wstęp do socjologii. S. 139.*

3. См., в частности: *Żnaniński F. Social Relations. P. 203 et pass. (см. фпармент: Pojęcie roli społecznej // Wybór pism. S. 313–319).*

4. *Żnaniński F. Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy // Żnaniński F. Społeczne role uczonych, см. примечание 5 на S. 530–531.*

социальных ролей»¹. Эта *социальная личность* индивида не является тождественной его культурной личности, которая состоит еще из технической, эстетической и др. личностей. Как можно предположить, культурная личность, в свою очередь, не исчерпывает никакой конкретной личности как «<...> совокупности явлений, динамически концентрирующихся вокруг недоступного нашему пониманию центра»².

Именно поэтому теорию социальной личности, разработанную Знанецким, не следует считать теорией, конкурирующей с психологическими теориями личности, поскольку у нее другая сфера и другое назначение. Кажется даже, что надо быть очень осторожным при ее сравнении со столь похожими на нее, впрочем, концепциями Кули или Мида. Эти концепции, учитывающие все общественные и культурные влияния, понимали тем не менее самость (*self*) как центр организации индивидуального опыта, в то время как Знанецкий занимается только социальной личностью как синтезом ролей, принадлежащих прежде всего сверхиндивидуальному аксио-нормативному порядку. Как верно замечает Уильям Л. Колб, «он [Знанецкий. — *Е. III.*] начинает с тех же понятий, которыми пользовались Фэрис и Мид, закладывая фундамент современной социальной психологии, а именно с понятий „установка“ и „действие“. Однако вследствие введения им понятия культурного *datum-a*, которое всегда относится к объектам, находящимся в опыте субъекта, <...> он ослабляет акцент на установках как на динамических составляющих субъективной ориентации и делает акцент на содержании опыта субъекта. Вместе с ослаблением акцента на установках исчезает личность актора как динамическая система мотивации. Все, что остается от субъективной ориентации, — это сознательный фактор; все остальное оказывается по другую, объективную сторону уравнения, вместе с образом личности и идеологическими установками, организованными в системы моделей и норм»³.

Сходство Знанецкого с американскими теоретиками из числа социальных бихевиористов несомненно заключается в том,

1. *Żnanięcki F. Nauki o kulturze. S. 405.*
2. *Żnanięcki F. Wstęę do socjologii. S. 138.*
3. *Kolb W.L. The Changing Prominence of Values in Modern Sociology // Modern Sociological Theory in Continuity and Change / Howard Becker, Alvin Boskoff (ed.). New York, 1957. P. 103.*

что он, как и они, и особенно Джордж Герберт Мид, выступал против рассмотрения индивида как пассивного объекта, воспринимающего влияния среды, и вводил напоминающее противопоставленные Мидом *те* и *И* различие «пассивной» и «активной» стороны личности, антиномию идентичности и оригинальности¹. Однако не это стоит на первом плане теории Знанецкого.

Только на четвертое место — после социальных действий, отношений и лиц — поместил Знанецкий «самую сложную общественную структуру», то есть *социальные группы*. Соответствующий раздел социологии он считал, впрочем, «самой развитой отраслью социологии», и действительно, во времена Знанецкого всякого рода группам уделяли большое внимание, охотно определяя социологию как науку о социальных группах. Знанецкий, как мы уже знаем, долгое время был солидарен с отрицанием концепции социологии как науки об обществе, но все же для него было важно, чтобы социальные явления не отождествлялись с явлениями, происходящими в пределах групп. По отношению к последним социальные явления представляют собой класс явлений, несравненно более широкий, поскольку «<...> существует множество социальных действий, которые он [каждый индивид. — *Е. Ш.*] выполняет не как член какой-либо группы, а просто как действующий индивидуум <...>»². Группа является особой социальной реальностью, в которой возникают неизвестные менее сложным социальным структурам явления, в частности своего рода коллективное сознание. «Группа существует прежде всего благодаря тому, что ее члены считают ее существующей отдельно от остального мира; каждый член принадлежит к ней прежде всего потому, что другие относятся к нему и он сам к другим как к членам одной и той же группы, в отличие от нечленов. Это необходимая и самая существенная черта группы как отделенной системы <...>»³.

Важной чертой социальной группы является отсутствие эксклюзивности: индивид участвует одновременно во многих разных группах, так же как остается и во многих разных

1. *Znanięcki F.* Wstęp do socjologii. S. 300–301, 138–139.

2. *Znanięcki F.* The Method of Sociology. P. 121.

3. *Znanięcki F.* Socjologia wychowania. T. 1. S. 24, см.: *Idem.* Grupy społeczne jako wytwory uczestniczących w nich jednostek // Wybór pism. S. 293–308.

социальных отношениях и играет разные социальные роли¹. Прежде всего это отличает социальную группу от общества, которым занималась прежняя социология.

Знанецкий выделял следующие группы: первичные, генетические, территориальные, религиозные, однородные (основанные на сходстве нужд) и культурные. Интересна, однако, не сама классификация (одна из десятков классификаций или типологий социальных групп, применявшихся в социологии и по большей части уже забытых), а то, что Знанецкий говорил о некоторых из выделенных их видов. Особенно плодотворными представляются, в частности, его рассуждения о культурных группах и прежде всего о нациях, увенчанные книгой «Современные национальности», которая, впрочем, не менее ценна и как исследование социальных ролей. В общем, Знанецкий не занимался социальными группами столь же систематически, как действиями и ролями. Соответственная часть *Systematic Sociology* так и не была написана.

По понятным причинам в первоначальной схеме Знанецкого не нашлось места, как мы уже упоминали, для *обществ* как своего рода социальных систем. Автор «Введения в социологию» пользовался, конечно, термином «общество», но его означаемое казалось ему более подходящим для размышлений философа, нежели социолога, который должен ограничиваться эмпирическими данными. С точки зрения социолога-эмпирика, общества не существуют. «Есть только различные общественные группы, разным образом пересекающиеся, существующие, соединенные между собой, к которым индивиды принадлежат как члены, связанные более или менее тесно между собой, но не как элементы охватывающего их целого, а особым образом через общий опыт и действия. Никакая из этих групп не может считаться обществом *par excellence*, потому что и все другие имеют точно такое же право добиваться этого названия»². Знанецкий писал об «обществе» самое большее как о комплексе групп, возникающем в условиях преобладания одной основной группы³, предусмотрительно используя кавычки. В более поздних работах он предложил такое определение «общества», чтобы это понятие «<...> охватывало <...>

1. *Żnaniński F. Socjologia wychowania*. Т. 1. S. 36.

2. *Ibid.* S. 37.

3. *Ibid.* S. 37–38.

различные общности с частично пересекающимся членством»¹. Тогда можно было бы выделить четыре основных типа «обществ»: дописменное племенное общество, политическое общество (государство), церковное общество и общество с национальной культурой. Пятым типом, может быть, станет в будущем мировое общество².

Итак, с точки зрения Знанецкого, не следует говорить об «обществе» в единственном числе, если это слово не снабжено прилагательным. Во всяком случае, автор «Современных национальностей» признал возможным подход к обществам как к своего рода социальным системам, в которых «<...> присутствует значительная степень социальной интеграции своеобразных социальных ролей, а также специфических социальных групп или ассоциаций»³. Значит, общества были бы пятым и наиболее сложным видом социальных структур. Этот раздел социологии Знанецкого остался наименее разработанным.

7. Социология как номотетическая наука

Приступая к изучению культурной реальности, мы неминуемо сталкиваемся со следующей дилеммой: мы должны или принять, что она является царством творчества, и тем самым отказаться от любых притязаний на научность, поскольку наука неизбежно стремится к открытию законов, которым творчество *ex definitione* не подчиняется, или отступить от постулатов «гуманизма» и исследовать культурные факты способом, который является тем же самым или в основе своей подобным тому, которым натуралист исследует факты природы, воспринимая их как объекты, подлежащие воздействию неизменных законов. Исследователь может быть или философом культуры, рассматривающим «непрерывность творческого развития», или ученым, изучающим повторяемость явлений. Третьего пути нет. Нельзя представить метод, который позволяет одновременно заниматься творчеством

1. *Znaniecki F. Współczesne narody. Socjologiczne studium ewolucji narodów* // Znaniecki F. *Współczesne narody*. Warszawa, 1990. S. 35.

2. *Ibid.* S. 40–41.

3. *Ibid.* S. 37.

и причинностью. Перед лицом этой дилеммы Знанецкий-социолог, в отличие от Знанецкого-философа, не испытывал никаких сомнений: он однозначно высказывался в пользу науки, хотя отнюдь не ставил под сомнение смысл философских рассуждений.

Знанецкий, вероятно, был единственным представителем гуманистической социологии, который, по сути дела, отрицал тезис о принципиальном различии метода естественных наук и метода наук о культуре. Эти две группы наук отличаются скорее предметом, нежели методом. Знанецкий писал, например, что «<...> историческое знание и знание обобщающее (то есть классифицирующее и номотетическое) отличаются <...> только тем акцентом, который они делают на одном из двух основных и комплементарных направлений научного исследования»¹. Более того, он считал социологию *номотетической* наукой и почти маниакально подчеркивал ее методологическое сходство с естествознанием, которое во многих случаях ставил социологам в пример. Он считал, что нет причин, чтобы «<...> гуманитарные науки не могли достичь того же уровня при помощи тех же принципов и критериев теоретического совершенства, никак не теряя при этом своей особенности, не сводя своих явлений к категориям естествознания и не превращаясь в часть естествознания»². В «Науках о культуре» Знанецкий выразится еще яснее: «<...> человеческие действия могут научно исследоваться при помощи тех же методов, которые служат для исследования ограниченных природных систем»³. Пользуясь языком Дюркгейма, можно сказать, что Знанецкий рекомендовал исследование общественных явлений как *вещей*, хотя вся его социальная онтология была построена на тезисе, что они не являются вещами.

Возможность превращения социологии в номотетическую науку, подобную естествознанию, связана, по мнению Знанецкого, с тем, что она занимается «<...> социальными явлениями, в которых преобладает элемент постоянства и повторяемости <...>»⁴. Это означает обращение внимания не на большие

1. *Żnaniński F.* The Method of Sociology. P. 25.

2. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 15, см.: *Idem.* The Method of Sociology. P. 259.

3. *Żnaniński F.* Nauki o kulturze. S. 192.

4. *Żnaniński F.* Wstęp do socjologii. S. 276.

исторические целостности, а на части, из которых они состоят. «Социология, — пишет Знанецкий, — должна при этом лишь отдавать себе отчет в том, что законы причинности могут применяться только к *элементарным* явлениям, а не к комплексам (прежде всего, *никогда* — к явлениям полного изменения человеческих сообществ), а значит, и в том, что ее номотетические задачи тесно связаны с задачами аналитическими»¹. Эти «элементарные явления» — это именно те аксио-нормативно упорядоченные социальные структуры или системы, о которых речь шла выше. Не менее постоянными и повторяющимися являются и культурные нормы — в отличие от конкретной деятельности отдельных лиц. Существование норм позволяет предвидеть ход социальных процессов. Короче говоря, возможность социологии как номотетической науки основывается на том, что она является аналитической наукой о культуре, направленной на обнаружение аксио-нормативного порядка социальных явлений. Поворот в сторону истории или в сторону психологии неотвратимо лишает ее шансов на открытие законов.

Для реализации задач социологии как номотетической науки Знанецкий рекомендовал особую процедуру исследования социальных систем, которую он называл *аналитической индукцией*. Он называл социологию индуктивной наукой, хотя и пользующейся дедукцией и феноменологическим анализом как вспомогательными методами². Свое изложение аналитической индукции Знанецкий начинал с критики исходящей из обыденного мышления энумеративной индукции, разновидностью которой он считал становившийся все более популярным в американской социологии статистический метод. Эта энумеративная индукция должна была заключаться в том, что изначально принимается то или иное определение какого-то класса фактов, затем собирается, как это делал Спенсер в «Основах социологии», как можно больше случаев, которые можно причислить к данному классу. Энумеративная индукция, по существу, остается на уровне здравого смысла, который собирает иллюстрации уже известных для себя истин. Не лучше, по мнению Знанецкого, и статистический метод, который за сто лет не принес ничего, кроме подтверждения

1. *Znaniecki F. Wstęp do socjologii*. S. 276–277.

2. *Znaniecki F. The Method of Sociology*. P. 218.

и опровержения тех или иных популярных мнений¹. В отличие от эnumerативной, индукция аналитическая, которую Знанецкий выводит от Галилея, пытается умножить знания «<...> не путем накопления большого количества поверхностных наблюдений, а с помощью выведения законов путем глубокого анализа экспериментально выделенных случаев»². Иногда Знанецкий называл этот вид индукции типологическим или эйдетическим методом³. Примером использования этого метода он считал, в частности, «Польского крестьянина в Европе и Америке».

Однако, как представляется, творчество Знанецкого не изобилует примерами открытия социологических законов с помощью аналитической индукции или какого-либо другого метода. Так или иначе, автор *The Method of Sociology* ожидал, что систематическое применение усовершенствованной индукции приведет к обнаружению двоякого рода зависимости между социальными явлениями: структурной и причинной, для познания статистических и динамических законов соответственно.

Хотя знание динамических законов должно было позволить объяснить социальные изменения, Знанецкий отказывался от формулировки так называемых исторических законов, которым столько внимания посвящала прежняя социология. Нельзя обманываться, писал он, что социология объяснит социальную эволюцию: «<...> номотетические задачи и историко-генетические задачи не могут быть соединены друг с другом. Эта невозможность имеет еще более глубокие истоки, нежели <...> противоречие между конкретностью, неповторимостью, фактической категоричностью исторического процесса, с одной стороны, и теми абстрактностью, повторяемостью, гипотетичностью, которых требуют научные законы, с другой. Различие между номотетическим и историческим методами идет еще дальше; а именно объяснение при помощи законов опирается на принцип причинности, в то время как генетическое объяснение этот принцип исключает»⁴. Ведь генезис связан с созданием нового, а наука бессильна перед творчеством. «Только тогда, когда какая-то система объектов или действий

1. Ibid. P. 228.

2. Ibid. P. 237.

3. Ibid. P. 251–252.

4. *Znaniecki F. Wstęp do socjologii*. S. 268.

уже готова и определена, наука может отнести отдельные факты, выступающие в этой системе, к другим отдельным фактам в рамках той же системы как к их причинам»¹.

Можно сказать, что Знанецкий принял к сведению критику науки Бергсона, но, как социолог, он решил заниматься именно такой ограниченной наукой; он согласился также с популярной среди немецких историков концепцией истории, но социологию поместил по противоположную сторону границы, разделяющей историю и естественные науки. Знанецкий был, пожалуй, единственным представителем гуманитарной социологии, который оставил нетронутой натуралистическую концепцию науки и научного метода. «Никакая аргументация, — писал он, — возвышающая „конкретное историческое познание“ над „абстрактным натуралистическим познанием“ или идеализирующая интуитивное „понимание сути дела“ за счет понятийного „выяснения внешней связи явлений“, не опровергнет превосходства тех методов и критериев, которые привели к невиданному в истории развитию астрономии, физики и химии»². Знанецкий изменил сферу применения этого метода в гуманитарных науках (подвергая сомнению, например, возможность его использования историками), но в целом его не оспаривал. В социологии этот метод должен был сохранить всю полноту своих прав при условии, что речь идет о предмете особого рода, данном исследователю с гуманистическим коэффициентом.

8. Источники социологического материала

Это специфическое соединение крайне антинатуралистического определения предмета социологии с идеалом номотетической науки, готовой использовать методологическую модель естествознания, было источником серьезных практических трудностей. Каким образом исследователь, располагающий данными с гуманистическим коэффициентом, в значительной степени недоступными чувственному восприятию, может их употребить к своей пользе, точно так же как это делает натуралист, который имеет дело с вещами? К каким источникам

1. *Znanecki F. Wstęp do socjologii*. S. 271.

2. *Ibid.* S. 14.

должен обратиться социолог, если не хочет пользоваться не имеющей научной ценности интроспекцией и почти столь же бессмысленными для науки обыденными наблюдениями? Какие могут быть способы научной критики этих источников? Что гарантирует их достоверность? Проблема источников имела для Знанецкого большое значение, ибо он был глубоко убежден, что «социология как наука о социальных фактах» должна располагать своими собственными источниками и пользоваться данными других наук, например истории или этнологии, только как вспомогательными.

Общеизвестны заслуги Знанецкого по введению в социологию так называемого «метода личных документов», в частности открытия автобиографии как ценного социологического материала. Нетрудно было бы при этом указать на тесную связь между фактом использования именно этого материала и взглядами Знанецкого на социальную реальность как на всегда «чью-то» реальность. Однако само по себе использование истории жизни не было для Знанецкого панацеей от слабостей социологии. Несомненно, оно помогало принять во внимание гуманистический коэффициент, но само по себе не продвигало вперед социологию как номотетическую науку. Критичный в отношении любой фетишизации какого-либо источника как такового, Знанецкий утверждал, что «<...> фактическая ценность каждого материала зависит от той цели, с какой он используется, и того способа, которым его используют»¹. Поэтому нам представляется, что самым главным в исследовательской программе Знанецкого является не выбор определенного вида источников (хотя, несомненно, самым убедительным образом он представил преимущества автобиографии), а его взгляд на взаимоотношение эмпирических данных и социологической теории, без которой эти данные нельзя ни корректно интерпретировать, ни правильно использовать. В исследовательской программе Знанецкого следует видеть, в частности, результат его критики тогдашней эмпирической социологии и особенно царствующей в этой области «анархии». Другой принципиально важный вопрос — это стремление Знанецкого к выработке эффективных средств контроля полученной разными способами информации.

1. *Żnaniecki F. The Method of Sociology. P. 155.*

Факты как таковые не представляют для науки никакой ценности: «<...> мы должны помнить, — писал Знанецкий, — что научная значимость отдельного случая заключается не в нем самом, а в его использовании для формулировки общих понятий и законов. Случай, подвергнутый правильному наблюдению, является научно ценным только в той степени, в какой он репрезентативен для целого класса случаев, которые не были объектом такого тщательного наблюдения, а его описание является ценным настолько, насколько оно сохраняет истинность по отношению к другим случаям того же класса, освобождая нас таким образом от необходимости их исследования»¹. Итак, социолог-эмпирик не может ни на миг перестать быть теоретиком. Социологическая теория не возникает сама собой из массы эмпирического материала. Наоборот, ценный эмпирический материал вообще не может быть собран без теории.

Именно такая точка зрения отчетливо видна в анализе источников социологического материала, проведенном Знанецким в *The Method of Sociology*. Он выделяет пять таких источников: «(а) личный опыт социолога, собственный или заменяющий его опыт другого; (б) наблюдение, производимое социологом, непосредственное или опосредованное; (в) личный опыт других людей; (г) наблюдение, производимое другими; <...> (д) обобщения, сделанные другими в научных или других целях»². Знанецкий систематически рассматривал сильные и слабые стороны каждого из этих источников, среди которых самым важным считал личный опыт социолога, предупреждая одновременно от смешивания его с интроспекцией. Интроспекция, утверждал он, играет здесь роль не большую, нежели в случае естественных наук.

Характерным для Знанецкого представляется, в частности, то, что он на каждом шагу подчеркивает, что социолога вообще не интересуют психические переживания, ни собственные, ни других людей. То, к чему мы стремимся добраться, — это не какая-то скрытая психическая реальность, которая может интересовать психолога или писателя, а «<...> объективные ценности, которые сохраняют свое содержание и значение, а также могут наблюдаться любым и каждым»³.

1. *Znaniecki F. The Method of Sociology*. P. 195.

2. *Ibid.* P. 156.

3. *Ibid.* P. 163–164.

Личный опыт социолога может иметь большое научное значение лишь настолько, насколько благодаря рефлексии ученый совершит его «теоретическую реконструкцию», придавая полученным благодаря ему данным такую форму, чтобы данный опыт мог быть воспроизведен каждым и таким образом проверен. Описание этого опыта должно состояться в «объективных терминах», то есть на языке определенных систем ценностей, которые могут стать предметом опыта (в широком его понимании) многих разных лиц¹. Такая интерсубъективизация личного опыта возможна благодаря тому, что его содержание никогда не изолировано, а связи внутри него обусловлены культурно. Личный опыт пребывания партнером в социальных отношениях, исполнения социальной роли или участия в социальной группе всегда, конечно, в некоторой степени уникален, но социолога не интересует его исключительность. Также «<...> опыты, выражаемые в автобиографиях [других людей. — *Е. Ш.*], выводят социолога за пределы „внутренней“ психической жизни личности, становятся, даже помимо ее знания об этом и ее воли, источником познания сверхиндивидуального социального мира»². Если повторение опыта путем точного воспроизведения данной системы невозможно, следует гипотетически предположить, что «<...> существуют другие системы с принципиально похожим составом и структурой», а также воспользоваться доступными знаниями о них³. Очевидно, что такое предположение имеет в высшей степени теоретический характер, поскольку требует определенной концепции и классификации культурных систем.

Стоит отметить, что Знанецкий приписывал заменяющему опыту, который более-менее соответствует тому, что мы, описывая Дильтея, называли «психологическим пониманием», лишь второстепенное значение. Занимаясь этой разновидностью опыта, Знанецкий говорил прежде всего о ее опасностях, добавляя, что «<...> описание заменяющего опыта должно быть сделано таким образом, чтобы его можно было проверить как оригинальным опытом, так и наблюдением»⁴.

1. Ibid. P. 166–167.

2. *Znaniecki F.* Przedmowa // Chałasiński J. Młode pokolenie chłopów: procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej. Warszawa, 1938. T. 1. S. XI.

3. *Znaniecki F.* The Method of Sociology. P. 166.

4. Ibid. P. 172.

Заслуживает, впрочем, внимания и то, как редко Знанецкий упоминал о процедуре понимания как инструменте социологического познания.

Подобным же образом автор *The Method of Sociology* подходил и к проблеме наблюдения. Личный опыт исследователя не является простым «переживанием», и наблюдение не заключается просто в смотре и слушании. Социолог должен учитывать не отдельные факты, а их связи, образующие системы. Таким образом, он шаг за шагом совершает теоретическую реконструкцию «<...> установленных обычаев социальных действий, нормативно урегулированных социальных отношений, личностей и групп»¹. Вне контекста теории культуры факты являются лишь хаосом.

Не задерживаясь на подробном анализе взглядов Знанецкого на источники социологического материала, можно, в общем, сказать, что его эмпирическая социология, после «Польского крестьянина» остававшаяся, к сожалению, большей частью в сфере проектов, была очень сильно связана со всей совокупностью его социологии, особенно с концепцией ограниченных культурных систем. Эта программа эмпирической социологии была одновременно и прекрасным подтверждением антипсихологизма социологической теории Знанецкого, и его установки на исследование прежде всего объективных социальных систем. Эта установка, разумеется, ни в чем не нарушала философского, по сути, убеждения, что «<...> социальная реальность — это не что иное, как частично упорядоченный синтез многих отдельных жизней, а каждая индивидуальная позиция и стремление представляют собой реальную социальную силу»².

9. Социология и социальная практика

Знанецкий подчеркивал теоретический характер социологии. Как Дюркгейм и Вебер, он утверждал, что «<...> следует избегать всякой связи социологической теории с нормативной спекуляцией»³, а также предостерегал социологов от работы под натиском насущных нужд текущего момента,

1. *Żnaniński F. The Method of Sociology. P. 175–177.*

2. *Żnaniński F. Przedmowa. S. XI.*

3. *Żnaniński F. The Method of Sociology. P. 47.*

определенных практиками. Однако теоретический характер социологии отнюдь не должен заключаться в безразличии к проблемам, важным в общественной практике. Наоборот, быстрое развитие теоретической социологии казалось Знанецкому необходимым, между прочим, и потому, что это обещало создание научных основ «социальной технологии». «<...> социология является *практически* самой важной из всех гуманитарных наук благодаря неограниченным возможностям применения ее результатов»¹. Однако в его понимании проблема связи социологической теории с социальной практикой не сводилась к проблеме использования достижений первой. Из того, что мы уже сказали о роли, приписываемой им личному опыту социолога, можно сделать вывод, что участие в социальных процессах было, по его мнению, условием их правильного познания. «Социология не может, конечно, непосредственно перенимать понятия у *практической рефлексии* над социальной жизнью, но может и должна опираться на результаты этой самой социальной деятельности»².

Знанецкий оценивал будущее социологии чрезмерно оптимистично, он находился под впечатлением быстрого прогресса американской социологии и разделял те надежды, которые этот прогресс вызывал в США. О масштабе тех возможностей, которые он приписывал социологии, лучшим образом свидетельствует написанная им в 1928 г. статья о нуждах польской социологии. Социология должна была не только ставить и разрешать проблемы, связанные, например, с функционированием современного государства. Ее задачей в трудное время кризиса была также подготовка теоретических основ новой цивилизации, утопическую картину которой Знанецкий нарисовал самым выразительным образом в «Современных людях и цивилизации будущего»: цивилизации более общечеловеческой и одухотворенной, более гармоничной, более способной справляться с неизбежно повторяющимися кризисами. Правда, этот мотив выступает во всем творчестве Знанецкого. Поздние «Науки о культуре» заканчиваются следующими словами: «Как социолог и философский оптимист я люблю представлять себе, что рано или поздно решение всех важных проблем человека будет поручено ученым-гуманитариям,

1. *Żnaniński F. Potrzeby socjologii*. S. 140.

2. *Żnaniński F. Wstęp do socjologii*. S. 279.

социологи же возьмут на себя задачу определения того, как инновации, предлагаемые специалистами из разных областей культуры (вместе с естественными науками и техникой), могут быть согласованно использованы на благо человечества социальными группами практиков. Это не означает, что будущее человечество будет, как это представлял себе Конт, планироваться и управляться социологами или что человеческий мир будет не только социально объединенным, но и культурно унифицированным. Скорее это означает, что социологи станут интеллектуальными вождями в непрерывном процессе дифференциации и интеграции социальных ролей и социальных групп во всем мире. Выполняя эту задачу, они будут косвенно способствовать постоянному творческому развитию новых разновидностей культурных систем, а также обогащению и разнообразию жизни индивидов»¹.

Нелегко определить место взглядов Знанецкого среди идеологических и тем более политических течений эпохи. Он не отождествлял себя ни с одним из них, а его дистанцию в отношении конкретных программ социальной практики увеличивало еще и то обстоятельство, что он участвовал одновременно в интеллектуальной жизни и Польши, и США — стран, столь сильно отличающихся друг от друга. Знанецкий высказывался от имени «умственной аристократии», которую противопоставлял, с одной стороны, «паразитической аристократии», а с другой — массам. Эти термины имели для него особое значение, они относились «<...> исключительно к <...> закрепленному и социально организованному различию между стихийным творческим меньшинством, которое обладает культурной инициативой, и культурно пассивным большинством, которое имеет отношение к творческой работе лишь в той степени, в какой меньшинство заставляет или склоняет его к сотрудничеству в деле воплощения созданных этим меньшинством идеалов»². Можно согласиться с Помяном, который пишет о Знанецком так: «Он смотрит на мир с точки зрения человека умственного труда, с точки зрения интеллигенции, признанной той группой, чья активность является единственным источником социальной динамики»³.

1. *Żnaniński F. Nauki okulturze*. S. 418.

2. *Żnaniński F. Upadek cywilizacji zachodniej*, прим. со «*» на S. 946.

3. *Pomian K. Wprowadzenie do Żnanińskiego* // *Więź*. 1974. № 1. S. 79.

Заключительные замечания

Социология Знанецкого была оригинальной попыткой подведения итогов и глобального синтеза. Синтеза по меньшей мере в четырех значениях. Во-первых, это была попытка, начатая в «Польском крестьянине в Европе и Америке», наведения мостов между теоретической социологией и социографией, попытка, которая должна была привести к преодолению «догматизма» первой и «анархии» второй. Социологическая теория Знанецкого была направлена на создание рамки «теоретической реконструкции» эмпирических данных и отделение социографии от беспорядочного собирательства, а также от тесного практицизма. Во-вторых, социология Знанецкого была попыткой, подготовленной его философскими работами, преодоления давнего противостояния между «объективистскими» и «субъективистскими» концепциями. В-третьих, она была попыткой примирения гуманитарной точки зрения, учитывающей присутствие сознательных субъектов в социальных процессах, с принципами научной работы, сформированными естествознанием. В-четвертых, она была попыткой синтеза европейской и американской интеллектуальных традиций.

Знанецкий был одним из самых всесторонне образованных и начитанных социологов своего поколения. С одинаковым вниманием он следил за развитием американской, немецкой, французской и, конечно, польской социологии. Обращает, однако, на себя внимание его незначительный интерес к другим теоретикам социальных действий, таким как Парето и Макс Вебер, а позднее и опиравшийся на них обоим Толкотт Парсонс (см. раздел 21): Знанецкий никогда не считал уместным провести сопоставление своей теории с теориями, созданными ими, хотя довольно подробно обсуждал, например, взгляды Зиммеля или Дюркгейма.

Самыми близкими автору «Введения в социологию» мыслителями были Томас и Зиммель. С первым польского социолога во время работы над «Польским крестьянином» соединяло почти полное единомыслие, хотя уже тогда он отличался от него более широким кругом теоретических интересов и, пожалуй, более сильной антипсихологистической ориентацией. Менее выразительны связи Знанецкого с другими социальными прагматистами и Парком, хотя в его работах и есть

соответственные отсылки и терминологические заимствования (например, парковские «личность» и «роль», «зеркальное Я» Кули и т.п.).

Родство с Зиммелем представляется более сложным вопросом, но прав, вероятно, Алвин Босков, который пишет, что «<...> если бы кратковременный, но плодотворный интерес Зиммеля к социологии имел продолжение, то его мысль и исследования направились бы в сторону, избранную Знанецким. Прежде чем столкнуться с проблемой наук о культуре, оба они были философами и в связи с этим должны были сосредотачивать свое внимание не только на теоретическом значении данных, но и на методологических проблемах, которые учеными часто игнорируются или решаются поверхностно. Оба они избегали борющихся течений крайнего натурализма и мистического идеализма, противостояния органицистской и атомистической концепций общества, фальшивой дихотомии стабильности и изменения. Оба также предпринимали большие усилия для утверждения социологии как отдельной науки со своими собственными понятиями, техниками и проблемами. Наконец, оба они с необыкновенной четкостью доказывали, что поведение человека связано с организацией и объективизацией субъективных реакций на ситуации»¹.

Знанецкий был, однако, критически настроен по отношению к формализму немецкого мыслителя, хотя занимался типичной для формализма проблемой сужения объекта социологии и, как и тот, пытался отделить социальные системы как от психологического, так и от исторического контекста. Замена понятия формы понятием ограниченной (или «замкнутой») системы была все-таки принципиальным изменением, которое сделало Знанецкого своего рода предшественником функционализма Парсонса.

Впрочем, как бы мы ни определили интеллектуальные связи Знанецкого, не вызывает сомнений, что на американской почве он наряду с Сорокиным сделал наиболее амбициозную теоретическую заявку в социологии до Парсонса, которая использовала много различных, и не только американских, источников вдохновения. Позицию Знанецкого в Польше следует

1. *Boskoff A. Theory in American Sociology. P. 69.*

оценить немного по-другому: будучи и здесь оригинальным теоретиком, он поневоле выступал в большей степени как организатор социологической научной жизни, вдохновитель эмпирических исследований и популяризатор западной, особенно американской, социологии, которая до тех пор была здесь очень мало известна¹. Он также был учителем многих выдающихся польских социологов.

1. О роли Знанецкого в Польше см., например: *Szacki J. Wstęp. Krótka historia socjologii polskiej*. S. 78 et pass.

Неопозитивизм в социологии

Затрагивая тему неопозитивизма в социологии, ее историк находится в несколько парадоксальной ситуации, а именно: с одной стороны, весьма распространено мнение, что в социологии неопозитивизм был (а возможно, остается по сей день) одним из основных или даже «главенствующим»¹ течением, с другой — в большинстве работ по истории социологии и современным социологическим теориям не встречаются даже упоминания² о нем. Издатели антологий классических текстов по социологии также игнорируют неопозитивистов. Основоположников этого направления, Отто Нейрата и Джорджа Э. Ландберга, обычно не слишком принимают всерьез и мало кто их сегодня читает. Не наблюдается и таких современных их последователей, которые были бы склонны демонстративно апеллировать к их научным взглядам.

Ведь невозможно сегодня представить себе серьезного социолога, который предсказал бы абсолютное уподобление социальных наук естествознанию и свершение в них тем самым в скором времени революции, сопоставимой с революцией, совершенной Коперником, Кеплером, Галилеем и Ньютоном³. Впрочем, и в тот период, когда манифесты такого рода провозглашались, они чаще вызывали сомнения и возражения, чем возбуждали энтузиазм. Во второй половине XX века позитивизм как таковой часто подвергался резкой критике, при этом

1. См., например: *Timasheff N.S. Sociological Theory: Its Nature and Growth*. New York, 1967. P. 193 et pass.; *Mokrzycki E. Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*. Warszawa, 1980. S. 9 et pass.
2. К немногочисленным исключениям относится упомянутый в предыдущей сноске Тимашев, посвятивший «неопозитивизму и математической социологии» 15-й раздел своей книги.
3. Это аллюзия к книге Кларка Л. Халла (*Hull C.L. Principles of Behavior* (1943)), цитируемой Ричардом Бернштейном в книге: *Bernstein R.J. The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia, 1978. P. 7.

о неопозитивизме уже мало кто вспоминал, а его представителей почти забыли, предметом же критики стало прежде всего то, что неизменно приписывается всякого рода позитивизму, а также то, что у него позаимствовало большинство социологов и что утратило в их сознании связь с каким-либо точно определенным философским измом. Другими словами, противники позитивизма, не привыкшие вдаваться в различия его разновидностей, преимущественно обращаются к его самой общей и сильно упрощенной характеристике, а сторонники, вольные или невольные, предпочитают говорить просто о «научной» и «эмпирической» социологии, подчеркивая свою независимость от любой «философии», разумеется за исключением философии науки, трактуемой как совокупность умозаключений, сформулированных вследствие развития естествознания.

Однако неопозитивизм все еще считается, и небезосновательно, направлением, имеющим влияние и жизнеспособным, даже среди наблюдателей, не сомневающих в том, что та гуманитарная наука, которая реализует неопозитивистские проекты, «<...> не вышла за пределы общих деклараций и никогда не существовала как фактически применяемое знание»¹. Возможно, именно авторы, скептически настроенные по отношению к этим проектам, оказались более склонными преувеличивать их влияние на социальные науки, в частности на социологию. Особенно в этом преуспели представители критической теории, которые в конце шестидесятых начали очередной *der Positivismusstreit in der Soziologie*², но не только они.

Отсутствию заинтересованности неопозитивизмом со стороны авторов, занимающихся развитием социологических теорий, находится только одно объяснение, кроме того, разумеется, что неопозитивизм как чудесный способ превращения социологии в науку начал быстро выходить из моды. Неопозитивисты в социологии, по сути дела, действовали в иной плоскости, чем другие социологи-теоретики, и, следовательно, не создавали теорий, сопоставимых с теориями, которым посвящена, например, эта книга. Они не расширяли перечень понятий, а скорее старались заменить существующие понятия

1. Kołakowski L. Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego). Warszawa, 1966. S. 205.

2. Спор о позитивизме в социологии (нем.). — Примеч. пер.

«переменными» и «индикаторами»¹. Занимаясь вопросами применения эмпирической социологии и построением социологических теорий, сами они в этом не вполне преуспели: у них скорее получалась нормативная теория научной деятельности, чем научная деятельность, из которой могла бы выйти теория социальных явлений, не уступающая по масштабу традиционным теориям. Они занимались *идеологией* научного метода, не сильно заботясь о том, что даст его применение, помимо безукоризненности занятия своим ремеслом.

Ничто не препятствовало завоеванию этой идеологией сторонников среди социологов, которых можно совершенно обоснованно считать, допустим, функционалистами или приверженцами теории обмена. Выступление на стороне определенных исследовательских методов или тем более определенной философии науки не должно отождествляться с выбором определенной теории социальной реальности. На это метко указал Мертон, рекомендуя «<...> четко различать социологическую теорию, предметом которой являются определенные аспекты и результаты взаимодействия людей и которая поэтому имеет самостоятельное значение, и методологию или логику научного метода. <...> Методология не связана исключительно с социологическими проблемами <...>»². Характерно, что, как мы увидим, Отто Нейрат, первый популяризатор «онаучивания» социологии методом неопозитивизма, позиционировал себя в области теории как марксист. Необходимо также помнить, что множество социологов вообще избегают такого рода заявлений. Они довольствуются мыслью, что социология, которой они занимаются, является «научной» или же «эмпирической», и не задумываются о том, каково происхождение их представлений о «научности» и «эмпиризме». Вероятно, именно их обычно имеют в виду авторы, которые утверждают, что неопозитивизм в социологии — это сила. Но мы, однако, рассмотрим здесь неопозитивистские *программы*, а не вопросы о том, какое влияние на социологию они оказали фактически, или о том,

1. См.: Lazarsfeld P. The place of empirical social research in the map of contemporary sociology // *Positivist Sociology and its Critics* / Ed. Peter Halfpenny, Peter McMyler. Aldershot: Edward Elgar Publishing, 1994. P. 154.
2. Мертон Р.К. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2006. С. 189–190.

кто эти самые программы так или иначе воплощал в своей исследовательской работе.

«С практической точки зрения абстрактные эмпирики, — как называет неопозитивистов Миллс, — кажется, больше заняты философией науки, чем самими социальными исследованиями. То, что они, по существу, сделали, заключается в распространении последовательного философского воззрения на науку, которое считается, по их мнению, единственно научным методом. Их модель научного исследования являет собой по преимуществу эпистемологическую конструкцию <...>. Сконструированный ими „Научный метод“ не является обобщением или развитием классических направлений социальной науки. Большей частью этот метод был извлечен, с некоторыми модификациями, из философии естествознания»¹.

Неопозитивисты получали все более совершенные инструменты исследования социальных явлений, но практически ничего не сказали о них с точки зрения неопозитивизма. В двух областях — философии социальных наук и методологии — их интересовало прежде всего то, что эти самые явления не отличает от всех прочих научных данных. Они были настроены на диалог с представителями естествознания, а не на диалог с иначе мыслящими социологами². В результате говорили они преимущественно о вещах, отличных от тем классиков социологической мысли. Ответственность за отсутствие диалога лежала, очевидно, также и на социологах-«гуманистах», которые нередко лишь демонстрировали возмущение «уничтожением гуманитаристики» неопозитивистами, не предпринимая попыток тщательно изучить взгляды своих критиков или задуматься, нет ли зерна истины в их точке зрения на тот или иной вопрос. В результате в современной социологии мы порою имеем дело с двумя различными видами интеллектуальной деятельности, у которых общее — разве что название «социология» (хотя и это иногда подвергалось сомнению во имя более «научных» *бихевиоральных наук*), а также с «<...> дилеммой о необходимости выбора между точными,

1. Миллс Ч.Р. Социологическое воображение. М.: Издательский дом «Стратегия», 1998. С. 71.

2. Эдмунд Мокшицкий точно заметил, что здесь имел место не столько действительный диалог с учеными-естественниками, сколько не вполне достоверные представления о том, на чем основывается их метод (*Mokrzycki E. Filozofia nauki a socjologia*. S. 16).

но малозначимыми результатами и результатами важными, но сомнительными»¹.

Таким образом, неопозитивистская социология оказалась мало *содержательной*. Если она что-либо утверждала о социальных явлениях, то оперировала определениями, заимствованными из околосоциологических знаний, облаченными в более «научную» словесную форму, получившими новую трактовку и подкрепленными результатами эмпирических исследований. Практические применения методологии, заимствованной у неопозитивистской философии науки, были настолько фрагментарны, что, хотя они и могли иметь ценность, но из них никак не вырисовывались полноценные образы социальных процессов, способные конкурировать с образами, оставленными ранней социологией, не отличавшейся таким профессиональным совершенством. Как социологи, неопозитивисты паразитировали на социологической традиции, которую подвергли сокрушительной критике, выступая в роли философов науки и методологов. Трудно сказать, какова, например, неопозитивистская теория социального действия, неопозитивистская теория классовой структуры или расслоения, неопозитивистская теория культуры или социализации личности, неопозитивистская теория социальных изменений и т.д. До известной степени это связано с точкой зрения неопозитивистов о том, что работа над некоторыми проблемами просто не имела смысла, будучи в традиционной социологии достойным сожаления пережитком «анимизма». Таким образом, без сомнения, трудно себе представить неопозитивистскую теорию социальных действий, согласно которой они отличались бы (как в случае Вебера, Знанецкого или Парсонса) от непосредственно наблюдаемых актов человеческого *поведения*. Однако самым важным представляется то, что социологи-неопозитивисты стремились не к созданию собственной теории общества, а к формулировке условий, которым такая теория должна соответствовать.

Если неопозитивизм, несмотря ни на что, и завоевал некоторую популярность среди социологов, то благодаря тому, что в обмен на отказ от значительной части классических социологических вопросов обещал награду в виде неоспоримого

1. Ossowski S. O osobliwościach nauk społecznych // Ossowski S. Dzieła. Warszawa, 1967. T. 4. S. 247.

статуса представителей «настоящей» науки. Неопозитивизм обеспечил свод правил научности, соблюдение которых могло обеспечить каждому достижение значимых результатов независимо от степени изобретательности и новизны провозглашенных тезисов о социальной жизни. Достаточно было эти тезисы убедительно обосновать. Социологи, болезненно переживавшие то, что их дисциплина не является «нормальной наукой», то есть не создала единой теоретической парадигмы, охотно согласились на ее суррогат, каковым была нормативная методология, ведущая якобы к непосредственному контакту с фактами, освобождению от метафизики и преодолению порожденных ею противоречий.

1. Социологический неопозитивизм и позитивистская традиция

Социологический неопозитивизм довольно заметно отличался от позитивизма первого поколения социологов. Речь идет не об очевидных различиях, вытекающих из смены социальных условий и глобальных революций, через которые в течение столетия прошли все научные сферы и в том числе социология. Речь идет о том, что позитивизм Конта и других мыслителей XIX века был прежде всего попыткой расширения набора проблем, являвшихся постоянным предметом научной мысли. Результатом подражания естествознанию стала, вероятно, даже отчаянно смелая программа науки об обществе. Неопозитивизм в социологии — это скорее призыв умерить амбиции, объяснить меньше явлений, но сделать это качественней. Поэтому можно сказать, что он представлял собой более последовательный и аскетический позитивизм. Неопозитивизм больше занимался тем, чего *не следует* делать под страхом увязнуть в болоте метафизических спекуляций, нежели тем, что следует делать, чтобы совладать с важнейшими социальными проблемами.

Отправной точкой Конту служили социальные проблемы, тогда как неопозитивисты отталкивались от абстрактного идеала науки. В их глазах пример естественных наук доказывал прежде всего несостоятельность той социологии, которой занимались раньше, а не огромные возможности социологии

будущего. Неопозитивисты не пытались, как подчеркивал Миллс, анализировать исключительно методологические достижения социальных наук, хотя их к тому времени было уже немало. Они использовали критерий абстрактной «научности», чтобы затем прийти к выводу о безнадежном «отставании» социологов в сравнении, скажем, с физиками. При этом они демонстрировали сильную склонность к карикатурному искажению прежних социологических концепций. Как пишет Мокшицкий, «подобного рода попытки интерпретации приводили к полнейшей вульгаризации достижений антипозитивистской рефлексии над проблемами гуманитаристики и, в связи с популярностью неопозитивизма, к практическому вытеснению этой традиции с поля социальных наук, во всяком случае с поля социологии и смежных дисциплин. Через научные труды и методологические учебники вошли в обиход концепции, которые только названиями походят на антипозитивистскую традицию и которые тем не менее успешно вытеснили эту традицию из сознания социологов»¹. Главным результатом социологического неопозитивизма стало, как отмечает Миллс, «методологическое самоограничение»², ведущее к исследованию исключительно того, что, по мнению его представителей, может быть исследовано корректно с точки зрения методологии.

В отличие от позитивизма Конта, который находился внутри исторического процесса развития социальной мысли, неопозитивисты отмежевались почти от всего наследия социологии. Социология, по их мнению, началась только в XX веке после открытия единственного Научного Метода, а из ее предыстории упоминания заслуживают максимум отдельно взятые случаи эмпирических исследований (и только те, в которых применяются статистические инструменты), процессы институционализации социологии, возможно отдельные постулаты «онаучивания» социального знания, которые провозглашали ранние позитивисты. Остальное, вместе с теориями последних, было отправлено в чулан социальной философии, которая не должна иметь никакого влияния на развитие социологии. Характерным примером такого подхода к истории социологии является книжка Уильяма Р. Каттона-младшего

1. *Mokrzycki E.* Filozofia nauki a socjologia. S. 109–109.

2. *Миллс Ч.Р.* Социологическое воображение. С. 64.

(Catton W.R. Jr.) *From Animistic to Naturalistic Sociology*¹ (1966), где какую-никакую ценность имело только то, что было предчувствием или предзнаменованием нынешнего рождения Единого Научного Метода, которое на почве подобных концепций представлялось как великий перелом, аналогичный перелому, произошедшему в естествознании в XVI и XVII веках. Поэтому отношение неопозитивистов к предшествующей позитивистской социологии неизбежно оказывалось амбивалентным. Они были ее продолжателями, поскольку не подвергали сомнению ни одно из основных положений, на которых эта социология базировалась (см. раздел 8). Добивались ясности и точности научного языка, критиковали метафизику и поиски сути вещей вместо исследования наблюдаемых явлений с целью открытия управляющих ими законов, считали естествознание образцовой наукой (Ландберг был склонен даже заменить слишком многозначный термин «позитивизм» определением *the natural science trend in sociology*², а его ученик Каттон говорил просто о «натурализме»), социальные факты являлись для них объектом, наблюдаемым извне, социология должна была представлять собой науку аксиологически нейтральную и находить себе технические, по сути, практические формы применения и т.д.

Однако неопозитивизм ни в коем случае не являлся «возвращением» к позитивистским истокам; скорее он стал результатом возникновения похожей в некотором отношении позиции в совершенно иной ситуации. Нельзя даже с уверенностью сказать, знали ли неопозитивисты в достаточном объеме Конта и других авторов позитивизма XIX века. В сущности, у них не было причин изучать позитивистов, так как самое большее, что неопозитивисты за ними признавали, — это их благие намерения и правильный выбор основного *направления*, в котором следует двигаться социальным наукам.

Складывается впечатление, что, помимо уже упомянутого вопроса последовательности в применении позитивистских философских концепций и связанного с ним теоретического аскетизма, отличие неопозитивистов от социологов-позитивистов первого и даже второго поколения наиболее отчетливо

1. «От анимистической к натуралистической социологии» (англ.). — *Примеч. пер.*
2. Естественно-научная тенденция в социологии (англ.). — *Примеч. пер.*

проявилось в пяти вопросах. Во-первых, мы имеем здесь дело с явным приоритетом методологии по отношению к теории социальных явлений. Во-вторых, они делали необычайно сильный упор на квантификацию социологического знания, поставив знак равенства между заключениями научными и количественными (Сорокин в связи с этим писал о «квантофрении»). В-третьих, позитивизм у них отделился от органицизма, который уступил место физикализму, а натурализм был отождествлен с физикализмом. В-четвертых, социальные науки перестали быть науками об обществе и стали науками об индивидуальном поведении. В-пятых, неопозитивистов характеризовал решительный антиисторизм, являвшийся результатом как ориентированности на открытие неизменных законов и отказа от «метафизической» проблематики так называемых исторических законов, так и того факта, что рост методологических требований способствовал отказу от существующего материала в пользу материалов, планомерно создаваемых с точки зрения определенных исследовательских целей.

В каждой из этих проблем у социологов-неопозитивистов, разумеется, были предшественники в истории социологии. Методологическая проблематика начала отделяться и становилась автономной уже в творчестве Конта, а особенно у Милля и Кетле, хотя и у последнего она до конца оставалась подчиненной конкретным вопросам. Возникновение интереса к квантификации социального знания связывается с именем Кондорсе, если не Лейбница, а начиная с Кетле отмечается его постоянный рост, доказательством чего служили все более многочисленные с конца XIX — начала XX века попытки применения статистики в социологии (достаточно вспомнить работы Дюркгейма о самоубийствах) или эксперименты с ее «математизацией», предпринятые, например, Вильфредо Парето. Своего рода физикализм или, скорее, механицизм появился в социологии второй половины XIX века параллельно с господствовавшим в те времена биологизмом и полностью вытеснил у некоторых мыслителей органицистские аналогии. Впрочем, уже Сен-Симон, Конт и Кетле постулировали «социальную физику». Физикалистическая модель общества, которую Инкельс называет одной из старейших¹, стала

1. *Inkeles A. What is sociology? An introduction to the discipline and profession.* Englewood Cliffs, N.J., 1964. P. 39.

в конце XIX века довольно популярной. Достаточно привести совершенно сегодня забытую работу *Генри Чарльза Кэри (Henry Charles Carey)* (1793–1879) *Principles of Social Science*¹ (1858–1859, 3 т.), посвященную законам движения «молекул общества», которые в такой трактовке оказывались тождественными законам физики, управляющим всеми прочими формами материи («великий закон молекулярного притяжения»). Подобных взглядов придерживались: в Германии — *Вильгельм Оствальд (Wilhelm Ostwald)* (1853–1932); в Польше — *Леон Винярский (Leon Winiarski)* (1865–1915); в России — автор «Коллективной рефлексологии» (1921, 2 т.) *В. М. Бехтерев* (1857–1927). Однако в данном контексте прежде всего следует вспомнить о Парето (см. раздел 10), старавшемся перестроить социологию в соответствии с принципами «логико-экспериментального» метода. У ранних неопозитивистов нередко можно встретить фрагменты, звучащие почти как парафразы упомянутых авторов. Едва ли не самой короткой родословной обладал неопозитивистский бихевиоризм, происходящий из новой психологии, отвергающей понятие сознания. Однако социологический неопозитивизм представляется своеобразной целостностью. Все приведенные здесь идеи выступили в нем в новых связях и со значительной интенсивностью.

2. «Эмпирическая социология» Нейрата

Первым популяризатором неопозитивизма в социологии был *Отто Нейрат (Otto Neurath)* (1882–1945), австрийский экономист, философ и организатор научной жизни. Он не занимался социологией профессионально и не сыграл значительной роли в развитии этой дисциплины, однако заслуживает внимания по той причине, что был единственным членом Венского кружка, посчитавшим необходимым высказаться более подробно на тему социальных наук. В частности, он опубликовал работу *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*² (1931). Эта работа, обладающая всеми признаками манифеста, лучше всего помогает

1. «Принципы общественной науки» (англ.). — *Примеч. пер.*

2. «Эмпирическая социология. Научное содержание истории и национальной экономики» (нем.). — *Примеч. пер.*

сориентироваться в социологических импликациях неопозитивизма в его наиболее классической и вместе с тем самой крайней форме. Это не значит, что взгляды Нейрата можно считать характерными для раннего неопозитивизма. Не в пользу такой их трактовки говорит как присущее исключительно Нейрату восхищение историческим материализмом Маркса и Энгельса, воспринимавшимся им как первый и единственный на тот момент манифест научной социологии, так и то, что автор *Empirische Soziologie*, действительно начитанный в области социальных наук, проявлял большую, чем было обычным, толерантность в отношении их главных представителей (так, например, критикуя Макса Вебера за программу «понимающей» социологии, он одновременно хвалил его за отдельные социологические исследования). Словом, среди неопозитивистов встречались авторы, которые в своей критике гуманистики проявили гораздо большую, чем Нейрат, степень решительности и невежества.

Нейрат представлял себе путь развития человеческой мысли так же, как и Конт: он ведет от магии, теологии, метафизики и т. д. к приближающемуся триумфу эмпирической Единой Науки, хотя последней, особенно среди социальных наук и особенно в Германии, еще предстоит преодолеть значительные трудности, созданные теологами и метафизиками. Разделяющий взгляды марксизма социалист Нейрат тем не менее отмечал, что теология и метафизика всегда находят поддержку в лице защитников господствующего социального строя, тогда как новый взгляд на мир обнаруживают рабочие массы, борющиеся с буржуазной идеологией. Таким образом, триумф Единой Науки станет переломом не только эпистемологическим, но и социальным¹. Науке предстоит сыграть важную практическую роль: механика служит инженерам, биология — врачам, социология должна служить государственным деятелям и организаторам, то есть «социальным техникам». Чтобы выполнять свою задачу, она должна обеспечить их способностью предвидеть. Предвидеть можно, только зная законы. Настоящее знание — это «<...> комплекс взаимосвязанных и логически согласованных законов»².

1. *Neurath O. Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie. Wien, 1931. S. 48.*

2. *Ibid. S. 17.*

Единственным таким настоящим знанием является физика, поэтому фундаментом новой Единой Науки может быть только развивающийся с эпохи Ренессанса *физикализм* («венец эмпиризма»), сторонникам которого «<...> известны исключительно утверждения о пространственно-временных образованиях»¹. Следует сразу отметить, что физикализм Нейрата не был игрой в аналогии, каковой обычно становились ранние механистические концепции, а также концепция более-менее современная *Empirische Soziologie* Ландберга. Из простого переноса положений физики на явления, изучаемые другими науками, ничего не следует. Так, «<...> для социолога <...> достижения современной физики не имеют значения. Неважно, как построены атомы <...>, человеческие действия в ничтожной степени зависят от микроструктуры. Непостоянство этих действий может сосуществовать с регулярностью атомных структур»². Физикализм основывается не на объяснении всего при помощи тезисов, почерпнутых из физики, а на принятии свойственной физике стратегии познания мира. Эта стратегия требует отвергнуть как метафизические все тезисы, которые, во-первых, невозможно логически согласовать с уже известными законами, а во-вторых, невозможно никоим образом согласовать с положениями, непосредственно относящимися к данным опыта³.

Применение данной стратегии в социальных науках немедленно обнаруживало, что в подавляющем большинстве случаев мы имеем дело именно с такими тезисами, от которых, согласно критериям физикализма, следует как можно скорее отказаться. В этих науках не счесть фиктивных понятий и сущностей, «скрытых качеств» и т.п., которые никак не относятся к единственно доступным опыту пространственно-временным образованиям. К пресловутым «сонным конструкциям умирающей теологии» можно причислить, например, такие понятия, как «душа», «эго», «сознание», «личность», «свободная воля», «цели». Гуманисты с упорством высматривают в наблюдаемом поведении людей какую-нибудь иную реальность — «скрытую» или «более глубокую». «Физикализм, — говорил Нейрат, — не знает „глубины“, все

1. Ibid. S. 11.

2. Ibid. S. 84.

3. Ibid. S. 12.

на поверхности»¹. Согласно его постулатам, «<...> все то, что появляется в таких утверждениях, как „то, что духовно“, „личность“, „душа“, должно или найти пространственно-временное выражение, или исчезнуть из науки»². Поэтому в своей программе социальных наук Нейрат высказывался в пользу бихевиоризма (он говорил о «социальном бихевиоризме», что, однако, не имело ничего общего с американским употреблением этого термина, в котором самым важным было то, что бихевиоризм должен быть социальным, а не то, что он должен быть ортодоксальным бихевиоризмом), утверждая, что наука знает «<...> только такое поведение человека, которое можно наблюдать и запечатлеть научными методами»³. Социальные науки рассматривают людей так же, как другие науки рассматривают животных, растения и камни. Однако Нейрат не присоединялся ни к какой определенной разновидности психологического бихевиоризма, а в отношении Уотсона у него были даже серьезные возражения. По сути дела, «бихевиоризм» являлся для него лишь другим названием «физикализма» и «материализма». Можно отметить (не уделяя этому все же слишком много внимания), что Нейрат отнюдь не исключал появления возможности на новом языке описать некоторую часть явлений, которыми занимались метафизики, и сделать это с помощью их наблюдаемых индикаторов⁴.

Адресатом антиметафизических нападок Нейрата на социальные науки (поскольку в этом контексте рассматриваемая в общих чертах теология не имела значения) стали в первую очередь «понимающая» немецкая гуманистика, в особенности Дильтей, Зомбарт, Риккерт и Макс Вебер как сторонники «понимания» — «поэтической активности», которую невозможно контролировать. Об этой активности Нейрату особенно нечего было сказать. По его мнению, она имеет отношение к науке не большее, чем чашка кофе, которая так же может побудить ученого к работе. В случае с гуманитарным «пониманием» в игру вступает одно из двух: либо чистая мистика в виде замещения научного наблюдения проникновением в предполагаемые

1. *Neurath O. Empirische Soziologie. S. 13.*

2. *Ibid. S. 11.*

3. *Ibid. S. 63.*

4. См.: *Stanowski A. Postulaty behawioralnego empiryzmu terminologicznego // Metodologiczne problemy teorii socjologicznych / Red. Stefan Nowak. Warszawa, 1971. S. 122 et pass.*

душевные состояния других людей, либо нормальная научная процедура, представляемая, неизвестно почему, странным способом. Иначе говоря, «понимание» или не представляет ценности с познавательной точки зрения, или де-факто не является «пониманием»¹.

Но на этом критика гуманистической социологии не заканчивается. Нейрат критиковал работу Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» за гипостазирование понятия протестантского этоса. Он писал: «В строго научной социологии можно описать только поведение людей в определенное время, их обычаи, образ жизни, производственные процессы и т.д., чтобы затем поставить вопрос, как в результате взаимодействия друг с другом этих обычаев и прочих обстоятельств возникают новые обычаи. Есть протестанты, но нет протестантизма. Физикалист может только констатировать, что люди, ведущие определенный образ жизни и употребляющие определенные выражения во время религиозных церемоний (и в другие моменты), однажды начинают вести себя иначе, а также употреблять иные выражения»². Нейрат признавал некоторую ценность наблюдений Вебера, но считал, что их следует представить совершенно другим языком.

Однако в *Empirische Soziologie* были и свои положительные герои. Это Маркс и Энгельс, которые выступали как основоположники исторического материализма, который Нейрат считал наиболее удачной на тот момент попыткой введения «<...> строго научной, неметафизической, физикалистской социологии»³. Он противопоставил исторический материализм как идеалистической немецкой гуманистике, так и концепциям Конта и Спенсера. Для того чтобы понять, что такое научная социология, необходимо, писал Нейрат, проанализировать материалистические концепции истории⁴. Но он не произвел ни одного тщательного анализа взглядов Маркса и Энгельса. Программно не принимал во внимание их «детали», обращаясь просто к тем фрагментам «Немецкой идеологии», в которых говорится о существовании «живых человеческих индивидов» как о «первой предпосылке всей истории

1. Neurath O. *Empirische Soziologie*. S. 56–57.

2. Ibid. S. 57–58.

3. Ibid. S. 40–41, 44.

4. Ibid. S. 66.

человечества». Эти «живые индивиды», похоже, и есть постулированные Нейратом «пространственно-временные образования», которыми следовало бы заниматься научной социологии. Кроме того, к историческому материализму автора *Empirische Soziologie* привлекал и его интерес к массовым процессам: «Маркс и Энгельс пытаются представить отчет о судьбе целых классов, а не отдельных личностей. Это, разумеется, имеет огромное значение для массы страдающих людей, а одновременно является значительно более продуктивным с точки зрения науки, чем изучение отдельных судеб, которые можно соединить друг с другом только при помощи индивидуальных биографических исследований, тогда как ход классовой истории может быть в значительной степени выведен из законов. Цель — „всеобщая история без фамилий“, в которой судьбу индивида возможно частично вывести из судьбы классов, а также других крупных групп, если только в игру не включаются изменчивые обстоятельства, которые никаким образом невозможно предвидеть»¹. Поразительной в историческом материализме Нейрату показалась также связь истории, описывающей последовательные пространственно-временные процессы, с политэкономией, ориентированной на выявление законов. Он ценил и стремление Маркса предугадывать ход событий и использовать общественное знание для социальной инженерии.

Нейрат не утверждал тем не менее, что научная социология содержится *in nuce* в трудах Маркса. Он предвидел изменения терминологии и способа систематизации проблем в духе Единой Науки². Однако *Empirische Soziologie* не давала об этом полного представления. Обращение Нейрата к историческому материализму Маркса и Энгельса было, безусловно, интересно как любопытная деталь из истории восприятия марксизма. Но на него следует обратить внимание и по другой причине. Автор *Empirische Soziologie*, избирая именно эту научную традицию, поднимал тем самым ряд проблем, которые позже неопозитивисты решительно отвергнут. Так, он допускал, скажем, возможность предвидения глобальных состояний общества, а также масштабной социальной инженерии, то есть выражал взгляды, которые в следующем десятилетии станут объектом

1. Neurath O. *Empirische Soziologie*. S. 37–38.

2. Ibid. S. 44.

исключительно резких нападок, например, *Карла Раймунда Поннера (Karl Raimund Popper)* (1902–1994) — автора книг «Нищета историцизма» (1944–1945; книга издана в 1957) и «Открытое общество и его враги» (1945, 2 т.).

То изложение социологии, к которому Нейрат приступал после этих довольно общих программных рассуждений, не отличалось ничем выдающимся. Составлявшие данное изложение тезисы и суждения не были оригинальными для того времени. Интереснее то, что нельзя также утверждать, будто автор *Empirische Soziologie* исключил из своего изложения все, что каким-либо образом могло вызвать возражения с позиции последовательного физикализма. Многие указывает на то, что, по сути, он в своем эмпирическом радикализме не выходил за рамки программы, намеченной много раньше Дюркгеймом и состоящей в том, чтобы не столько беспощадно исключать из социологии все понятия, относящиеся к ненаблюдаемым фактам, сколько в том, чтобы искать наблюдаемые индикаторы данных фактов. Иначе как еще объяснить присутствие в социологии Нейрата таких понятий, как «счастье», «страдание», «радость», «самочувствие» и т.д. Адам Становский говорит в этом контексте о частом для бихевиоризма «введении интроспективных переменных при сохранении видимости приверженности принятым стандартам», цитируя риторический вопрос, заданный Нейратом в *Foundations of the Social Sciences*¹ (1944): «Почему бы нам не поговорить о „внутренней речи“ человека, деятельностью которого мы занимаемся, если только речь не идет о скрытых „мотивах“ или „силах“, и почему мы ограничиваемся заключениями типа: „Возможно, он сейчас чувствует голод“ или „Он вспоминает свои старые конфликты“»². Оказывается также, что, по мнению Нейрата, не все социальные явления возможно описать языком физикализма, а предсказание социальных процессов встречает серьезные трудности, связанные с тем, что «пророки» сами становятся «актерами»³.

Социологическая теория Нейрата состоит из двух частей: теории *экстраполяции* и теории *когерентности*, детализацией

1. «Основы социальных наук» (англ.). — *Примеч. пер.*

2. *Stanowski A.* Postulaty behawioralnego empiryzmu terminologicznego. S. 125.

3. *Szczepański J.* Socjologia. Rozwój problematyki i metod. Warszawa, 1969. S. 236–238.

которой является теория социальной структуры. Центральное понятие всей системы — понятие привычки или же навыка (*Gewohnheit*). Как отмечает Становский, Нейрат «придает <...> этому термину смысл, очень близкий значению, в котором англосаксонская литература употребляет выражение „образцы поведения“, которое он и сам использует в *Foundations...*»¹. Поскольку в социологии бессмысленно ссылаться на врожденные предрасположенности, исследователь «человеческого покрова Земли» должен начинать объяснение социальной жизни с изучения того, каким образом привычки зарождаются, распространяются, подвергаются изменениям и исчезают. Именно этого касается теория экстраполяции. Как правило, привычки разнообразно связаны друг с другом. Можно даже сказать, что „привычки“ — это биологические факты, которые приобретают социальное значение только тогда, когда оказываются связанными друг с другом»². Эти связи затрагивает теория когерентности, занимающаяся как взаимоотношениями между индивидами (и группами), так и взаимоотношениями между индивидами (и группами) и их природной средой. Познание этих взаимоотношений необходимо для обнаружения зависимостей, знание которых позволит предсказывать перемены, а тем самым запланированно претворять их в жизнь.

Мы уже упоминали, что спроектированная Нейратом социология должна была сыграть важную социальную роль. В этом отношении он пошел значительно дальше, чем поздние социологи-неопозитивисты, которые также придавали большое значение социальной инженерии и прикладной социологии. Во-первых, в подходе Нейрата научная социология оказывается, полностью в духе первого позитивизма, своего рода новой этикой. Во-вторых, Нейрат думал о социальной инженерии в широком масштабе (ссылаясь на советский пример), о предсказывании и планировании макросоциальных перемен, чем отличался от поздних неопозитивистов в социологии, для которых будет типичной скорее умеренно-реформистская установка, характеризующаяся скептицизмом и неприязнью ко всякого рода «профетизму».

1. *Stanowski A.* Postulaty behawioralnego empiryzmu terminologicznego. S. 124.
2. *Neurath O.* Empirische Soziologie. S. 113.

3. Зарождение неопозитивизма в США: Ландберг

Манифест Нейрата практически не получил резонанса. В Соединенных Штатах, которые вот-вот должны были стать мировым центром новой «эмпирической социологии», он поначалу был вообще неизвестен, равно как и другие важные тексты Венского кружка. За океаном у социологического неопозитивизма были свои локальные источники. Первым можно назвать основанный Уотсоном бихевиоризм, вторым — эмпирическую социологию в духе Кетле, которая формировалась одновременно с Чикагской школой, но поначалу оставалась в ее тени. В предыстории неопозитивизма в американской социологии, пожалуй, важнейшей фигурой был Френсис Стюарт Чэпин, который в *Field Work and Social Research*¹ (1920) изложил здравую философию социальных наук с сильным уклоном в позитивизм и, самое главное, согласно с этой философией построил собственные исследования. Также под его патронажем в 1929 г. вышел сборник статей, подготовленный Джорджем Э. Ландбергом, Ридом Бэйном и Нельсом Андерсоном *Trends in American Sociology*², с которого можно вести отсчет возникновения в социологии «американского неопозитивизма». «Это издание, — говорилось во Введении, — демонстрирует некоторое сходство взглядов в новом поколении социологов. Особенно нам приятно заметить, что в этой книге превалирует признание того факта, что социальные явления — это явления естественные, а социология — это естественная наука, и в связи с этим следует изучать социальную деятельность человека в духе естественных наук и их методами. Мы верим, что это станет важнейшей чертой американской социологии»³.

Соредактор издания, Джордж Эндрю Ландберг (George Andrew Lundberg) (1895–1966), стал главным и наиболее энергичным популяризатором нового направления. По прошествии десятилетий Ландберг может казаться фигурой второстепенной и в своем сциентистском самозабвении немного комичной. Он действительно не был мыслителем крупного масштаба, а его влияние на американскую социологию осталось довольно скромным: он

1. «Полевая работа и социальное исследование» (англ.). — Примеч. пер.

2. «Тенденции в американской социологии» (англ.). — Примеч. пер.

3. Trends in American Sociology / George A. Lundberg, Read Bain, Nels Anderson (ed.). New York; London, 1929. P. XI–XII.

не преподавал в самых крупных университетах, а его ученики никогда не оказывались в ряду ведущих американских социологов. Программный труд Ландберга *Foundations of Sociology*¹ (1939) был принят довольно критически и, хотя позже его переиздали (в переработанной версии), широкого признания так и не получил. Не приняли его даже некоторые сторонники данного направления, так как в нем обнаружилось слишком много банальностей и наивных взглядов. Тем не менее эта его работа, как и знаменитая книжка *Can Science Save Us?*² (1947), может служить прекрасным изложением идей, основная масса которых составила общую философию американского социологического неопозитивизма, даже если наиболее рафинированные его представители несколько стыдились своего слишком простодушного родоначальника или совершенно о нем забыли³.

Ландберг охотно признавался в родстве с неопозитивизмом Венского кружка, однако плохо знал эту философию, поскольку не читал по-немецки, а в период формирования его взглядов переводов почти не было. Он создал неопозитивизм собственного производства, впрочем, достаточно эклектичный — принимающий без критического анализа многочисленные идеи совершенно различного толка и происхождения, например различные варианты бихевиоризма вместе с социальным прагматизмом Мида и ситуационизмом Томаса. Франц Адлер писал не без злорадства, что Ландберг в своей философии социальных наук пытался «<...> достичь синтеза прагматизма и позитивизма. А возможно, просто не заметил разницы между ними»⁴. Чтение Ландберга усложняет смешение у него очень разных идей (он также с удовольствием подмечал «конвергенцию» взглядов современных ему теоретиков: с одной стороны, Парсонса и Мертона, с другой — близких ему Додда, Стауффера и Лазарсфельда). Цельность его теории, казалось, гарантировал только сциентистский вокабуляр. Однако определенные идеи представляются все же достаточно ясными.

1. «Основы социологии» (англ.). — *Примеч. пер.*
2. «Может ли наука спасти нас?» (англ.). — *Примеч. пер.*
3. Рассел Кит и Джон Урри обнаруживают следы влияния Ландберга, например, у Толкотта Парсонса, см.: *Keat R., Urry J. Social Theory as Science*. London, 1975. P. 91–95.
4. *Adler F. Comments on Lundsberg's Sociological Theories // Behavioral Sciences: Essays in Honor of George A. Lundberg / Alfred de Grazia et al. (ed.). Great Barrington, Mass., 1968. P. 35.*

Ландберг критиковал социологию за то, что она не является наукой в полном смысле слова. В частности, он пишет: «В течение нескольких лет я изучал годовые плоды социологических исследований. В связи с собственными методологическими интересами я задавал себе следующие вопросы: какая гипотеза или теория была сформулирована в этих исследованиях? Какие обобщения или социологические законы нашли подтверждение или были подвергнуты сомнению в результате? Заметно ли увеличился бы общий объем проверенного научного знания, если бы все исследования достигли поставленных целей? Увеличился ли бы наш свод научных законов, если провести десять тысяч подобных исследований? Приходится признать, что в отношении большинства исследований, которые я наблюдал, ответ на каждый из поставленных вопросов был бы отрицательным»¹.

Главную причину такого положения дел Ландберг видел в отсутствии теории, которая могла бы служить опорой для эмпирических исследований. Пока что социология располагает лишь обобщениями здравого смысла на тему предполагаемых закономерностей человеческого поведения, обобщениями, в основе которых лежат «анимистические, антропоморфические и теологические предпосылки». Кроме того, язык социологии неточен, а эмпирический смысл важнейших терминов остается неопределенным. Существующие обобщения не упорядочены научными методами². Тот же «анимизм», который ученик Ландберга Уильям Р. Каттон-младший сделал антонимом «натурализма», в таком употреблении означает признание автономного существования некоторых «духовных», «нематериальных», «культурных» явлений и т.д., что приводит к абсурдному и вредному делению знания на два якобы независимых вида, хотя истинное знание *ex definitione*³ является единым знанием о природе, а история науки не что иное, как постепенное расширение понятия природы ценой «анимистических» представлений о «духе»⁴. Такие понятия, как «воля», «чувство», «цели», «мотивы», «ценности», — это

1. *Lundberg G.A. Foundation of Sociology*. Цит. по: *Malewski A. Postulaty praktycznej użyteczności a rozwój nauk społecznych // O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*. Warszawa, 1975. S. 28.

2. *Lundberg A. Foundations of Sociology*. New York, 1939. P. 101–102.

3. По определению (*лат.*). — *Примеч. пер.*

4. *Ibid.* P. 7–8.

«флогистон социальных наук», свидетельствующий не столько об их родовой независимости, сколько об отставании от естествознания, которое уже давно избавилось от терминов, которые нельзя операционализировать. Как видите, мы имеем дело со взглядами, в общих чертах соответствующими физикализму Нейрата.

Впрочем, Ландберг брал пример с физики даже слишком буквально. Он, правда, не пользовался термином «физикализм», но ввел в свою социологию особый жаргон, который должен был свидетельствовать о близости к физике. Например, он пишет так: «Сегодня физики считают правильным объяснять физические явления прежде всего в терминологии гипотетических элементов: *электронов* и *протонов*. Свойства, приписываемые данным единицам <...> это притяжение и отталкивание особого рода <...> Объединение электронов и протонов в разного типа группы разнообразных симметричных взаимных связей образует материю. Все субстанции, имеющие одинаковую геометрическую структуру электронов-протонов, схожи друг с другом <...> Социальные науки занимаются <...> поведением этих конфигураций электронов-протонов, которые называются социальными группами, в основном человеческими. Удобнее иногда использовать разные слова для обозначения поведенческих механизмов различных систем или уровней конфигурации электронов-протонов. Однако основные понятия движения, энергии и силы так же применимы ко всякому поведению. Следует к ним присмотреться и помнить о них в тот момент, когда мы начинаем рассматривать высокоспециализированные формы процессов, с которыми мы имеем дело, занимаясь социальным поведением»¹.

И еще одна цитата, представляющая, как выглядел «физикализм» Ландберга в действии: «Тяжесть — это то, что физики измеряют в единицах меры веса с помощью инструментов, подобранных в соответствии с изучаемым поведением <...> Подобно тому, как тяжесть всегда соотнесена с центром некоей массы в ее отношении к другим факторам (например, расстояния), так и обобществление, объединение и распад объединения всегда соотнесены с какой-то группой и ее (социальной) дистанцией (или с иным отношением) до других индивидов или

1. *Lundsberg A. Foundations of Sociology. P. 203–204.*

групп. Основное значение обоих терминов — *измерение расстояния до некоей позиции*. Эту позицию, то есть позицию социального движения в данный момент, я буду называть *статусом*¹. И так далее, и так далее с намерением «научного» представления и объяснения социальных процессов.

В сущности, это было возвращением (которого избежал Нейрат) к физикалистскому жаргону в стиле Кэри, хотя в качестве авторитета Ландберг обращался уже не к Ньютону, а к Эйнштейну. Из этого «перевода» социологии на язык «физики» не следовало бы практически ничего, если бы не заключение, которого, кажется, до Ландберга никто не сформулировал столь же решительно: в научной социологии все можно измерить, в противном случае речь идет о мнимом бытии, не заслуживающем внимания. То, что не поддается квантификации, не существует. Следовательно, онаучивание социологии требует не только преодоления ложной («анимистической», «дуалистической» и т.д.) концепции действительности, но и создания соответствующих инструментов для измерения и квантификации социальных явлений. Впрочем, одно зависит от другого: слабая философия задерживает разработку научной методологии, отсутствие же последней делает невозможным искоренение слабой философии.

«Физикализм» был, конечно, одним из наименее оригинальных аспектов доктрины Ландберга. Больше новизны (во всяком случае, в сравнении с европейским позитивизмом) содержали его размышления о процессе познания, указывающие на сильную связь с традицией прагматизма и бихевиоризма. Познание, говорил Ландберг, — это средство адаптации человека в социуме. Познание начинается тогда, когда организм испытывает напряжение или отсутствие равновесия и стремится к сокращению напряжения или к возвращению равновесия. В таком контексте рассуждения о чем-либо, кроме взаимоотношений организм — окружающая среда, лишены смысла. Это касается как «внутренних» состояний человека, так и «внешнего» мира, если ему приписывают черты, которые никому не даны в опыте. Из науки следует исключить как «сознание», так и «суть вещей». «Явления, — писал Ландберг, — существуют для тех организмов, которые реагируют

1. Ibid. P. 263.

на данные раздражители, но не существуют для организмов не реагирующих». «Любые данные или формы опыта, с которыми человек имеет дело, состоят из *реакций организма-в-среде*»¹.

Такая постановка вопроса имела в концепции Ландберга серьезные последствия. Прежде всего, она влекла за собой особую трактовку объективности как черты, свойственной не вещам, а «<...> тем способам реагирования [на социальные раздражители. — *Е. Ш.*], которые могут быть подтверждены другими»². Объективное существование чего-либо релятивизировано относительно организмов, которые на это что-то реагируют. Ландберг был приверженцем радикального методологического операционизма: ученого не интересует то, чем «действительно» является исследуемый предмет; для него этот предмет является тем, чем он предстанет в результате реакции на наши исследовательские операции: «Не обязательно выяснять, является ли то поведение, которое мы исследуем, „действительно“ установкой, поскольку установкой мы называем то, что возникло как результат этого тестового воздействия»³.

Так как люди реагируют не только на физические раздражители, у «физикализма» Ландберга обнаруживается здесь слабое место: «объективность» в принятом им смысле свойственна также и воображению (Ландберг без колебаний принял наиболее «солипсистские» идеи Кули), если только способ реакции людей на него способом, верифицируемым другими. С этой точки зрения представление о табу не менее «осязуемо», чем забор, если условия для данных организмов таковы, что ониотреагируют на него как на нечто непреодолимое. Разница только в том, что табу ограничено культурой и исследование явлений такого рода сложнее. Таким образом, Ландберг вовсе не исключал из социологии проблем «сознания», а добивался их «чувственных подтверждений» в виде наблюдаемого поведения индивидов и групп. И такими свидетельствами являются слова или, шире, символы. Непосредственные данные коммуникативного знания — это всегда слова. О любой другой «реальности» мы неизбежно делаем выводы из слов, которые были произнесены или написаны. «Объективность каждого аспекта вселенной (ситуации), в отличие от других ее аспектов

1. *Lundsberg A. Foundations of Sociology. P. 5 et pass.*

2. *Ibid. P. 10.*

3. *Ibid. P. 72.*

<...>, основывается на ее способности получать однородные ответы от многих людей. Поскольку подавляющее большинство этих ответов у человеческого вида становится известным другим индивидам только при помощи вербального поведения, объективность явления в значительной степени основывается на возможности подробного сообщения значения слов таким образом, чтобы обеспечить употребление каждым лицом данного слова для обозначения одного и того же опыта, который при помощи этого же слова привыкли обозначать другие лица»¹. Так «физикалистский» социальный мир Ландберга окончательно становится миром слов. Именно они являются собой основные данные, с которыми работает социолог.

Самые скудные высказывания Ландберга касаются непосредственно социальной жизни. Образ социума, который мы можем получить, основываясь на них, составляет равнодействующую трех элементов. Во-первых, американской социологической традиции, откуда Ландберг позаимствовал понимание социальной интеракции как процесса коммуникации человеческих индивидов при помощи символов². Во-вторых, физикалистских аналогий, уподобляющих социальные процессы процессам, описанным физиками, в результате чего символическое взаимодействие принципиально не отличается, с этой точки зрения, от всех других разновидностей взаимодействия. В-третьих, требований операционалистской методологии, ведущих к разрушению обычно используемых социологами категорий (таких, как, например, «индивид» и «общество»). Социология в понимании Ландберга не занимается уже ни обществом, ни группами, ни индивидами, а только некоторыми измерениями этих предполагаемых целостностей, вычлененных исследующим и измеряющим происходящие процессы субъектом³. Это должно привести к «<...> формулированию доступных предвидению последовательностей (принципов) поведения в ситуациях, достаточно стандартных и достаточно точно определенных для того, чтобы в каждой ситуации было возможно использование этих принципов с целью измерения ее значимых отклонений от стандартной ситуации»⁴. В таком

1. Ibid. P. 25–26.

2. Ibid. P. 252–253.

3. См.: Ibid. P. 69–70, 340–341.

4. Ibid. P. 115.

случае мы напрасно искали бы в работах Ландберга образ социума, сопоставимый с представлениями других социологов. В его случае мы имеем дело с полностью искусственным миром, созданным для того, чтобы удовлетворить требования Научного Метода.

У Ландберга — реформатора социальных наук, как когда-то у Нейрата и ранних позитивистов, также были амбиции социального реформатора, это были амбиции двоякого рода. Во-первых, господствующую культуру он считал «шизофренической» и утверждал, что в настоящее время наука и только наука может обеспечить людям «систему координат», необходимую для обретения равновесия и чувства безопасности. Во-вторых, наука должна сыграть важную роль в качестве инструмента социальной инженерии. Второе в известном манифесте Ландберга *Can Science Save Us?* было выдвинуто на передний план. Манифест стал в социологии своего рода символом ученого, который стремился обрести технически безошибочное знание, не задаваясь вопросом, где и для чего это знание можно применить. «Мы старались показать, — писал Ландберг, — что наука как наиболее успешный инструмент достижения *любых* целей, какие мы могли бы перед собой поставить, должна быть с радостью встречена всеми людьми независимо от того, согласны ли они в вопросах о конечной причине, происхождении и предназначении человека. Короче говоря, мы заявляем только о следовании древнему предписанию — „отдать кесарю кесарево“. Иными словами, науке следует отдать то, что принадлежит науке, метафизике — то, что принадлежит метафизике. Таким образом, в предложениях, изложенных в данной книге, нет ничего, что не могло бы получить поддержку со стороны приверженцев любых религий, любых политических или экономических лагерей, каких бы целей они ни стремились достичь»¹. Ландберг провозгласил идеал нейтрального социального знания, что было в его глазах следствием признания этого знания частью естествознания. Между прочим, именно против такой концепции роли социологии была направлена изданная несколькими годами ранее книга Линда *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*² (см. раздел 16).

1. *Lundberg G.A. Can Science Save Us?* New York; London, 1947. P. 97.

2. «Знание для чего? Место социальной науки в американской культуре» (англ.). — *Примеч. пер.*

4. Дальнейшая судьба неопозитивизма в социологии

Ни одна из двух рассмотренных в этом разделе концепций «научной» социологии, как мы уже сказали, не получила непосредственного продолжения в более серьезном масштабе. Тем более то же самое можно сказать и о работе *Dimensions of Society*¹ (1942) Стюарта К. Додда, которого Ландберг справедливо считал сторонником взглядов очень схожих со своими. Так же сложно указать социологов, кроме тех, о которых тут уже шла речь, которые бы независимо от них высказывали аналогичные взгляды. Во второй половине XX века единственным значимым мыслителем, который так же страстно провозглашал идеи философии *естественных* социальных наук, был психолог-бихевиорист *Беррес Фредерик Скиннер* (*Burrhus Frederic Skinner*) (1904–1990) — автор таких работ как «Наука и человеческое поведение» (*Science and Human Behavior*², 1953) и «По ту сторону свободы и достоинства» (*Beyond Freedom and Dignity*, 1971).

Однако это не значит, что неопозитивистская ориентация не снискала в социальных науках никакой популярности и не оставила следов. Скорее справедливым будет обратный тезис, дополненный утверждением, что, во-первых, в ней мало осталось от первоначального радикализма (как и у неопозитивизма в целом), появилось больше толерантности в отношении иных подходов и точек зрения; во-вторых, она переросла период громких манифестов и программ и вступила в фазу исследовательской практики и/или детальных методологических исследований, в которых философские предпосылки обычно принимаются без рефлексии. Методология как обособленная социологическая дисциплина стала, впрочем, в США главной опорой неопозитивистской традиции, а также исходной точкой спорадических попыток выстроить социологические теории в соответствии с этой традицией. В общем же методология, однако, претендует на философскую нейтральность: признавая основные принципы неопозитивистской философии науки, она трактует их как нечто очевидное, концентрируя внимание на более детальных профессиональных проблемах, совершенствовании логического инструментария и т.д. В этой роли она может быть полезна представителям других социологических

1. «Измерения общества» (англ.). — *Примеч. пер.*

2. «Наука и человеческое поведение» (англ.). — *Примеч. пер.*

направлений, если только ради абстрактных требований научности не пытается ликвидировать жизнеспособную научную проблематику, из которой социология — при всех своих ошибках и слабостях — выросла.

Представляется, что самым выдающимся представителем нового этапа в истории социологического неопозитивизма (начинающегося примерно со времен Второй мировой войны) был Пол Феликс Лазарсфельд (*Paul Felix Lazarsfeld*) (1901–1976). Известный как автор или соавтор многочисленных эмпирических исследований, он достиг широкого влияния в социологии прежде всего как методолог, соредактор (с Морисом Розенбергом) популярной антологии *The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research*¹ (1955), а также автор множества научных исследований и очерков, наиболее интересные и наиболее репрезентативные из которых собраны Раймоном Будоном, французским учеником и коллегой Лазарсфельда, в книге *Philosophie des sciences sociales*² (1970). Для понимания взглядов Лазарсфельда большое значение имеет также обширный первый раздел *Sociologie*³ (изданный позже отдельно под заголовком *Qu'est-ce que la sociologie?*⁴, 1971), написанный им для подготовленного ЮНЕСКО сборника *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*⁵ (1970).

По сравнению с сочинениями Нейрата или Ландберга творчество Лазарсфельда поражает философской сдержанностью и антидогматизмом. Как «трезвый эмпирик», он отказывается от всякого «империализма», заявляя даже, что «<...> глубокое изучение истории, а также интуитивные анализы отдельных случаев останутся важной частью нашей области»⁶. Лазарсфельд не писал громких манифестов вроде *Empirische Soziologie* или *Foundations of Sociology*, но старался проникнуть в тайны мастерства социолога-эмпирика, прояснить язык, которым пользуются социологи, обеспечить их эффективными

1. «Язык социального исследования. Ридер по методологии социального исследования» (англ.). — Примеч. пер.
2. «Философия социальных наук» (фр.). — Примеч. пер.
3. «Социология» (фр.). — Примеч. пер.
4. «Что такое социология?» (фр.). — Примеч. пер.
5. «Основные тенденции исследований в социальных и гуманитарных науках» (фр.). — Примеч. пер.
6. *Lazarsfeld P. Problems in Methodology // Sociology Today; Problems and Prospects / Robert K. Merton, Leonard Broom, Leonard S. Cottrell Jr. (ed.). New York, 1959. P. 45.*

инструментами исследования реальности. Программно он высказался не столько о человеке в социуме, сколько о *социологе за работой*. Он считал преждевременными рассуждения о философии социальных наук, сознательно определяя себя как методолога. Термин «методология» казался ему более подходящим, поскольку «<...> он предполагает изучение конкретных исследований с целью обнаружения использованных в них процедур, принятых в них принципов, способов объяснения, признанных в них удовлетворительными. Понимаемый таким образом методологический анализ предоставляет элементы, из которых можно будет строить будущую философию социальных наук. Если нас не обманывает наше чувство языка, этот термин характеризуется в некотором смысле временным характером; методолог систематизирует существующие исследовательские практики, чтобы извлечь из них то, что составляет логическую целостность и заслуживает быть принятым во внимание в последующих работах. Методология, а также связанные с ней функции объяснения и критического анализа являются скорее упражнениями разума, чем организованной системой правил и процедур. Методолог — это ученый, чей подход к предмету прежде всего *аналитический*. Он говорит другим ученым, что они делают или могут делать, а не что они должны делать»¹.

Однако эта скромность Лазарсфельда, а также других современных последователей неопозитивизма в социологии в некоторой степени лишь внешняя. Методолог действует как раз на очень ограниченном пространстве исследований, проводящихся в соответствии с определенными научными стандартами, на практике отделяясь от всего того, что не удовлетворяет этим стандартам. Он уже не произносит громких слов против «анимизма», но результат тот же: значительная часть важных социальных проблем, которые занимали классиков социологии, оказывается причисленной к предыстории социальных наук либо выносится во вненаучную сферу социальной философии. Трудно тогда удивляться тому, что Райт Миллс главным объектом своей атаки на «абстрактный эмпиризм» сделал именно Лазарсфельда. Пропагандировавшаяся им методология несомненно была и остается в социологии причиной

1. Ibid. P. 40.

«самоограничения», приводящего к тому, что социологи готовы заниматься чем угодно, если только они в состоянии делать это хорошо с чисто технической точки зрения и избежать методологических грехов своих предшественников, интересовавшихся прежде всего содержательными проблемами. Кроме того, разумеется, неверно, что данная методология — область чисто «аналитическая». Наоборот, она в первую очередь, как убедительно доказал Мокшицкий, является методологией «внешней», то есть такой, отправной точкой которой служит не столько практика социальных наук, сколько свод правил, с которыми она хочет эту практику согласовать¹.

Заключительные замечания

В данном разделе критика неопозитивизма в социологии все не входила в наши задачи, хотя мы разделяем возражения в его адрес, высказанные, например, Миллсом или Мокшицким. Тем не менее мы очень далеки от довольно распространенной сегодня точки зрения, что он стал в социологии источником всякого зла, не привнес ничего хорошего и что лучше бы его вообще не было. Верно, что он не привел ни к какому перелому в теории общества, а быть может, даже затормозил ее развитие, создав иллюзию, что строительство такой теории может начаться с голых фактов, которые поддаются наблюдению согласно правилам методологии, использующей пример естественных наук. Это была очевидная ошибка, тем более что, как впоследствии оказалось, способ интерпретации этого примера во многих случаях был ошибочным, поскольку слишком часто опирался на ложную мысль, что «настоящая» наука требует исключения всех неэмпирических факторов.

Однако несмотря на упреки, которые можно и нужно сделать неопозитивизму, нельзя утверждать, что его критика традиции была несправедлива от А до Я, а требование точности в социальных науках совершенно абсурдно. Нельзя также утверждать, будто вдохновленная неопозитивизмом методология никак не послужила повышению среднего уровня социологических исследований или даже им вредила. Если и можно

1. См.: *Mokrzycki E.* Filozofia nauki. Rozdz. 5: «Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej».

говорить тут о вреде, то только настолько, насколько она не принимала во внимание мудрого предостережения Кули: «Со своей положительной стороны количественный идеал: „Измеряй все, что можешь измерить!“ — великолепен. Со своей отрицательной стороны: „Не занимайся тем, чего не можешь измерить!“ — вреден»¹. Хотя неопозитивизм в социологической теории оказался тупиком, сегодня нельзя заниматься социологией, делая вид, что его вообще не существовало. Кажется, часть защитников гуманистической социологии слишком часто бывает склонна допускать такую возможность, исходя из того, что все дозволено, и прикладывая все силы к тому, чтобы показать, что гуманитарные науки не имеют ничего общего с науками о природе. Однако в социологии не все дозволено. Неопозитивисты, хотя и не слишком удачно, открыли серьезную дискуссию на эту тему.

1. *Cooley Ch. H. The Life-Study Method as Applied to Rural Social Research // Sociological Theory and Social Research / Robert C. Angell (ed.). New York, 1930. P. 332.*

Функционализм и его критики

Направлением, завоевавшим наибольшую популярность в середине XX века, был функционализм. Сильнее всего его влияние ощущалось в Соединенных Штатах; положение американской социологии того времени было таково, что почти во всем мире для очень многих теоретиков он стал точкой отсчета в позитивном или в негативном смысле. Речь здесь идет о *социологическом* функционализме, который следует отличать от функционализма в антропологии, описанного выше (см. раздел 17). Правда, у них много общих важных теоретических положений, но, как мы увидим, социологический функционализм никоим образом не был прямым и некритическим продолжением функционализма антропологического. Несомненно, он являлся оригинальной теоретической позицией, которая и сегодня не принадлежит полностью прошлому, хотя и столкнулась с весьма резкой критикой и с давних пор ее редко кто защищает *in toto*¹. Неофункционализм, о котором пойдет речь в конце этого раздела, отнесся к этой критике очень серьезно.

Оригинальность функционализма не заключалась в его большой новизне, поскольку отдельные его идеи были известны давно, а многие носили характер социологических банальностей. Не исключено, впрочем, что в том числе и поэтому функционализм получил такое серьезное развитие. Ему удалось объединить в одно целое разнородные теоретические идеи, выступая в качестве наследника (неважно, законного ли) почти всей, за исключением марксизма, социологической традиции, разделенной до того времени на конкурировавшие течения или «школы». Просто удивительно, до какой степени функционализм, особенно в версии Толкотта Парсонса, оказался способным к ассимиляции идей различного происхождения,

1. В целом (лат.). — Примеч. пер.

в том числе и тех, которые поначалу отвергал. Функционализм был теоретической надстройкой солидной, институционализированной и согласованной с существующим социальным порядком академической социологии того периода, на протяжении которого в Соединенных Штатах не наблюдалось серьезных идеологических конфронтаций, а социальный мир казался прекрасно организованным и стабилизированным.

1. Функционализм как особое направление в социологии

Характерной чертой многих представителей функционализма (известного также как «структурный функционализм», «функциональный структурализм», «функционально-структурный метод» и т. п.) представляется тенденция к нивелированию своей теоретической специфичности и представлению себя как сторонников социологической «нормальной науки». Так, например, Кингсли Дэвис в лекции под характерным названием *The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology* («Миф о функциональном анализе как особом методе в социологии и антропологии», 1959) утверждал: «Обычно говорят, что функционализм делает две вещи: относит части общества к его целому и относит одни части общества к другим <...> Мне бросается в глаза то, что <...> таким образом можно описать действия любой науки <...> Если функциональный анализ существует, то он является всего-навсего методом социологического анализа»¹. Подобную тенденцию отождествлять функционализм со всей академической социологией демонстрировали также многие его критики². В пользу такого подхода высказывается множество серьезных аргументов, основной из которых указывает на постоянное присутствие функционалистских мотивов в концепциях классиков социологии. Альбион В. Смолл, один из отцов-основателей американской социологии, не без причины написал в 1905 г.:

1. Davis K. The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. № 6. P. 760.
2. Примером такого представления о роли функционализма в современной социологии является, в частности, книга Алвина У. Гоулднера «Наступающий кризис западной социологии» (СПб.: Наука, 2003).

«<...> понятия „социальная структура“ и „социальная функция“ или какой-либо их эквивалент, который мы не можем себе представить, всегда будут необходимы при анализе социальной реальности»¹.

Проблема функционализма как отдельного направления в социологии все же не иллюзия, а описание этого направления не может совпадать с описанием того, что делают и как мыслят социологи. Данной проблеме отведено много места почти во всех книгах на тему социологических теорий с целью показать, на чем основывается разница между функционализмом и другими, даже родственными с определенных точек зрения способами объяснения социальных явлений.

Основная причина преувеличения пределов влияния функционализма заключается в том, что чаще всего обращаются к его слишком поверхностной характеристике, замечая его везде, где кто-либо говорит об обществе как системе и замечает, что следует изучать так или иначе понимаемые «функции» социальных институтов. Таких «функционалистов», разумеется, было и остается очень много, и, как написал Хоманс, Кингсли Дэвис «<...> прав в том смысле, что социолог был бы глупцом, если бы не изучал последствий социального поведения»². Также «<...> не многие социологи, как заметил Алекс Инкельс, остались бы в профессии, если бы в социальной жизни не было бы никакого порядка или системы»³.

Однако если бы мы хотели дать функционализму более *детальную* характеристику, обнаружить его действительно уникальные свойства, оказалось бы, что он не просто не идентичен социологии как таковой, но и должен был столкнуться с сопротивлением внутри нее. Источником этого сопротивления прежде всего было не то, что функционализм предложил несколько прописных истин. По мнению многих авторов, о которых речь пойдет позже, он предложил своеобразное *Weltanschauung*, которое следует подвергнуть сомнениям не только по чисто теоретическим причинам.

1. Цит. по: *Hamilton P. Systems Theory // The Blackwell Companion to Social Theory / Bryan S. Turner (ed.). Oxford; Cambridge, 1996. P. 148–149.*
2. *Homans G. C. Contemporary Theory in Sociology // Handbook of Modern Sociology / Robert E. L. Faris (ed.). Chicago, 1964. P. 936.*
3. *Inkeles A. What is sociology?: An introduction to the discipline and profession. Englewood Cliffs, N.J., 1964. P. 37.*

Производя реконструкцию функционализма как самостоятельного направления, следует помнить по крайней мере о четырех вещах. Во-первых, существовало много разных вариантов функционализма¹, поэтому, как и в случае с другими направлениями, не получится составить более-менее длинный свод положений, который безоговорочно приняли бы все социологи, считающиеся функционалистами. Во-вторых, функционалистская теоретическая мысль находилась на разных уровнях генерализации, ограничиваясь во многих случаях конкретной проблематикой тех или иных социологических субдисциплин и избегая поднимать *explicite* принципиальные вопросы макросоциологии, в которой посыл каждой теории всегда более отчетлив. В-третьих, вопреки устоявшемуся стереотипу, нельзя ставить знак равенства между функционализмом и взглядами Толкотта Парсонса. Как пишет Ги Роше, «<...> это сильное упрощение — видеть в социологии Парсонса прототип функционализма вообще, а также сводить к функционализму всю теорию Парсонса»². Вообще редко складывается удобная для историка мысли ситуация, когда известнейший представитель какого-либо направления оказывается еще и наиболее типичным его представителем. В-четвертых, существует, как мы уже говорили, значительная разница между социологическим функционализмом и функционализмом, который ранее сформировался в социальной антропологии.

Представляется, что важнейшими принципами функционализма, принятыми *explicite* или *implicite*, являются следующие.

Холлизм

Рэдклифф-Браун писал: «<...> если „функционализм“ вообще что-то означает, то именно стремление рассматривать социальную жизнь людей как целостность, как функциональное единство»³. Убежденность в существовании взаимосвязей

1. См.: *Spiro M. E. A Typology of Functional Analysis // Explorations. 1953. № 1.*
2. *Rocher G. Talcott Parsons and American Sociology. London, 1974. P. 155.*
3. *Рэдклифф-Браун А. Р. О понятии «функция» в социальных науках // Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 215.*

между всеми социальными институтами способствовала проявлению благосклонности со стороны функционалистов в отношении органицистской традиции и тому, что они охотно использовали биологическую терминологию¹. Несмотря на то что следы органицизма в социологическом функционализме оставались ярко выраженными, он уже не оперировал примитивными аналогиями, с помощью которых органицисты XIX века и даже Рэдклифф-Браун пытались представить общество как связанное изнутри целое. Место понятия «организм» заняло понятие «система», которое в свою очередь подверглось генерализации и релятивизации.

«Генерализация основывается на выделении основных структуральных свойств, которые могут быть характерны для любых систем, а затем на принятии определенного комплекса таких свойств для характеристики социальной реальности. Релятивизация основывается на двойственном расширении круга предметов, для характеристики которых применяется категория системы: во-первых, она касается уже не только общества (или культуры) как единого целого, но и меньших, реалистически понимаемых структур в рамках общества (групп, сообществ); во-вторых, она касается также и меньших, номиналистически понимаемых комплексов социальных отношений в рамках общества (культуры, личности, экономики, политики)»².

Этот поворот имеет, как представляется, два основных источника. Во-первых, современный социологический функционализм должен быть заинтересован в том, чтобы дать теоретическую базу исследователям, представляющим различные сферы отраслевой социологии, а не только в реконструкции макросоциологии. Во-вторых, он мог все в большей степени пользоваться достижениями общей теории систем, многочисленные следы чего мы находим и в его терминологии. Существенным нововведением социологического функционализма представляется также признание того, что степень интеграции системы является переменной величиной, определение

1. *Sztompka P. System and Function. Toward a Theory of Society.* New York, 1974. P. 48–52.
2. *Sztompka P. Logika analizy funkcjonalnej w socjologii i antropologii społecznej // Metodologiczne problemy teorii socjologicznych / Red. S. Nowak.* Warszawa: Wydawnictwo UW, 1971. S. 219.

которой составляет одну из важнейших исследовательских задач, а значит, ни в коей мере нельзя исходить из того, что она, как правило, высокая.

Социологизм функционального метода

Интерес к социальным системам как целостностям не делает функционалистов социологами в том смысле, чтобы они вслед за Дюркгеймом утверждали, что общество является реальностью *sui generis*. Ввиду релятивизации понятия социальной системы такая позиция в их случае была бы просто невозможна. Функционалисты являются, однако, *методологическими* функционалистами в том смысле, что они стремятся к выделению особой категории социальных фактов и анализ поведения индивидов подчиняют задачам, вытекающим из изучения этих фактов. «Объектом функционализма не являются индивиды *per se*»². Объектом функционального анализа, как подчеркивает Мертон, являются «шаблонные и повторяющиеся объекты», а именно «<...> социальные роли, институциональные модели, социальные процессы, культурная модель, культурно-типовые эмоции, социальные нормы, групповая организация, социальная структура, средства социального контроля и т.д.»³. Вспомнив определение Дениса Х. Ронга, мы можем сказать, что функционализм пользуется «концепцией сверхсоциализированного человека»⁴, отдаляясь таким образом от сильной в американской социологии индивидуалистической традиции.

Функционалистское объяснение

Холизм является необходимым, но недостаточным условием функционализма. Равно как использование понятия системы и даже функции не говорит еще о его теоретической

1. Сами по себе (лат.). — *Примеч. пер.*
2. Skidmore W. Theoretical Thinking in Sociology. Cambridge; New York, 1975. P. 125.
3. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2006. С. 145.
4. Wróblewski D. H. Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej // Kryzys i schizma. Antyściszczytowskie tendencje w socjologii współczesnej / E. Mokrzycki (red.). Warszawa, 1984. T. 1. S. 44–70.

обособленности. Чтобы можно было предметно говорить о функционализме, должен появиться некий особый способ рассматривать социальные явления, относящиеся к данной системе. Способ этот базируется, во-первых, на предположении, что каждое явление выполняет в этой системе определенную функцию (то есть оказывает на нее заметное влияние)¹, во-вторых, на предположении, что указание этой функции аналогично объяснению данного явления².

Вопрос самостоятельности функционализма как теории наиболее четко обозначил Хоманс, по мнению которого «<...> заявление о том, что некое поведение имеет определенные последствия и социолог обязан их искать, не идентично заявлению о том, что оно имеет место, *потому что* его последствия такие, а не иные. Только тогда, когда формулируются положения второго рода, функциональный анализ начинает оформляться в функционалистскую теорию, то есть в функционалистское объяснение»³.

Тогда можно констатировать, что функционалистские объяснения носят характер более или менее телеологический. В ранних версиях функционализма (в социальной антропологии) наблюдалась склонность к применению такой схемы объяснения всех элементов культуры (постулат всеобщей функциональности), то есть признание старого принципа о том, что все действительно разумно, в новой форме. В современном функционализме господствует представление, что внутри каждой системы существуют также и дестабилизирующие ее *дисфункциональные* элементы, которые невозможно объяснить путем указания на ее потребности⁴.

Функциональные требования

Поскольку объяснение социального явления требует отнесения его к социальной системе и рассмотрения с точки зрения функций, отведенных ему в этой системе, для функционалистов естественным был вопрос, не обладает ли каждая система

1. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. С. 122 и след.
2. Sztompka P. Logika analizy funkcjonalnej w socjologii i antropologii społecznej. S. 232.
3. Homans G. C. Contemporary Theory. P. 963.
4. См.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. С. 126.

постоянными потребностями, нуждающимися в безусловном удовлетворении. Вместе с тем это была проблема классификации функций, выполняемых разными элементами системы. Таким образом, возникла тема так называемых *функциональных императивов* или же требований общества. В модифицированном социологическом функционализме тезис о необходимости определенных культурных элементов был заменен тезисом о том, что необходимо лишь выполнение некоторых функций. Одни и те же функции могут выполнять разные элементы, и наоборот, одни и те же элементы могут в разных условиях выполнять различные функции.

Такой подход к проблеме функциональных требований был одним из аспектов генерализации понятия социальной системы. От Малиновского до Парсонса составлено множество каталогов функциональных требований, при этом все довольно единодушно соглашались с тем, что, как писал Аберль и другие, «<...> функциональные требования в широком смысле обозначают все то, что должно делаться в каждом обществе, если предполагается существование общества как функционирующей целостности; иначе говоря, обобщенные условия, необходимые для сохранения рассматриваемой системы»¹. Примером подобного каталога является в том числе список, составленный Штомпкой на основе цитируемых авторов и включающий следующие девять позиций: обеспечение надлежащих взаимоотношений с окружением и рекрутация новых членов в ходе репродукции; распределение социальных ролей и закрепление ролей за членами общества; коммуникация и обмен информацией; общая познавательная ориентация; общий артикулированный набор целей; нормативное регулирование способов деятельности; нормативное регулирование эмоциональных состояний; социализация; успешный контроль девиаций².

Концепция функциональных требований вызывает серьезные теоретические трудности (возникающие, впрочем, оттого, что ее положения могут быть проверены только тогда, когда эти требования не удовлетворяются, что *ex definitione* исключено),

1. *Aberle D.F. et al. The Functional Prerequisites of a Society.* Цит. по: *Sztompka P. Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej. Studium analityczne.* Wrocław, 1971. S. 91.

2. *Ibid.* S. 94.

тем не менее представляется, что функционалисты ее практически повсеместно принимают. Одним из наиболее известных ее применений является неоднократно обсуждавшаяся так называемая функциональная теория стратификации, основанная на предположении, что «социум как функционирующий механизм должен конкретным образом распределить между своими членами социальные позиции и побудить их к выполнению связанных с этими позициями обязанностей»¹.

Социальный порядок как основной предмет интереса

Вопреки мнению некоторых критиков, функционализм вовсе не должен устранять из своего образа социального мира такие явления, как беспокойства и перемены, однако он и ни в коем случае не представляет собой такую теорию, которая именно на них сосредоточила бы свое основное внимание. Как раз наоборот, функционализм представляет общество в состоянии «порядка», «равновесия» или же «гомеостаза». Пьер Л. ван ден Берге следующим образом излагает позицию функционализма: «Хотя интеграция никогда не бывает абсолютной, социальные системы в своей основе находятся в состоянии динамического равновесия, то есть адаптивные реакции на внешние перемены приводят к минимизации перемен внутри системы. Доминирующая тенденция — стремление к стабильности и инертности, сохраняющаяся благодаря встроенным в систему механизмам адаптации и социального контроля <...> Дисфункции, напряженность и „девиация“ существуют и могут быть продолжительными, но в конечном счете склонны к исчезновению или же „институционализации“. Иначе говоря, абсолютное равновесие или же интеграция хотя и остаются всегда недостижимыми, но представляют собой предел, к которому стремится социальная система»². Следовательно, функционализм является *социологией социального порядка*, старающейся определить его механизмы и условия.

1. Davis K., Moor W. O niektórych zasadach uwarstwienia // Elementy teorii socjologicznych — materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej. Warszawa, 1975. S. 465. См.: Huaco G.A. The Functionalist Theory of Stratification. Two Decades of Controversy // Inquiry. 1966. T. 9. № 3. P. 215–240.
2. Berghe P.L. van den. Dialectic and Functionalism. Toward a Theoretic Synthesis // Sociological Theory. An Introduction / W.L. Wallace (ed.). Chicago, 1969. P. 202.

Антиисторизм

Характерными для функционализма представляются антиисторизм, а также формализм. Построенные функционалистами теоретические схемы должны были по определению иметь универсальное применение, они должны были в равной степени относиться как к примитивному, так и к современному индустриальному обществу¹.

* * *

Функционализм прочно укоренился в социологической традиции. В американской социологии он представлял своего рода возвращение (и во многих случаях осознанное) к той проблематике, которой жила европейская социология начала XX века — проблематике, вытесненной в некоторой степени в период экспансии эмпирической социологии и социальной психологии. Эта связь с традицией, несомненно, укрепляла функционалистов в их убеждении, речь о котором шла ранее, что они якобы представляют «естественную» социологическую позицию.

Разумеется, как в случае всех самостоятельных направлений, отношение функционализма к традиции было весьма избирательным, что лучше всего демонстрирует пример ее интерпретации Толкоттом Парсонсом. Вероятно, для формирования социологического функционализма особое значение, помимо рецепции взглядов британских антропологов-функционалистов, имела новая трактовка работ Вильфредо Парето как теоретика социальной системы, ставшая заслугой прежде всего гарвардского физиолога *Лоуренса Джозефа Хендерсона* (*Lawrence Joseph Henderson*) (1878–1942), вокруг которого в 1932–1934 гг. образовался небольшой «паретовский кружок», включавший, в частности, и таких влиятельных впоследствии социологов, как Парсонс, Мертон, Дэвис и Хоманс. Поразительно фактическое игнорирование наследия американской социологии межвоенного периода, что, однако, легко объясняется тем, что дело касалось интеллектуального движения, чья программа была принципиально оппозиционной

1. См.: *Hirszowicz M.* Konfrontacje socjologiczne: marksizm i socjologia współczesna. Warszawa, 1964. S. 102.

по отношению к ранней «атеоретической» социологии, столицей которой был Чикаго.

Важнейшими представителями социологического функционализма считаются: Толкотт Парсонс, чьи взгляды мы подробно разбираем ниже, а также Роберт Кинг Мертон (*Robert King Merton*) (1910–2003), автор чрезвычайно влиятельного собрания трудов «Социальная теория и социальная структура» (*Social Theory and Social Structure*, 1949), которому функционализм обязан, пожалуй, больше всего, если говорить об определении основных понятий, а также о приближении теории, крайне абстрактной в изложении Парсонса, к потребностям исследователей-эмпириков¹. Все же социологический функционализм был, несомненно, творением коллективным, на формирование которого повлияли, в частности, такие ученые, как Кингсли Дэвис, Марион Дж. Леви, Уилберт Э. Мур, Каспар Д. Нагеле, Эдвард Шилз, Нейл Дж. Смелзер и многие другие. Через пару десятков лет они играли в американской социологии ведущую роль, которая закончилась в семидесятые годы. Как писал Роберт К. Мертон, «<...> смерть Парсонса означает конец эпохи в социологии»². Речь, разумеется, идет о символическом конце, поскольку фактический конец начался несколько раньше, и тому было несколько причин.

2. Социологические теории Парсонса

Отдельного и подробного разговора в этой книге заслуживает Толкотт Парсонс (*Talcott Parsons*) (1902–1979), с 1927 г. до выхода на пенсию связанный с Гарвардским университетом, где незадолго до начала войны он стал профессором, уже через несколько лет начал пользоваться там огромным влиянием, позволившим ему вытеснить Питирима Александровича Сорокина, до того момента бывшего в университете крупнейшим социологом (у него защищали докторские диссертации, например, Мертон и Дэвис), а также организовать под своим

1. Превосходную характеристику этому ученому дает Петр Штомпка в: *Sztompka P. Robert K. Merton: an intellectual profile*. London, 1986. См. также: *Merton R. K. On Social Structure and Science* / P. Sztompka (ed.). Chicago; London, 1996.
2. Цит. по: *Ritzer G. Modern Sociological Theory*. Boston, 2000. P. 99.

руководством междисциплинарный факультет социальных отношений. До начала научной карьеры Парсонс учился в Amherst College, но изучал не социологию, а сперва биологию, потом политическую экономию. Решающее значение для формирования научных взглядов Парсонса имело его пребывание после защиты диплома в Лондоне, где он познакомился с Брониславом Малиновским, и Гейдельберге, где он начал писать докторскую диссертацию о понятии капитализма в работах Маркса, Макса Вебера и Зомбарта, которую защитил в 1929 г. Годом позже его узнали как переводчика книги Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» — с ее публикации, по сути, немецкого социолога начали узнавать в США.

Известность социолога-теоретика Парсонс получил благодаря работе «О структуре социального действия» (*The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, 1937). Другие важнейшие его работы: «Эссе по социологической теории» (*Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, 1949), «Социальная система» (*The Social System*, 1951), «Рабочие тетради по теории действия» (*Working Papers in the Theory of Action*; совместно с Робертом Ф. Бейлзом и Эдвардом Шилзом, 1953), «Экономика и общество» (*Economy and Society*; совместно с Нейлом Дж. Смелзером, 1956), «Социальная структура и личность» (*Social Structure and Personality*, 1964), «Общества в эволюционной и сравнительной перспективе» (*Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, 1966), «Социологическая теория и современное общество» (*Sociological Theory and Modern Society*, 1967), «Система современных обществ» (*The System of Modern Societies*, 1971), «Социальная система и эволюция теории действия» (*Social Systems and the Evolution of Action Theory*, 1977) и «Теория действия и человеческие условия» (*Action Theory and Human Condition*, 1978). Наибольший резонанс получила книга *The Social System*, благодаря которой Парсонса нередко воспринимали исключительно как теоретика социальной системы, безразличного к любым другим проблемам, что не совсем оправданно, поскольку он был также теоретиком социального действия и даже социальной эволюции.

Как бы мы ни оценивали достижения Парсонса, не вызывает сомнений, что они являются результатом самых амбициозных начинаний в социологии XX столетия. Эти достижения

в значительной степени обозначили перспективы современной социологии, о чем свидетельствует хотя бы та частота, с которой он подвергался критике. Сегодня можно (и, вероятно, нужно) заниматься социологической теорией в оппозиции по отношению к Парсонсу, и так в основном и происходит, несмотря на учащающиеся попытки его «реабилитации», но невозможно заниматься ею так, как будто его вообще не существовало, в чем прекрасно отдают себе отчет не только неофункционалисты, но и такие современные теоретики, как, например, Юрген Хабермас (см. раздел 22).

Значение теории Парсонса

Роль Парсонса в американской социологии заключалась в том, что он был, как сам себя называл, «неизлечимым теоретиком» и предпринял почти беспрецедентную¹ для середины XX века попытку построить всеобъемлющую теоретическую систему. В эпоху триумфа эмпирической социологии Парсонсу хватило смелости заявить, что социология более всего нуждается в теории, а также доказывать, вопреки устоявшимся предубеждениям, что теория не вытекает сама по себе из процесса сбора данных, так как данные сами в определенном смысле являются производными теории. В научной автобиографии Парсонс цитировал Хендерсона, выражая согласие с ним: «Факт есть утверждение, относящееся к опыту, сформулированное в категориях понятийной схемы»². Парсонс решительнее любого другого социолога своего поколения отстаивал точку зрения, что наличие у ученого соответствующих теоретических категорий составляет основополагающее условие эффективности его работы. По его мнению, факты для исследователя не просто «данные»; «<...> социология не *tabula rasa*, на которой вещи, называемые „фактами“, записывают свои определенные и необходимые пути и формы»³. Социология должна

1. Слово «почти» представляется необходимым, чтобы учесть предпринятые несколько раньше попытки Сорокина, Знанецкого и некоторых других авторов. Парсонса от них, однако, отличает несравненно более широкий масштаб влияния.
2. *Parsons T. On Building Social System Theory. A Personal History // Daedalus. 1970. Vol. 99. № 4. P. 830.*
3. *Ackerman Ch., Parsons T. The Concept of «Social System» as a Theoretical Device // Sztompka P. System and Function. P. 28.*

не только вести к теории (это утверждали, по сути, все), но и в определенном смысле с теории начинаться.

Теоретическая система, которую Парсонс тщательно создавал в течение почти полувека, необычна по крайней мере по двум причинам: **(а)** По сути, это система не отдельно взятой социологии (хотя главным образом в социологии она была встречена с живым интересом), а социальных наук в целом, каждая из которых находит в ней отдельное место и оказывается расположенной определенным образом по отношению к социологии. Практическим выражением этого подхода была упомянутая выше организация междисциплинарного факультета социальных отношений, заложившая тесное сотрудничество социологов с психологами и антропологами. **(б)** Данная система находится на очень высоком уровне абстракции. В связи с этим Сорокин язвительно писал, что «<...> ячейки сети абстракции так велики, что практически все эмпирические рыбы выскальзывают, а рыбак-исследователь остается с пустыми руками»¹. Парсонс никогда особенно не беспокоился о том, имеют ли его конструкции достаточную эмпирическую основу, и, за исключением сравнительно небольшого числа работ, не претендовал на то, чтобы писать о «реальном мире». Отсюда распространенное убеждение в крайне абстрактном характере данной теории и даже сомнения в том, может ли она принести практическую пользу. Для Парсонса почти никогда конкретная проблема не становилась отправной точкой. Он создавал общую теорию, обычно предоставляя другим беспокоиться о том, годится ли эта теория для чего-нибудь, кроме ее собственного совершенствования.

В этом месте заметна разница между Парсонсом и Мертоном, другим выдающимся создателем социологического функционализма, который, однако, заботясь о его практическом и эмпирическом характере, предлагал пока что остановиться на теориях среднего уровня, так как считал, что «<...> этот поиск универсальной системы социологической теории <...> так же заманчив и так же бесперспективен, как все те многочисленные всеобъемлющие философские системы, которые заслуженно преданы забвению. Этот вопрос следует хорошенько обсудить. Некоторые социологи все еще пишут так, будто

1. *Sorokin P. Sociological Theories of Today.* New York, 1966. P. 645.

надеются тут же получить формулировку „той самой“ общей социологической теории, достаточно обширной, чтобы охватить огромный массив точно установленных деталей социального поведения, организации и изменения, и достаточно плодотворной, чтобы направить внимание исследователей в русло проблем эмпирического исследования. Все это я считаю совершенно неактуальным и апокалиптическим представлением. Мы не готовы к этому. Прodelано мало подготовительной работы»¹.

Парсонс не испытывал никаких сомнений в этом вопросе, хотя, как кажется, у него не было четко сформированного мнения, что должна собой представлять данная общая теория — свод понятий или свод утверждений. В *The Social System* он называл ее «понятийной схемой» и «общей социологической теорией»². Однако он, несомненно, был (хотя бы потому, что создал негативно воспринятую многими другими авторами систему координат) одним из главных инициаторов дискуссии о том, чем должна быть современная социологическая теория.

Наконец, (в) теоретическая система Парсонса была ориентирована на синтез всего хоть сколько-нибудь ценного, что было создано в социальных науках, а особенно в социологии. Важной частью его научного начинания стало новое прочтение истории социологии (особенно со времен Макса Вебера, Парето и Дюркгейма), призванное обнаружить в ней не столько множество теорий, сколько зарождающуюся единую теорию. В работах Парсонса прямо-таки навязчиво повторялась мысль о конвергенции социологических концепций о том, что социология обладает мощным фундаментом, на котором может строить³. Эта идея стала главной также в монументальной антологии *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory* (1961), подготовленной Парсонсом совместно с Эдвардом Шилзом, Каспаром Д. Нагеле и Джесси Р. Питтсом.

Парсонс заложил в современной социологии новый подход к наследию классиков социологии. Он больше не заключался

1. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. С. 71–72.
2. См.: Zeitlin I.M. Rethinking Sociology. A Critique of Contemporary Theory. Englewood Cliffs, N.J., 1973. P. 20.
3. См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000. С. 208.

ни в регистрации бесчисленных «школ», которая во многих случаях была искусством для искусства, ни в освоении результатов работы отдельных авторов, соединенном с игнорированием или резкой критикой остальных. Взаимоотношения Парсонса с наследием строились на предпринимаемых раз за разом попытках сформулировать действительно общие положения всей дисциплины. Таким образом он освоил значительные фрагменты работ таких авторов, как Макс Вебер и Дюркгейм, Парето и Фрейд, Тённис и Кули, Спенсер и Малиновский. Этот список постоянно пополнялся. Наименьшую благосклонность Парсонс проявил в отношении Маркса, которого склонен был считать банальным «утилитаристом». Что более странно, он демонстрировал неприязнь также в отношении Сорокина и Знанецкого, хотя должен был разглядеть в них как минимум своих предшественников в деле строительства теории социальной системы.

Не имеет значения, была ли трактовка всех упомянутых мыслителей Парсонсом полностью верной с точки зрения скрупулезного историка социологии. Более важным представляется то, что работа этого теоретика являлась одной из самых серьезных попыток интеграции теоретических достижений социологии и преодоления большей части ее традиционных дилемм. Части теоретических альтернатив у Парсонса становились аспектами одной общей теории. Волюнтаризм и детерминизм, антинатурализм и натурализм, индивидуализм и холизм, психологизм и социологизм, статика и динамика оказались связанными в рамках одной системы. Во всяком случае, таким, несомненно, был замысел Парсонса.

Поэтому иногда говорится об эклектизме Парсонса, демонстрировавшего поистине удивительную легкость, с которой он уходил от спорных вопросов. Но именно этому «эклектизму» мы обязаны интересным экспериментом, который позволяет ответить на вопрос, способна ли современная социология образовать единую общую теорию. Результат этого эксперимента, однако, представляется отрицательным. В сущности, Парсонсу не удалось даже обеспечить социологию единой понятийной схемой, хотя именно к упорядочиванию социологической терминологии он приложил исключительно много усилий, за что его обвиняли в вербализме и схоластике. Парсонсовский понятийный аппарат в значительной степени остался его

исключительной собственностью. Еще сложнее складывалась судьба наследия Парсонса как единого целого, и даже для самых преданных представителей функционализма оно не было нерушимым канонem. Функционалистский канон следует искать скорее в таких работах, как *Human Society* (1948) Кингсли Дэвиса или *The Structure of Society* (1952) Мариона Дж. Леви.

Социальное действие

Почти невозможно представить теорию Парсонса в виде изложения для учебника по крайней мере по двум причинам. Во-первых, она разработана чрезвычайно подробно и носит энциклопедический характер. Во-вторых, с годами она дополнялась и изменялась, в результате чего вопрос континуации и изменений мысли Парсонса становится самостоятельной темой. В литературе соперничают две позиции. Согласно одной, взгляды автора *The Structure of Social Action* в сороковые годы кардинально изменились — из социального бихевиориста он превратился в макрофункционалиста, то есть в автора *The Social System*¹. Согласно другой позиции², Парсонс во всех своих работах демонстрировал далекоидущую последовательность, смещая скорее акценты, чем основные теоретические ориентиры.

Вопреки складывающемуся впечатлению, данные точки зрения не противоречат друг другу, поскольку не вызывает сомнений как то, что перед Второй мировой войной Парсонс еще не был функционалистом, так и то, что, уже будучи функционалистом, он не забыл основных положений сформулированной ранее теории социального действия. Иными словами, легче сказать, что нового появилось во взглядах Парсонса в тот или иной момент, чем перечислить принципы, от которых он в какой-то момент решительно отказался. Во всяком случае, отправной точкой (в историческом и логическом смысле) всей его доктрины была *теория социального действия*, исключаящая, с одной стороны, возможность объяснения социальных

1. См.: *Martindale D. Prominent Sociologists Since World War. Columbus, Ohio, 1975. P. 89–90; Scott J. F. The Changing Foundations of the Parsonian Action Scheme // Sociological Theory. An Introduction. P. 246–267.*
2. *Rocher G. Talcott Parsons and American Sociology. P. 167.* Подобную позицию занимают в своих монографиях и такие знающие исследователи, как Джеффри Ч. Александер и Питер Гамильтон.

явлений в категориях чисто индивидуальных (критика утилитаризма), с другой стороны, возможность их объяснения без апелляции к сознанию и актам свободного выбора индивидов. Неизменно предметом заинтересованности Парсонса оставался вопрос, как возможен социальный порядок.

Социальное действие в понимании Парсонса не идентично, как у Вебера или Знанецкого, поведению членов социума как таковому. Как комментирует Парсонса Эдвард Девре, «<...> всякое действие, разумеется, является поведением, но не всякое поведение является действием»¹. Чтобы можно было говорить о действии, недостаточно определенной реакции организма на среду, так как социолога интересует связь не организма и среды, а «актора» и «ситуации». Социальное действие в понимании Парсонса, так же как у ранних теоретиков гуманистической социологии, является *ex definitione* целенаправленным, имеет субъективное значение и более или менее четкую мотивацию. Тот, кто предпринимает действие, должен обладать знанием об условиях, в которых он будет пытаться реализовать свою цель, а также о предметах, с которыми будет иметь дело; он должен чувствовать потребность в достижении данной цели и реагировать на нее эмоционально; должен, наконец, иметь критерии оценки как самой цели, так и средств, служащих ее достижению, чтобы делать выбор, необходимый для правильного распределения энергии².

В соответствии с этим Парсонс говорил о трех разновидностях мотивационной ориентации: познавательной (когнитивной), катектической³ и оценивающей. Он говорил также о трех способах ценностной ориентации: познавательной (когнитивной), оценочной и моральной (*cognitive, appreciative, moral*), пытаясь доказать, что социальное действие определяется не только установкой самого актора, но и направленностью на него ожиданий других. Таким образом, в своей ценностной ориентации актер руководствуется критериями, по которым будут оцениваться предпринимаемые им шаги. В этом случае

1. *Devereux E.C. Jr. Parsons' Sociological Theory // The Social Theories of Talcott Parsons / Max Black (ed.). Englewood Cliffs; New York, 1961. P. 20.*
2. *Parsons T., Shils E.A. Values, Motives and System of Action // Toward a General Theory of Action / Talcott Parsons, Edward A. Shils (ed.). New York, 1952. P. 59–60.*
3. От др.-греч. *κάθεξις* — удержание, задержание. У Парсонса — эмоциональная ориентация. — *Примеч. ред.*

речь идет не о том, что он чувствует потребность, а скорее о социальных нормах, которым он должен соответствовать при удовлетворении этих потребностей.

Проблема норм и ценностей приобретала еще большее значение, когда Парсонс переходил от рассмотрения простейшей связи «актор — ситуация» (общей в социологии и психологии) к рассмотрению взаимного воздействия друг на друга множества акторов (представляющего интерес только для социологии). Составной частью ситуации (или совокупности основных, с точки зрения актора, составляющих среды) являются, по определению Парсонса, социальные объекты, то есть иные субъекты, индивидуальные или коллективные, стремящиеся к достижению определенных целей. Акция каждого актора неизбежно становится интеракцией, поскольку действие другого человека составляет существенную часть условий, в которых человек реализует свои цели. Для социологии проблема заключается в том, чтобы понять то, каким способом эта интеракции становится стабильной.

По сути, Парсонс возвращается к проблеме, поднятой еще Гоббсом и на протяжении столетий остававшейся предметом дискуссий социальных мыслителей, пытавшихся определить метод установления социального порядка, принципы которого уважаются всеми. По мнению Парсонса, данная проблема должна была оставаться неразрешенной до тех пор, пока господствовала вульгарная утилитаристская психология, объясняющая все действия индивидов тем, что они руководствуются собственными интересами. Важным открытием социальных наук на рубеже XIX–XX веков было, как считал Парсонс, определение того, насколько значительную роль в формировании человеческого поведения играют социальные нормы и ценности, составляющие нормативный порядок межчеловеческих отношений, который формируется в ходе интеракции и одновременно делает интеракцию возможной, укрепляет ее.

С этой точки зрения Парсонса особенно интересовала дюркгеймовская концепция коллективных представлений и, гораздо позднее, фрейдовская концепция *Супер-эго*¹. Потому что Дюркгейм и Фрейд обратили внимание на два социальных процесса, имеющих важное, по его мнению, значение, а именно

1. *Rocher G.* Talcott Parsons and American Sociology. P. 34–35.

институционализацию и интернализацию. Первый заключается в формировании моделей общностями, второй — в присвоении их индивидами. Эти процессы друг друга дополняют и обуславливают. Похоже, что оригинальность Парсонса как теоретика социального действия состоит именно в принятии данной двойной перспективы: соединении анализа социального порядка на уровне индивида (теория социального действия) с анализом социального порядка на уровне общности (теория *системы* социального действия). Не вызывает сомнений, что с течением времени Парсонса все больше поглощало второе. Все чаще он также обнаруживал проблемы, неразрешимые на уровне отношений между индивидами, поскольку они проявляются только на определенном уровне организационной сложности.

Система социального действия

Понятие системы присутствовало в теории Парсонса почти с самого начала. Поскольку человеческое действие всегда отличается некоей регулярностью, вытекающей из его подчиненности социальным нормам, следует искать определенную его структуру. «<...> социальная структура — это система построенных по определенным образцам отношений между акторами, выступающими во взаимозависимых ролях. Роль является звеном, связывающим актора как „психологическую“ форму бытия с социальной структурой»¹.

О социальной системе можно говорить тогда и только тогда, когда мы имеем дело с различением ролей и социальных позиций, принятием вытекающих из этого различения прав и обязанностей, а также с существованием общих норм и ценностей. Данные условия зарождаются в процессе интеракции, в которой парсонсовский анализ особенно тщательно выделял нормативные аспекты.

Однако социальная система не идентична совокупности отношений взаимодействия. Парсонс ввел это понятие с явным намерением сформулировать проблематику, неочевидную на уровне анализа интеракции. То есть он считал, что у каждой системы есть особенности, несводимые к свойствам

1. *Parsons T. Szkice z teorii socjologicznej. Warszawa, 1972. S. 306.*

ее составных частей. Таким образом, приступая к системному анализу, Парсонс довольно существенно изменил главный объект изучения, если не философию. Место акторов, чье взаимодействие создает определенную конфигурацию, заняла собственно конфигурация. Можно сказать, что таким образом он отдалился от интеракционализма Макса Вебера и приблизился к социологизму Дюркгейма, однако с той оговоркой, что парсонсовское понятие системы не соответствовало представлениям ни о каком конкретном социальном бытии. Оно было просто аналитическим инструментом, применение которого не требует наличия позиции в старом споре о характере социальной реальности.

Анализ системы как системы, абстрагирующий от ее происхождения, натолкнул Парсонса на двойную проблематику: взаимоотношения системы со средой (важнейшей частью которой являются, разумеется, другие системы), с одной стороны, и внутреннюю проблематику самой системы, с другой. Кроме того, можно было рассматривать систему с точки зрения целей, которые она реализует, а также средств, служащих для их реализации.

Соединяя два упомянутых различия, мы получаем в результате четыре «измерения» или «функции» системы. Это характерный для Парсонса подход к проблеме так называемых функциональных потребностей. Для существования системы социального действия необходимо, чтобы она была способна к адаптации, целедостижению, интеграции и сохранению образца действия (*adaptation, goal attainment, integration, latent pattern maintenance*; отсюда известная аббревиатура AGIL, используемая во многих работах). Развивая эту общую формулировку, можно сказать, что каждая система должна быть способна справляться с вызовами среды, обозначать и достигать основополагающие цели, устанавливать взаимозависимость между своими частями и регулировать отношения между ними, а также создавать соответствующие культурные образцы и мотивацию индивидов.

Данная схема основных функций системы социального действия (или короче: социальной системы) одновременно указывала на условия ее равновесия, необходимую специализацию в ее границах, а также деление на четыре аналитически выделенные *подсистемы*: поведенческий организм,

личностная подсистема, социальная и культурная подсистемы. Такое деление также было исходной точкой рассуждений Парсонса на тему взаимосвязей отдельных функций системы действия и вклада каждой подсистемы в сохранение целого. «При анализе взаимоотношений между четырьмя подсистемами действия, — писал Парсонс, — а также между ними и средой действия важно не упускать из виду явление взаимопроникновения. Возможно, наиболее известным примером взаимопроникновения может служить интернализация социальных объектов и культурных норм в личности индивида. Другим примером является приобретаемое путем обучения содержание опыта, которое систематизируется и хранится в аппарате памяти индивида. Можно упомянуть также институционализацию нормативных компонентов культурных систем в качестве конститутивных структур социальных систем. <...> Именно благодаря зонам взаимопроникновения может осуществляться процесс взаимообмена между системами»¹. В ходе этих процессов образуется состояние динамического равновесия между разными «измерениями» системы действия.

Понятийную сеть, самые первые узлы которой мы представили выше, Парсонс плел с необычайным терпением и упорством, намереваясь создать свод социологических категорий на все возможные случаи. Не пытаясь воссоздать здесь результаты этого предприятия, что, впрочем, было бы делом почти безнадежным, ограничимся разговором об одном фрагменте данной понятийной системы, а именно о концепции так называемых структурных переменных² (*pattern variables*), справедливо считающейся одной из ключевых концепций автора, о котором идет речь. Она тем интереснее, что представляет своего рода мост между «акционистскими» и «системными» составляющими теоретической системы Парсонса.

С одной стороны, данная концепция применяется при анализе выборов, которые совершает каждый действующий индивид, с другой стороны, она может быть инструментом при системном анализе. Эти переменные, как отмечает Герман Штрассер,

1. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997. С. 16.
2. Переводя таким образом (*zmienne strukturalne*. — *Примеч. ред.*) парсонсовский термин *pattern variables*, я следую примеру Жана-Пьера Дела и Бруно Милли, см.: *Delas J.-P., Milly B. Histoire de la pensées sociologiques*. Paris, 1997. P. 220.

«<...> должны применяться в отношении всех обществ и позволять проводить межгрупповые и межкультурные сравнения. Они должны быть переменными, относящимися к действию, то есть вытекать из системы координат теории действия. Иными словами, будучи приложены к действиям отдельных акторов, они должны дать классификацию типов ориентации, в приложении к социальным системам служить для классификации ролевых ожиданий, направленных на индивидов, исполняющих определенные роли, а в приложении к культурным системам должны быть связаны с типологией нормативных эталонов»¹. Ключевое значение концепции структурных переменных связано с тем, что проблема социального порядка оказывается здесь в итоге проблемой соответствия мотиваций индивидов и культурных эталонов (социальных ожиданий).

Парсонсовская концепция системы переменных вытекает из введенного Теннисом различения двух типов социальных отношений: *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, которому, однако, автор *The Social System* придал характер многомерный и намного более строгий, а также приложимый ко всем уровням социологического анализа. Различение это приняло у него вид четырех или пяти основных дилемм, неизменно присутствующих в каждом действии (а также в мире ценностей).

Первая дилемма (*affectivity versus affective neutrality*²) заключается в том, должно ли действие быть направлено на достижение в нем самом эмоционального удовлетворения или рассматриваться как средство достижения цели, находящейся за его пределами. Вторая дилемма (*specificity versus diffuseness*³) заключается в том, должно ли действие быть ориентировано на другого человека как исполнителя определенной роли или же на другого человека как такового, на избранный аспект объекта, с которым мы имеем дело, или же на него как на целое. Третья дилемма (*universalism versus particularism*⁴) заключается в том, должно ли действие быть направлено на предмет с точки зрения тех его характеристик, которые могут быть свойственны многим другим предметам, или только с точки

1. Strasser H. The Normative Structure of Sociology. Conservative and Emancipatory Themes in Social Thought. London, 1976. P. 132–133.
2. Аффективность — аффективная нейтральность (англ.). — Примеч. пер.
3. Специфичность — диффузность (англ.). — Примеч. пер.
4. Универсализм — партикуляризм (англ.). — Примеч. пер.

зрения характеристик, свойственных исключительно ему. Четвертая дилемма (*quality versus performance*¹) заключается в том, следует ли выстраивать отношение к другому человеку в соответствии с тем, кем он является, независимо от его поступков, или в соответствии с его личными заслугами. Пятая дилемма (*self-orientation versus collective orientation*²), забытая в более поздних изложениях теории, заключается в том, имеет ли действие эгоистичную ориентацию или же его направляет скорее мысль о коллективном благе.

Концепция структурных переменных применялась, как мы уже говорили, при анализе всех систем и подсистем социального действия. Между прочим, Парсонс вывел из нее своеобразную типологию обществ, которая должна была применяться в сравнительных исследованиях³.

Независимо от степени своей сложности, парсонсовская концепция системы, несомненно, стала шагом вперед в деле приспособления данного понятия, вплетенного в социологическую мысль со времен Конта, для нужд социологического анализа⁴. Шаг этот заключался, в частности, в придании понятию системы идеально-типологического характера, расширении области его возможного применения за пределы социального «организма» как целого, введении множества полезных различий (например, между обществом и культурой) и т.д. Конечно, главной заслугой Парсонса был вклад в генерализацию и релятивизацию понятия системы, без которых невозможен был бы современный социологический функционализм. Правда, в результате этих генерализации и релятивизации нередко переставало быть понятным, к какой социальной реальности относились парсонсовские категории.

Социальная эволюция

Парсонса часто критиковали за то, что он сосредоточился на социальном порядке, равновесии, объединяющих социальные системы нормах и ценностях и т.д., пренебрегая проблематикой социальных изменений и развития. Поэтому важно

1. Качество—исполнение (англ.). — *Примеч. пер.*
2. Ориентация на себя — ориентация на коллектив (англ.). — *Примеч. пер.*
3. *Rocher G. Talcott Parsons and American Sociology. P. 75.*
4. См.: *Abrahamson M. Functionalism. Englewood Cliffs, N.J., 1978.*

отдать себе отчет в том, что в своих поздних работах он выступал как своего рода эволюционист. В сущности, проблема эволюции является для последнего периода его деятельности такой же узловой, как и проблема «волюнтаристской теории действия» для первого и проблема социальной системы для второго периода. Это повлияло на изменение отношения Парсонса к Спенсеру. Однако свой эволюционизм Парсонс отнюдь не считал следствием отступления от принципов функционализма. Он старался поместить свою «<...> идею социальной эволюции в контекст важнейших теоретических и эмпирических достижений, накопившихся со времен, когда писали эволюционисты»¹, а следовательно, особенно в контекст теории действия и теории системы. Парсонс, впрочем, никогда не считал, что, занимаясь функциональным анализом, он тем самым отрекается, как утверждали многие его критики, от проблематики социального изменения и развития, хотя, по сути, довольно долго вообще ими не занимался. Утверждал только, что, как и в биологии, следует начинать с исследования структуры, чтобы только потом перейти к исследованию процессов².

Рассуждения Парсонса о социальных изменениях охватывали четыре группы вопросов: социальное равновесие, структурные изменения, структурная дифференциация и социальная эволюция. Он постепенно переходил от проблематики изменений внутри системы к проблематике изменений системы. На почве функционализма наиболее оригинальной была, разумеется, идея эволюции, так как это направление возникло, как мы знаем, на фоне ее отвержения. Эволюция в понимании Парсонса, который в этом смысле не слишком далеко ушел от классического эволюционизма, состоит в повышении адаптивной способности общества. Это достигается при помощи двух (описанных еще Спенсером) процессов: дифференциации и интеграции. Первый заключается в выделении в обществе все новых функций и соответствующих им новых ролей и групп. Это создает все более серьезные проблемы координации, которые следует решать путем создания новых систем норм и ценностей, приспособленных к новым, более сложным отношениям. Растущая сложность социальной

1. *Parsons T. Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives.* Englewood Cliffs, N.J., 1966. P. 109.

2. *Ibid.* P. III.

структуры приводит к тому, что культурные эталоны должны быть все более обобщенными. Процесс интеграции заключается в возникновении новых адекватных средств социального контроля¹. Изменениям культуры, которая обеспечивает данный контроль, Парсонс в своей трактовке социальной эволюции придавал величайшее значение.

Парсонс выделял три фазы эволюции в зависимости от различия в степени способности к адаптации и форм социального контроля, а именно общества примитивные, промежуточные и современные. Их наиболее исчерпывающая характеристика представлена в работах Парсонса: *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives* и *The System of Modern Societies*. Первым важным историческим фактом, означающим конец примитивного общества, было появление письменности, благодаря которой стала возможна объективация и стабилизация культуры, уменьшение ее зависимости от случайных факторов, ее формирование в отдельную систему действия. Вторым поворотным пунктом в истории было формирование законодательства и связанных с ним институтов, в чем Парсонс видел дальнейший шаг в сторону укрепления культуры. Как пишет Ги Роше, «<...> социальная эволюция принимает, по мнению Парсонса, форму последовательного укрепления культуры в социальной жизни людей»². Излишне говорить, что в парсонсовских работах об эволюции нашли применение почти все понятийные инструменты, разработанные в теории действия и теории системы. Теория эволюции представляет своего рода венец теоретической системы Парсонса в целом. В качестве основы сравнительных исследований она также должна способствовать ее приближению к эмпирии.

Теория эволюции Парсонса, похоже, не нашла большого числа последователей. Как утверждают некоторые авторы, в последнее время, однако, она стала актуальной в связи с дискуссией на тему современности и постсовременности (см. раздел 22), потому что автор «Социальной системы» принадлежал к энтузиастам того, что принято связывать с первой³.

1. Ibid. P. 22–23.

2. Rocher G. Talcott Parsons and American Sociology. P. 72.

3. См.: Turner B. S. Classical Sociology. London, 1999. P. 179–180. Данная проблема рассматривается в книге: Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Roland Robertson, Bryan S. Turner (ed.). London; Newbury Park, Cal., 1991.

3. Спор о функционализме в социологии

Функционализм, особенно в версии Толкотта Парсонса, стал предметом многочисленных дискуссий. Не было ни одного направления социологической мысли, которое подвергалось бы критике так же часто и по столь же многим позициям. Причиной критики было не только то, что функционалисты затронули действительно важную социологическую проблематику, но и то, что они выступили в условиях далеко продвинувшейся институционализации социологии, когда создатели новых концепций уже не удовлетворялись наличием последователей, сосредоточенных в самодостаточной «школе», а искали аудиторию в масштабе всей дисциплины. Претензии функционализма быть социологией *tout court*, а также перевес, который он временно получил в американской социологии, должны были вызвать протест со стороны социологов, мыслящих иначе, тем более что в нем оставалось много неясностей и он выполнил не все свои обещания. Кроме того, в шестидесятые годы стали серьезно задумываться над идеологическими функциями функционализма.

Критика функционализма нередко приобретала слишком резкую форму, так как в нем обнаруживали своеобразную идеологию, а не просто безобидную академическую доктрину. В адрес функционализма выдвигалось несколько главных обвинений. Они были неравноценны, были лучше или хуже обоснованы и в различной степени относились ко всем представителям этого направления. Некоторые из них возникли в результате явных недопониманий.

Обвинения в адрес функционализма можно разделить на три основные группы¹. Утверждалось, во-первых, что он не соответствует требованиям, предъявляемым научным теориям, и, по сути, вообще не может считаться теорией; во-вторых, что он является односторонней теорией и поэтому несостоятелен как инструмент описания действительности; в-третьих, что он является консервативной теорией, то есть неизбежно служащей на практике укреплению *status quo*, что особенно в период революционного подъема в конце шестидесятых годов многим социологам казалось тяжелейшим грехом. Обвинения

1. См.: *Cohen P.S. Modern Social Theory. New York, 1968. P. 47–64.*

всех трех разновидностей нередко предъявлялись одновременно, тем более что с обнаружением предполагаемых идеологических импликаций функционализма обычно была связана критика слабых мест в его теории, но эта связь, разумеется, не была обязательной, поскольку сомнение в статусе функционализма как теории или обвинение его в однобокости не должно было являться актом социального радикализма.

Функционализм как плохая теория

Говоря о том, что функционализм не отвечает требованиям, которые предъявляются к научным теориям, его критики обращали внимание на содержащиеся в нем неясности, неподтвержденность многих его утверждений, а также на то, что, похоже, во главу угла в нем ставятся телеологические объяснения, считающие успешность социальных институтов достаточным основанием для их существования¹. Некоторые критики открыто утверждали, что функционализм вообще является не теорией, а только понятийной системой. В связи с этим Хоманс (поначалу, впрочем, близкий к функционалистам) писал: «Ни одна наука не может двигаться вперед без собственной системы категорий или понятийной схемы, но такой системы недостаточно, чтобы придать ей объясняющую силу. Понятийная схема не является теорией. Наука требует также свода общих утверждений, касающихся связей между категориями, поскольку без таких утверждений объяснение невозможно. Нет объяснения без утверждений! Однако значительная часть современной социологической теории представляется полностью довольной собой с того момента, как создала собственную понятийную схему»². Это была очевидная критика функционализма.

Другие критики, правда, понимали теорию менее ригористически, что в социологии до сих пор остается почти нормой, но их основные претензии к функционалистам касались абстрактного характера их утверждений и потери связи с социальной конкретикой; их не устраивало уже то, что они оперировали языком, непонятным среднестатистическому человеку. Последнего вопроса касался известный тезис Райта Миллса

1. Ibid. P. 47.

2. *Homans G. C. Social Behavior. Its Elementary Forms.* New York. 1961. P. 10–11.

о том, что от выводов Парсонса останется немного, если их перевести на обычный английский¹. В подобном ключе Станислав Андрески писал о «дымовой завесе сленга», приводя примеры в том числе из сочинений Парсонса². Несравнимо большее значение имела, конечно, критика Хоманса, так как нигде не сказано, что научная теория должна быть понятна каждому.

Функционализм как односторонняя теория

Наиболее часто и наиболее справедливо функционализм подвергался критике за то, что, ставя в приоритет проблематику социального порядка, он навязывает социологам однобокое и, как следствие, необъективное видение социальной реальности. Характерной чертой функционализма должно было быть, в частности, сосредоточение внимания на стабильности общества, а не на его изменениях; вопросах консенсуса, а не конфликта; конформизма, а не творчества; силы обязывающих норм, а не механизмов их установления или вытеснения одних норм другими. Несомненно, самым ярким примером критики функционализма по данным признакам служит памфлет *Ральфа Дарендорфа (Ralf Dahrendorf)* (1929–2009), немецкого социолога, позже натурализовавшегося в Великобритании, «Тропы из утопии. К новой ориентации социологического анализа» (1957). Впрочем, это была лишь первая публикация данного автора на тему конфликта и его роли в современных обществах³.

Функциональный взгляд на современный мир сравнивался в ней со взглядом, характерным для утопистов всех времен: в их глазах это мир, по сути, без истории, существующий как бы вне времени, в нем присутствует всеобщее согласие, все ценности и институты находятся в абсолютной гармонии друг с другом, вследствие чего отсутствуют какие-либо внутренние источники конфликта, социум изолирован от других

1. Миллс Ч.Р. Социологическое воображение. С. 38.
2. См.: *Andreski S. Czarnoksiężstwo w naukach społecznych* / Tłum. Stanisław Andreski, Jan Sowa. Warszawa, 2002. Rozdz. 6: Dymna zasłona żargonu. S. 66–96.
3. В рус. переводе: *Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы*. М.: РОССПЭН, 2002. (Ежи Шацкий ссылается на польское издание этой книги. — *Примеч. ред.*)

социумов и т.д.¹ Подобными были и причины нападок на Парсонса со стороны Чарльза Райта Миллса в нашумевшей работе «Социологическое воображение» (1959) и Алвина Гоулднера в «Наступающем кризисе западной социологии» (1970). В промежутке между изданиями этих книг появилась целая библиотека трудов, посвященных перечисленным недостаткам функционализма, а прежде всего его предполагавшейся неспособности объяснить социальные изменения и конфликты, обычно являющиеся их движущей силой.

В этих трудах довольно много неясностей. Во-первых, часто не принимается в расчет то, что функционализм, хотя он, несомненно, и был сконцентрирован на проблематике социального порядка и равновесия, вовсе не исключал проблемы другого рода, о чем свидетельствует хотя бы введенное Мертоном понятие дисфункции. С точки зрения социологического функционализма отнюдь не все сущее способствует поддержанию равновесия системы. Неверно также и то, что функционализм полностью исключает возможность исследования социальных изменений². Во-вторых, обойден вниманием тот факт, что современный социологический функционализм рассматривал социальный порядок не столько как явление, сколько как проблему³. Иначе говоря, социологи-функционалисты не стремились доказать, что любые конкретные социумы находятся в состоянии равновесия и гармонии, а следовательно, все сущее разумно, скорее они пытались обнаружить условия, при которых равновесие и гармония могут успешно существовать. Также они не утверждали, что каждый индивид является конформистом, а только доказывали, что определенный уровень конформизма необходим для сохранения социального порядка. Словом, интересы функционалистов не должны были совпадать с тем общим видением общества, которое им приписывают.

Принятие такой благожелательной по отношению к функционализму интерпретации не отменяет, однако, обвинений в однобокости, потому что, как писал Дарендорф, «<...> модели,

1. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии. М.: Праксис, 2002. С. 331–347.
2. См.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. С. 129 и след.
3. Rocher G. Talcott Parsons and American Sociology. P. 33.

с какими мы работаем, определяют в немалом объеме наши общие перспективы, выбор проблем и акценты в наших объяснениях»¹. Ведь использование функционалистской модели общества, вероятно, способствует тому, чтобы на него смотрели как на хорошо интегрированное и уравновешенное целое, но затрудняет восприятие фактов, расходящихся с этим взглядом.

Функционализм как консервативная теория

Когда говорилось об однобокости функционализма, то нередко ему сопутствовало мнение, что он является своего рода консерватизмом, а именно занимается идеологическим обоснованием *status quo*, указывая, каким образом те или иные институты влияют на сохранение жизни общества. При этом речь шла не столько о личных политических симпатиях создателей функционализма, потому что они слишком различались и в большинстве случаев оказывались отнюдь не консервативными, сколько о якобы неперемennых подтекстах их теоретических суждений. Потому что если мы обращаем внимание прежде всего на то, что делает из общества стабильную систему, то тем самым мы менее склонны его критиковать или тем более сочувствовать требованиям его радикальной перестройки.

Более того, некоторые формулировки теории функционализма, как казалось, содержали в себе консервативные политические импликации. Так было, например, тогда, когда доказывалось, что некий элемент культуры «представляет необходимую часть действующего целого», не вдаваясь в детали, что именно необходимо: выполнение определенной функции или выполнение ее исключительно при помощи того элемента, который выполняет данную функцию в настоящее время. Таким образом, можно предположить, что введение понятия *функциональных альтернатив*², то есть допущение, что данное функциональное требование может быть удовлетворено многими различными способами, значительно ослабило аргументацию политических критиков функционализма.

1. Дарендорф Р. Тропы из утопии. С. 354.

2. См.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. С. 147–148.

Наиболее серьезное обвинение, которое предъявляли критики, касалось того, что функционалисты не были в состоянии на основе своей теории поднять важнейшие вопросы современного общества, увязшего в конфликтах и требующего серьезных реформ. В целом их обвиняли в недостаточной чувствительности к конкретным социальным проблемам и в склонности к абстрактному теоретизированию в условиях, которые требуют от людей, занимающихся социологией, морального пафоса, присущего некогда основателям этой дисциплины. Так или иначе, идеологическая аргументация в дискуссиях на тему функционализма играла сравнительно большую роль. Характерно было также то, насколько широкий масштаб имели попытки объяснить популярность функционализма в американской социологии послевоенного периода посредством обращения к новой политическо-социально-экономической ситуации, а также к идеологическим потребностям групп, заинтересованных в ее сохранении. Вне зависимости от того, насколько адекватными были гипотезы такого рода, не возникает сомнений, что в истории американской социологии функционалисты представляли первую группу мыслителей, полностью лишенную реформаторских устремлений.

Дискуссии на тему функционализма, вероятно, в небольшой степени способствовали лучшему его пониманию и не оказали серьезного влияния на сам функционализм, хотя, возможно, ускорили, например, формулирование функционалистской теории изменения. При этом трудно, не обращаясь к контексту тех дискуссий, понять некоторые сформировавшиеся тогда концепции, поскольку их сторонники достигали самоопределения именно путем полемики с функционализмом. Это касается, в частности, теории конфликта и теории изменения, которые Уолтер Л. Уоллесс отнес, впрочем, вместе с функционализмом к одной категории *структуралистских* (не смешивая их при этом с инспирированным языкознанием структурализмом в социальной антропологии), то есть таких, которые стремятся объяснить социальную реальность при помощи исследования отношений между так или иначе выделенными частями или элементами¹.

1. Wallace W.L. Overview of Contemporary Sociological Theory // Sociological Theory. An Introduction. P. 24–25.

4. Теория конфликта

Название «теория конфликта» неудачное, поскольку, во-первых, если функционализм не стал, как утверждал, например, Хоманс, теорией в строгом значении этого слова, тем более ей не стала так называемая «теория конфликта»; во-вторых, если даже мы отклоним данное, справедливое впрочем, замечание, сомнения будет вызывать употребление единственного числа. Речь идет о целом ряде теорий или нетеорий, общей чертой которых было только то, что в центре внимания оказывались явления *социального конфликта*, проигнорированные функционалистами. По этой причине многие авторы или вообще избегают определения «теория конфликта», или используют менее обязывающее слово «перспектива». Однако остается фактом, что такое название вошло в употребление и выступает также в некоторых новых публикациях, хотя из других бесследно исчезло. Оно служит для определения как некоторых классических концепций (например, Маркса как теоретика классовой борьбы или социальных дарвинистов как теоретиков борьбы за существование, то есть всех многочисленных мыслителей, которые демонстрировали отсутствие консенсуса, конфликт во всех смыслах слова)¹, так и концепций, сформулированных в ходе противостояния с функционализмом.

В данном противостоянии социальный конфликт, несомненно, принадлежал к числу ключевых тем. Иначе, впрочем, и быть не могло: если функционализм придавал решающее значение нормам и ценностям, связывающим членов общества и делающим возможными их сосуществование и сотрудничество, естественной, если можно так сказать, реакцией по крайней мере части его критиков должно было стать представление фактов, совершенно не соответствующих такому образу общества, то есть свидетельствующих о столкновениях интересов, насилии, конфликтах и социальной борьбе, а также, разумеется, нарушении социального равновесия и как следствие — изменениях. Это означало серьезное смещение центра заинтересованности социологии, но само по себе еще ничего не предопределяло, потому что могло привести или

1. См., например: *Martindale D. The Nature and Types of Sociological Theory.* Boston, 1960. Part 3. Данный автор считал даже теорию конфликта одним из пяти основных типов социологической теории.

к некоторому видоизменению функционалистской позиции, или к поискам абсолютно иной «парадигмы».

Как станет ясно, первая возможность отнюдь не исключалась благодаря существованию введенного Мертонем понятия дисфункции, каким бы второстепенным ни было его значение в самом функционализме, склонном прежде всего к изучению *эвфункций*¹. Но, как писал Ральф Дарендорф, «<...> в каждой науке резидуальные категории являются отправной точкой для дальнейшего развития. Похоже, что внимательный анализ проблем, скрывающихся в структурно-функциональной теории под термином „дисфункция“, автоматически выводит нас на след полной смысла социологической теории конфликта»². Поэтому наиболее реалистичным было широкомасштабное обращение к проблеме социального конфликта без постановки под вопрос достижений функционалистов в целом. Лучше всего это видно на примере Льюиса А. Козера и Ральфа Дарендорфа, особенно первого из них, по сути основавшего функционалистскую теорию конфликта, тогда как Дарендорф, по правде говоря, рассматривал свою теорию как необходимую функционализму конкуренцию, но предвидел их будущий синтез.

Умеренные версии «теории конфликта»

Возобновлению интереса к проблеме социального конфликта в рамках американской *mainstream sociology*³ в значительной мере способствовал Льюис Альфред Козер (Lewis Alfred Coser) (1913–2003), известный прежде всего как автор работ «Функции социального конфликта» (*The Functions of Social Conflict*, 1956) и «Дальнейшие исследования социального конфликта» (*Continuities in the Study of Social Conflict*, 1967). Своеобразие его позиции заключалось в попытке «<...> сделать социальный конфликт предметом функционалистского анализа. <...> объяснить причины и следствия социального конфликта посредством выполняемых им функций внутри определенных

1. От греч. «εὖ» — «благий», «хороший». В отличие от дисфункции, функция, служащая равновесию и устойчивости социальной системы. — *Примеч. ред.*
2. Dahrendorf R. Toward a Theory of Social Conflict // Sociological Theory. An Introduction. P. 216.
3. Основное направление развития социологии (англ.). — *Примеч. ред.*

исторических или теоретических структур. <...> Конфликт, так же как и сотрудничество, обладает социальными функциями. Определенный уровень конфликта отнюдь необязательно дисфункционален, но является существенной составляющей как процесса становления группы, так и ее устойчивого существования. <...> Конфликт не всегда дисфункционален по отношению к системе, в которой он возникает; часто конфликт необходим для ее сохранения. Если нет способов выразить враждебность или недовольство по отношению друг к другу, члены группы могут пережить глубокую фрустрацию и прийти к полному разрыву отношений. Обеспечивая свободный выход сдерживаемым враждебным эмоциям, конфликт служит сохранению групповых отношений»¹.

Козер как будто хотел приучить социологов к мысли о важной роли конфликтов в социальной жизни, доказывая, что они также способствуют росту социальной интеграции. Это была «реабилитация» конфликта в пределах функционалистской системы координат. Характерным для теории Козера был также поиск источников конфликта скорее в ожиданиях индивидов, чем в особенностях социальной структуры: автора больше интересовало влияние социальных конфликтов на данную структуру, чем влияние структуры на конфликты. От социальной структуры, правда, зависит метод обнаружения и разрешения конфликтов, но почву последних следует искать за ее пределами. Поразительно, что Козер не придавал большого значения понятию столкновения групповых интересов, которое всегда играло важную роль в размышлениях о социальном конфликте. Рассматривая конфликт как форму взаимодействия индивидов, Козер нашел предшественника в лице Зиммеля, а не Маркса или какого-либо другого мыслителя, принимающего образ общества, разделенного на группы, враждующие из-за места, которое им досталось.

Говоря о критиках функционализма, мы упомянули в том числе, Дарендорфа, автора работ «Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе» (*Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, 1957) и «Очерки по теории общества» (*Essays in the Theory of Society*, 1968) и статьи, содержащей резкие нападки на функционалистскую «утопию»

1. Козер Л.А. Функции социального конфликта. М.: Дом интеллектуальной книги; Идея-пресс, 2000. С. 12, 51, 70.

равновесия и интеграции. В этой статье Дарендорф добивался места в социологии для «конфликтной модели общества»; он писал, что необходим «<...> Галилеев переворот в мысли, который заставит нас признать, что все компоненты социальной организации непрерывно изменяются, если какая-нибудь сила не вмешивается ради того, чтобы этот процесс остановить»¹. Исключительными для социальной жизни являются не факты изменений, а факты спокойствия и равновесия.

Предложенная Дарендорфом конфликтная модель общества должна была основываться на четырех принципах, диаметрально противоположных принципам функционалистской модели: «1. Каждое общество в каждый момент подвергается процессам изменений — изменения повсеместны. 2. В каждом обществе в каждый момент присутствует несогласие и конфликт — социальный конфликт повсеместен. 3. Каждый элемент в обществе способствует его дезинтеграции и изменению. 4. Каждое общество базируется на принуждении со стороны одних его членов по отношению к другим»². Некоторые формулировки Дарендорфа могли бы указывать на то, что он старался заместить функционалистскую модель своей «конфликтной моделью». Однако его намерение было другим: речь шла о том, чтобы сделать равноправными две конкурирующие модели. «<...> у человеческого общества, — писал Дарендорф, — всегда два лица, наделенных одинаковой реальностью: одно лицо — стабильности, гармонии и консенсуса, а другое — изменения, конфликта и принуждения»³. Современная социология занимается преимущественно первым обликом; важно поставить задачу изучения второго и создать теорию социального конфликта, ставшую необходимой, потому что она позволяет объяснить изменения (для Дарендорфа, как и для многих других теоретиков данного направления, характерно очень тесно связывать явление конфликта с явлением социальных изменений).

Функционализм показывал социальную систему в состоянии равновесия. Теория конфликта должна была ответить на вопрос о том, что нарушает равновесие и приводит

1. *Дарендорф Р.* Тропы из утопии. С. 356.

2. *Dahrendorf R.* Teoria konfliktu w społeczeństwach przemysłowych // *Elementy*. S. 433.

3. *Дарендорф Р.* Тропы из утопии. С. 358.

к изменениям системы, при этом причины необходимо было найти внутри самой системы. В связи с этим, как писал Дарендорф, «<...> она должна выработать модель, делающую понятным структурное происхождение социального конфликта. Это представляется возможным при единственном условии, что мы будем понимать конфликты как борьбу между социальными группами <...> Когда мы принимаем такое положение, на первый план выдвигаются три вопроса, на которые теория конфликта должна ответить: (1) Каким образом из социальной структуры выделяются группы, пребывающие в конфликте друг с другом? (2) Какие формы может принимать борьба между такими группами? (3) Как конфликт между такими группами влияет на изменения социальной структуры?»¹

В поисках ответов на эти вопросы Дарендорф сперва установил, что в социальных отношениях повсеместно присутствуют отношения зависимости. Всякая социальная организация базируется на различении высших и низших позиций, «любая позиция в императивно скоординированной группе может быть приписана кому-то, кто отправляет власть, или тому, кто повинуется власти»². Интересы тех, кто обладает властью, и тех, кто лишен власти, конфликтуют между собой: первые заинтересованы в сохранении *status quo*, вторые же — в его упразднении. Однако конфликт вспыхивает не сразу, поскольку изначально интересы скрыты, а их носители еще образуют не группы в полном смысле этого слова, а квазигруппы, которые формируются в группы, когда интересы становятся явными, то есть осознанными. Преобразование тайных интересов в явные, квазигрупп в группы означает вспышку конфликта, который приводит к быстрому или медленному изменению *status quo*. Дарендорф также достаточно подробно изучал различные условия данного процесса, заботясь о том, чтобы его можно было исследовать эмпирически.

На первый взгляд схема Дарендорфа напоминала концепцию Маркса «класс-в-себе» и «класс-для-себя», и потому иногда говорится о «неомарксизме» этого социолога. По сути, сходство Дарендорфа с Марксом было весьма поверхностным или даже мнимым, потому что, во-первых, Дарендорф предполагал приоритет отношений власти, во-вторых, принимал тот факт,

1. *Dahrendorf R. Toward a Theory*. P. 218.

2. *Ibid.* P. 219.

что данное дихотомичное разделение относится не к обществу в целом, а к каждой составляющей его группе или агрегату, в связи с чем индивид, занимающий в одном случае позицию подчинения, в другом выступает как отправитель власти. Максимум, что сближало эту концепцию с Марксом, — признание конфликта одной из важнейших проблем науки об обществе.

Важно было то, что принятие стороны теории конфликта не означало признания того, что функционалистское видение общества в корне неверно. Дарендорф считал его, самое большое, односторонним. По его мнению, функционалисты сформировали ценную концепцию общественного порядка, рядом с которой следует создать концепцию социальных изменений. Он рассчитывал на то, что в будущем произойдет их некий синтез на почве какой-нибудь третьей теории, очертаний которой мы пока еще не представляем. Если говорить коротко, он хотел бы, как и Козер, скорее ликвидации ограничений функционализма, чем замещения его чем-то совершенно другим.

Радикальная версия теории конфликта

Наиболее жесткими были нападки на функционализм со стороны Чарльза Райта Миллса (*Charles Wright Mills*) (1916–1962), автора таких работ, как «Новые люди власти: лидеры рабочего движения Америки» (*The New Men of Power. America's Labor Leaders*, в соавторстве с Хелен Шнайдер, 1948), «Белый воротничок. Американский средний класс» (*White Collar. The American Middle Classes*, 1951), «Характер и социальная структура» (*Character and Social Structure. The Psychology of Social Institutions*, в соавторстве с Гансом Г. Герттом, 1953), «Властвующая элита» (*The Power Elite*, 1956), «Социологическое воображение» (*The Sociological Imagination*, 1959), «Марксисты» (*The Marxists*, 1962) и других. Как теоретик, Миллс, безусловно, был недооценен, хотя принадлежал к числу наиболее известных и читаемых социологов. Определенную роль в этой недооцененности сыграли публичный характер большей части его программных формулировок, а также отсутствие учеников, которые смогли бы упорядочить и развить догадки Миллса. Это вызывает большое сожаление, потому что автор «Социологического воображения» выдвинул очень интересное предложение, которое могло бы стать началом интеллектуального, а не только политического брожения.

Миллса с самых ранних его работ увлекала проблематика власти и ее неравного распределения в обществе. Он видел, с одной стороны, сильные элиты, накапливающие власть, престиж и богатство, с другой стороны, «серые массы» (которые он описывал, например, в «Белом воротничке»), не имеющие никакого влияния на общественные дела, полностью зависимые от сил, которые они не в состоянии контролировать, потерянные в чужом для них мире крупных организаций и неспособные адекватно осознать свое место в обществе. Не разделяя большую часть диагнозов Маркса, Миллс был с ним солидарен в макросоциологическом подходе к социальным конфликтам и рассмотрению общества как целого, разделенного на две противостоящие части, интересы которых невозможно согласовать. Позицию Маркса Миллс противопоставлял взглядам, доминирующим в социальных науках своего времени: «Представители социальных наук, — писал он, — исследуют детали небольших сообществ; Маркс также исследовал детали, однако всегда в контексте структуры общества в целом. Представители социальных наук, плохо зная историю, изучают, самое большее, кратковременные тенденции. Маркс, виртуозно используя исторические материалы, делает предметом своего изучения целые эпохи. Ценности, принятые представителями социальных наук, приводят их к принятию своего общества в целом, более-менее таким, какое оно есть; ценности Маркса приводят его к осуждению своего общества — глобальному осуждению. Представители социальных наук видят в проблемах своего общества только лишь вопросы „дезорганизации“; Маркс видел проблемы в категориях неустраимых противоречий существующей социальной структуры. Представители социальных наук видят свое общество продвигающимся по пути эволюции без качественных структурных изменений; Маркс видел в будущем этого социума качественный перелом: благодаря революции должна была возникнуть новая форма общества, новая эпоха»¹.

Во всех этих вопросах Миллс был близок к Марксу. Более того, следовал его примеру и в том, что призванием исследователя социальной жизни делал не просто рост объема

1. *Mills Ch. W. The Marxists. New York, 1962. P. 10–11.*

информации, но прежде всего упрощение для обычных людей ориентации в мире, поиски пути сквозь «туман их повседневной жизни». Такое изменение позиции должно было способствовать преодолению кризиса, развившегося, по мнению Миллса, в социальных науках.

Разделяя взгляд Маркса на задачи социального знания, то есть превращая это знание в инструмент эмансипации, Миллс все же был очень далек от того, чтобы принять сторону марксизма как такового, особенно марксизма, современного ему, который нередко резко критиковал. Он не высказывался в духе исторических материалистов. Несравнимо большее влияние на его социологические взгляды оказал Макс Вебер, у которого он перенял, в частности, многомерный подход к социальной структуре. Сильное влияние на Миллса (и не только как на соавтора *Character and Social Structure*) оказал социальный прагматизм, а также Линд как автор *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*. Из переплетения этих различных интеллектуальных традиций сформировалась оригинальная концепция Миллса, стремящаяся к осмыслению «<...> взаимосвязей между человеком и обществом, между биографией и историей, между отдельной личностью и целым миром»¹.

Миллс поставил перед социологией три группы вопросов:

«1. Что представляет собой структура изучаемого общества в целом? Каковы ее основные элементы и взаимоотношения между ними? Чем структура изучаемого общества отличается от других типов социального порядка? Какую роль играют те или иные особенности данной структуры в процессе ее воспроизводства и изменения?

2. Какое место занимает данное общество в человеческой истории? Каковы механизмы его изменения? Каковы его место и роль в развитии всего человечества? Какое влияние оказывает тот или иной элемент структуры изучаемого общества на соответствующую историческую эпоху и что в этом элементе, в свою очередь, обусловлено исторически? В чем заключается сущность конкретной исторической эпохи? В чем ее отличие от других эпох? Каковы характерные для нее способы „делания“ истории?

1. Миллс Ч. Социологическое воображение. С. 12.

3. Какие социальные типы преобладают в данном обществе и какие будут преобладать? Какой отбор они проходят и как формируются, как обретают свободу или подвергаются угнетению, становятся восприимчивыми или безразличными? Какие типы „человеческой природы“ раскрываются в социальном поведении и характере индивидов, живущих в определенном обществе в данную эпоху? И какое влияние оказывает на „человеческую природу“ каждая конкретная особенность исследуемого общества?»¹

Как видно, социология Миллса имела далекоидущие намерения. По сути, она была попыткой актуализации важных вопросов социологических систем XIX века, которые с воодушевлением вспоминал автор «Социологического воображения» в антологии *Images of Man. The Classic Tradition in Sociological Thinking* (1960). Дело было не только в напоминании о проблематике, игнорируемой ведущими социологическими направлениями середины XX века, другой расстановке акцентов или в дополнении господствующей парадигмы. Речь шла о появлении у социологии совершенно другой перспективы. Ее отличие лучше всего заметно не столько в противопоставлении социологии конфликта и изменения социологии порядка, сколько в том, что в центр внимания была поставлена проблема человека в истории (или, как говорил сам Миллс, проблема связи биографии с историей).

Оригинальность Миллса в западной социологии в значительной мере была основана на реабилитации им идеи исторической социологии, отрицание которой достигло своего пика в социологическом функционализме. Согласно Миллсу, социология может быть только или исторической, или плохой, потому что в таком случае она не способна уловить важнейшие вопросы². Принятие этой точки зрения повлекло за собой многочисленные методологические последствия, в числе которых уход от стандартных социологических материалов. С ним также было связано нерасположение Миллса ко всякого рода абстракционизму: его интересовали конкретные люди в определенном месте и в определенное время, которых он хотел понять и научить активному отношению к миру. Он подвергал сомнению возможность открытия

1. Миллс Ч. Социологическое воображение. С. 15.

2. Там же. С. 84–85.

каких-либо общих социологических законов; утверждал, что такие надисторические законы будут пустыми абстракциями или тавтологией¹.

Хотя концепция Миллса была едва очерчена, в момент своего возникновения она, если не считать марксизма, представляла собой единственную альтернативу для функционализма в сфере макросоциологии. Противоположность перспективы Миллса и функционалистской перспективы наиболее ясно показал Джон Хортон, сопоставляя содержащиеся в каждой из них положения, касающиеся общества и человека, представления о человеческой природе, наборы ценностей, способы анализа социальной действительности, а также их возможные применения в конкретной исследовательской проблематике². Действительно, в случае Миллса теория конфликта была близка к тому, чтобы стать всеобъемлющей теорией социальной жизни. Но не стала, не только по причине преждевременной смерти Миллса, но и потому, что он был превосходным наблюдателем и памфлетистом, но не систематичным теоретиком.

Социология конфликта Коллинза

Можно упомянуть лишь одну попытку построения относительно систематической теории конфликта, которая представляет собой нечто большее, чем просто манифестацию несогласия с функционалистским видением социального мира или же с его исключительностью. Ее предпринял в своей работе «Социология конфликта. По направлению к объяснительной науке» (*Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*, 1975) Рэндалл Коллинз (Randall Collins) (род. 1941) — один из наиболее выдающихся и разносторонних американских социологов современности. Коллинз заслуживает внимания и по множеству иных причин, но мы рассмотрим здесь лишь один аспект его воззрений — нам позволяет это сделать высказанное им убеждение, что «<...> объектом изучения теории конфликта

1. Там же. С. 172.

2. См.: Horton J. Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies // The Sociology of Sociology. Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners / Larry T. Reynolds, Janice M. Reynolds (ed.). New York, 1970. P. 152–171.

являются не только моменты открытого конфликта в социуме, но и исследование всей социальной структуры в целом»¹. Этот аспект особенно интересен еще и потому, что Коллинз наиболее полно реализовал здесь свой проект возведения мостов между макро- и микросоциологией. Своим главным вкладом в теорию конфликта он считал именно «<...> добавление к этим макротеориям микроуровня» и доказательство того, что «<...> стратификация и организация основаны на повседневных взаимодействиях»².

Обратившись к Марксу и Макс Веберу, Коллинз пересмотрел их взгляды сквозь призму так называемой социологии повседневной жизни и в первую очередь концепции наиболее высоко им ценимого Ирвинга Гофмана (этого автора мы обсудим в 7-м подразделе). В результате его теория конфликта стала еще более последовательным отходом от функционализма, чем концепция Гофмана, хотя и сыграла гораздо меньшую роль, поскольку к тому времени период его наибольшего влияния уже сделался достоянием истории. Но как бы то ни было, Коллинз создал оригинальную концепцию, которую нельзя обойти вниманием.

Коллинз подвел итоги предыдущих концепций конфликта³, находясь в немалой степени под их влиянием, хотя и не обязательно под влиянием своих непосредственных предшественников. У Маркса он взял убежденность в неизбежности конфликтов и их главенствующей роли в обществе, а также в том, что способ получения средств к существованию оказывает решающее влияние на все сферы жизни его членов. При этом он отмежевался как от идеологической позиции Маркса, так и от его убеждения, что все определяют в конечном счете средства производства. Следует также отметить, что он принял совершенно иную концепцию человеческой природы: для Коллинза именно она является главным источником конфликтов, не зависящим от вида господствующего

1. См.: *Collins R. Sociology Since the Midcentury. Essays in Theory Cumulation.* New York, 1981. P. 44.
2. *Collins R. Conflict Theory and the Advance of Macro-Historical Sociology // Frontiers of Social Theory. The New Syntheses / George Ritzer (ed.).* New York, 1990. P. 70.
3. См.: *Collins R. The Empirical Validity of the Conflict Tradition // Sociology Since the Midcentury.* P. 13–44; и далее: *Three Sociological Traditions.* New York; Oxford, 1985. P. 47–118.

общественного строя. Помимо этого, Коллинз — в противоположность Марксу — высказывался вслед за Максом Вебером (которому посвятил отдельную книгу) в пользу многомерного рассмотрения социальной структуры, хотя в первую очередь был обязан ему идеей о ключевой роли *организации*. Пожалуй, именно под его влиянием Коллинз (как, впрочем, и Дарендорф, а в какой-то мере и Миллс) важнейшим разделением в организациях считал разделение на тех, кто дает распоряжения (*order-givers*), и тех, кто их получает (*order-takers*). Такова основа всякой социальной дифференциации, из которой рождаются конфликты. С этой точки зрения экономические различия играют второстепенную роль и даже могут считаться вторичными по отношению к месту, занимаемому индивидом в организационной иерархии. Таким образом, классовая принадлежность определяется — в противоположность Марксу — участием во власти¹, а все институты человеческого общества следует анализировать в соответствии с «принципами теории организации»².

Однако главная оригинальность коллинзовской теории конфликта состоит не в этом, а, во-первых, в объединении макросоциологического анализа «стратификации и организации» с анализом микросоциологическим, анализа социальной структуры с анализом взаимодействия, выявляющим в ней отношения зависимости и принуждения; и, во-вторых, в чрезвычайно широкой трактовке влияния классовой ситуации на стиль жизни и образ мышления *order-givers* и *order-takers*. По мнению Коллинза, «<...> опыт отдачи и выполнения распоряжений является основным фактором, определяющим мировоззрение и поведение индивида»³.

Поворот к микросоциологии, редко осуществлявшийся авторами более ранних теорий конфликта, возникает здесь, с одной стороны, из нежелания рассматривать социальную структуру как то, что влияет на межчеловеческие отношения как бы извне, в то время как, согласно Коллинзу, она является по существу имманентным свойством этих отношений, с другой же стороны, из стремления перейти от абстрактных

1. См.: *Collins R., Makowsky M. The Discovery of Society* (1-е изд. 1972). Boston, 1998. P. 282–285.

2. *Ibid.* P. 282.

3. *Collins R. Conflict Sociology*. P. 73.

рассуждений о дифференциации общества на управляющих и управляемых к конкретному исследованию «политического» аспекта всех групп, будь то глобальное общество, государство, предприятие, церковь, школа или семья. Отношения власти проявляются на всех уровнях общественной жизни и во всех ситуациях. Поэтому для Коллинза был столь важен Ирвинг Гофман, предоставивший инструментарий для описания связанных с ней ритуалов¹.

Социальные и психологические последствия разделения членов общества на отдающих и принимающих распоряжения в концепции Коллинза оказываются чрезвычайно глубокими, поскольку в игру вступает не только различие интересов и поведения, непосредственно связанного с защитой этих интересов, но и различие мировоззрений, а по сути всего стиля жизни. Первым свойственны энергичность, высокая активность, уверенность в себе, солидарность, крайняя степень отождествления себя с организацией, к которой они принадлежат, и мобилизации, они постоянно играют свою роль и демонстративно участвуют в ритуале власти, как это описывает Гофман. Принимающие распоряжения образуют совершенно иную культуру. Им свойственны пассивность, большая или меньшая степень отчуждения от «официального» мира, его ритуалов и идеологии, пребывание, говоря языком Гофмана, скорее за кулисами, нежели на сцене, более слабое ощущение связи с организацией, социальная атомизация, они больше ценят досуг, чем достижения в работе, и т.д. Это, разумеется, идеальные типы, то есть крайние деления шкалы, на которой есть место для разных градаций.

Несмотря на всю глубину различий между отдающими и выполняющими распоряжения, они не должны выливаться в открытый конфликт. В каждой организации есть свои «верхи» и «низы», но это отнюдь не означает, что в каждой ведется, хотя бы и скрытая, внутренняя борьба. Как раз наоборот: Коллинз эксплицитно обнаруживает, что в современном обществе подавляющее большинство конфликтов разыгрывается внутри класса отдающих распоряжения, и борьба ведется между различными его фракциями, представляющими организации разного типа, внешне похожими одна на другую

1. См.: *Collins R., Makowsky M.* Discovery. P. 283.

и требующими аналогичного поведения, но нередко преследующими противоположные интересы.

Мы не станем здесь вдаваться в подробности весьма обширной теории Коллинза. Сказанного выше достаточно, чтобы уяснить себе как своеобразие его точки зрения, так и то, что «социология конфликта» прельщала не только тех авторов, которые обычно упоминаются в этом контексте. Однако факт в том, что она так никогда и не обрела значения, сравнимого с тем, что можно было бы определить как «социологию *консенсуса*». Показательно, что в относительно большом количестве работ о современной социологической мысли ее полностью обходят вниманием.

5. Теория обмена

Несколько более широкой и устойчивой популярности в социологии, а также более высокой степени теоретической утонченности достиг, похоже, другой способ отхода от функционализма: теория обмена в индивидуалистском ее варианте¹. Это дополнительное определение представляется необходимым, поскольку так называемая теория обмена имела в социологии долгую историю и множество разновидностей, у которых необязательно было что-то общее помимо так или иначе понимаемого обмена как базового социального факта. Подобные взгляды демонстрировал, к примеру, Мосс и ссылавшийся на него Леви-Стросс или, скажем, Зиммель. Однако теория обмена, о которой идет речь сейчас, возникла независимо от этой традиции, и к ней стали обращаться тут и там по большей части *ex post*. Не исключено, что возможна реконструкция теории обмена, учитывающая все ее традиции и ответвления², однако нас здесь интересует исключительно та разновидность этой теории, которую можно

1. Различение индивидуалистской и коллективистской теорий обмена вводит, например, Peter P. Ekeh в: *Social Exchange Theory. The Two Traditions*. London, 1974.
2. Такой путь избрал, например, Marian Kempny (Мариан Кемпны) в монографии: *Wymiana i społeczeństwo. Obraz rzeczywistości społecznej w ujęciu współczesnych socjologicznych i antropologicznych teorii wymiany*. Wrocław, 1988. См. также: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów / Marian Kempny, Jacek Szmatka (wyb. i red.)*. Warszawa, 1992.

считать непосредственной реакцией на социологический функционализм. Такая теория была создана в США Джорджем Каспером Хомансом (*George Casper Homans*) (1910–1989), Питером Майклом Блау (*Peter Michael Blau*) (1918–2002) и несколькими другими авторами. Первый наиболее полно сформулировал ее в книге «Социальное поведение: его элементарные формы» (*Social Behavior. Its Elementary Forms*, 1961), второй — в работе «Обмен и власть в социальной жизни» (*Exchange and Power in Social Life*, 1964).

Хоманс принадлежал вместе с будущими функционалистами к упоминавшемуся здесь ранее гарвардскому кружку Парето (его дебютной книгой стала работа, написанная в соавторстве с Чарльзом П. Кёртисом-младшим (*Charles P. Curtis Jr.*), «Введение в Парето: социология» (*An Introduction to Pareto. His Sociology*, 1934)), а его «Человеческая группа» (*The Human Group*, 1950) была признана частью функционалистского канона. Возможно, такая репутация и была в какой-то мере обоснованна, однако роль Хоманса в социологии XX века состояла в первую очередь в том, что он создал одну из альтернатив функционализму и предложил гораздо более ригористское понимание социологической теории. Теория Хоманса стала в значительной мере отрицанием функционализма, хотя и предпринимались попытки рассматривать ее как его дополнение. Хоманс — весьма интересный мыслитель, который внес в американскую социологию сильное брожение. Прежде всего он выступал в ней в роли теоретика *par excellence*, который среди нарастающей неразберихи один-единешенек отстаивал, как он полагал, ясную концепцию истинно научной социологии.

Ход мыслей, который привел его к созданию теории обмена, можно коротко изложить следующим образом. Функционализм концентрировался на исследовании влияния явления *A* на некую более широкую систему *B*. Теоретики обмена не отклоняли вопрос о функции, но считали его второстепенным, поскольку ни один ответ на него не дает объяснения, почему происходит явление *A*, то есть почему индивиды ведут себя так, а не иначе. Характерная для функционализма отсылка к нормам, или образцам, которым подчиняются индивиды, ничего не объясняет, поскольку необходимо знать, что именно склоняет индивидов к соблюдению норм, а также

откуда эти нормы берутся. Как писал Хоманс, «<...> нормы не принуждают автоматически: если индивиды подчиняются норме, то поступают так потому, что считают это выгодным для себя»¹.

Поэтому, если мы хотим объяснить явление А, следует предположить, что составляющее его поведение индивидов неким способом вознаграждается «системой», которая таким образом это поведение подкрепляет. Здесь должно выступать отношение взаимности. Итак, «<...> соотношение между функциональным структурализмом и структурализмом обмена можно коротко описать следующим образом: в то время как первый обычно сосредотачивает внимание на одной стороне социального взаимодействия, второй сосредотачивает внимание на обеих его сторонах»². Иначе говоря, характерная особенность, отличающая теорию обмена, состоит в том, что ее интересует не только то, как данное действие способствует укреплению системы, но прежде всего благодаря чему оно предпринимается, повторяется и фиксируется. Это была весьма существенная смена направления исследований.

Казалось бы, речь идет всего лишь о дополнении функционализма или, возможно, о повороте от социологического функционализма Рэдклиффа-Брауна к психологическому функционализму Малиновского (Хоманс часто ссылался именно на него), который в большей степени интересовался потребностями индивидов, нежели чем потребностями социальной системы. Но на самом деле «функционализм» теоретиков обмена оказался весьма сомнительным. Видение человека как члена общества сменилось видением человека как представителя биологического вида, который вынужден устанавливать социальные отношения ради удовлетворения своих потребностей. В итоге теории обмена, и особенно Хоманс, выступили в роли решительных критиков функционализма.

Во-первых, заявляли они, функционалисты занимаются не столько реальным поведением человеческих индивидов, сколько нормами этого поведения; они занимаются не тем, как складываются формы обобществления, а лишь

1. *Homans G.C. The Nature of Social Science. New York, 1967. P. 60.*

2. *Wallace W.L. Overview. P. 28.*

готовыми окаменевшими структурами¹. Во-вторых, они утверждали, что функционалисты упустили из поля зрения человека, сосредоточив внимание на гипостазировании Системы. «Но институт, — писал Хоманс, — функционален для общества лишь потому, что он функционален для людей. Для выживания общества нет иных функциональных предпосылок, кроме того, что общество должно давать своим индивидуальным членам достаточно вознаграждений, чтобы они продолжали вкладывать свои деятельности в его поддержание, и при этом вознаграждать их не как членов данного общества, а как людей <...> тайна общества в том, что оно было создано людьми, и ничего, кроме того, что вложили в него люди, в нем нет»². «Самой интересной теоретической задачей, — писал тот же автор, — всегда будет показать, как структуры, или устойчивые межчеловеческие отношения, создаются и поддерживаются с помощью индивидуального человеческого выбора, выбора, ограниченного актами выбора, совершенного другими, но тем не менее выбора»³.

В своей критике социальных наук Хоманс следовал в совершенно ином направлении, чем Миллс, который, как мы видели, упрекал их в антиисторизме. Хоманс вменял в вину социальным наукам, что они чрезмерно увлечены своеобразием отдельных социумов и культур, упуская из виду то, что есть общего у всех людей, — *человеческую природу*, которая «<...> является единственной истинной „культурной универсалией“»⁴. Независимо от уровня развития цивилизации и дифференциации культур, эта природа остается единой и неизменной. Следовательно, социальное знание будет поверхностным и ненадежным до тех пор, пока не сумеет обеспечить себе фундамент в виде науки о поведении *людей как людей*, а не только как членов общества. Отсюда стремление теоретиков обмена, и в особенности Хоманса, заниматься «элементарными» явлениями и на основе данных, полученных из социологии и социальной

1. См.: *Blau P. M. The Structure of Social Associations // Sociological Theory. An Introduction. P. 187.*
2. *Хоманс Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2001. № 2. С. 105–106.*
3. *Homans G. C. A Life of Synthesis // Sociological Self-Images. A Collective Portrait / Irving Louis Horowitz (ed.). Beverly Hills, Cal., 1969. P. 27.*
4. *Homans G. C. Social Behavior. P. 384.*

антропологии, строить тезисы в высшей степени общего характера. Отсюда же увлечение психологией, но такой, которая не учитывает социальные и культурные детерминанты (бихевиоризм Скиннера). «Универсальные тезисы всех социальных наук, — говорил Хоманс, — одинаковы, и все они являются психологическими тезисами»¹.

Основываясь на тезисах, почерпнутых из бихевиористской психологии, Хоманс построил свою социологическую теорию, главная мысль которой сводится к утверждению, что «<...> социальное поведение — это обмен материальными ценностями, а также и нематериальными, такими как знаки одобрения или престижа. Люди, которые дают много другим, стараются получить много и от них, люди же, которые много получают, вынуждены много давать. Этот процесс обнаруживает тенденцию к образованию равновесия обменов»². Дополнительным или же, как предпочитают говорить некоторые комментаторы, еще более важным источником вдохновения для Хоманса была политэкономия, из которой он почерпнул понятия стоимости, прибыли, предложения, спроса и т.д. Действительно, сформулированные Хомансом законы поведения индивидов напоминают законы классической политэкономии.

Несмотря на все свои достоинства, теория Хоманса имела тот недостаток, что, по сути, не выходила за рамки объяснения поведения индивидов. От этого недостатка должна была освободиться теория обмена в версии Блау, которого интересовало прежде всего то, что «<...> общественные отношения объединяют не только индивидов в группы, но и группы в коллективы и общества. Ассоциации индивидов проявляют тенденцию организовываться в сложные социальные структуры и многократно подвергаются институционализации, благодаря чему принимают форму организаций, существующих дольше, чем живет индивид. Главной социологической целью исследования процессов взаимодействия между индивидами является создание базы для понимания возникающих социальных структур и характерных для их развития социальных сил»³. Таким образом, главнейший вопрос Блау касался

1. *Homans G. C. A Life of Synthesis.* P. 27.

2. Цит. по: *Calvin J. Larson. Major Themes in Sociological Theory.* New York, 1973. P. 158.

3. *Blau P. The Structure of Social Associations.* P. 186.

не столько того, как себя ведут индивиды, сколько того, как из их поведения создаются социальные структуры. Насколько Хоманс был в первую очередь социальным психологом, настолько Блау в первую очередь был теоретиком организации, полагавшим, что на этом уровне возникают явления, далекие от «<...> конечной психологической базы всякой социальной жизни». И «<...> хотя сложные социальные системы базируются на системах более простых, они отличаются собственной динамикой и только им присущими свойствами»¹. Блау не оспаривал основных принципов теории Хоманса и лишь незначительно модифицировал ее, усилив акцентировку на экономическом аспекте обмена², однако же считал ее недостаточной для социолога. В результате его собственная теория обмена охватила несравнимо более обширную область проблем — к примеру, он поднял проблемы власти. Но самое главное — он не разделял убеждения Хоманса в том, что все законы социальных наук являются в конечном счете психологическими законами.

Теория обмена вызвала довольно большой интерес по двум абсолютно разным причинам. С одной стороны, она могла нравиться как обещание истинно универсальной теории, которая откроет путь к реальному объединению наук о поведении и вместе с тем обеспечит их системой взаимосвязанных положений наподобие тех, какие используют наиболее развитые науки. С другой стороны, вызывали симпатию перенос интереса на *процесс* образования общественных отношений и рассмотрение индивидов как творцов общественного порядка, а не тех, кто всего лишь адаптируется к нему. В этой крайне натуралистической концепции обнаруживали даже некое сходство с современной гуманистической социологией. Соркин прямо писал о псевдобихевиористской теории обмена³.

Теория обмена столкнулась и с резкой критикой, указывавшей на отсутствие оригинальности (и действительно, ее можно вывести из материализма и утилитаризма Просвещения), невнятный либо тавтологический характер многих формулировок, неспособность выйти за рамки исследования малых групп (хотя Блау пытался найти из этого выход), а также

1. *Blau P.* The Structure of Social Associations. P. 191.

2. См.: *Ekeh P.P.* Social Exchange Theory. P. 169–170.

3. *Sorokin P.* Sociological Theories of Today. P. 528.

неправомерное распространение отношений обмена на всю сферу общественных отношений и на то, что она не учитывает важную роль принуждения, которой уделяли столько внимания теоретики конфликта.

6. Социология повседневной жизни

Третьим основным течением теоретической критики функционализма было многоликое направление новой гуманистической социологии, которое, используя один из его популярных лозунгов, мы назовем здесь социологией повседневной жизни. В сущности, о «направлении» в этом случае можно говорить лишь с максимальными оговорками, поскольку здесь было относительно немного общих отправных точек, а основными связующими элементами служили в первую очередь отрицательное отношение к «конвенциональной» социологии и намерение сделать главным объектом исследования не социальные факты, рассматриваемые как нечто заданное и внешнее по отношению к индивидам, а сам процесс их конституирования в ходе взаимодействия.

Речь шла о протесте против социологических концепций, которые, как охарактеризовал их Герберт Блумер, «<...> рассматривая общества или человеческие группы как „социальные системы“, считают групповое действие проявлением системы, находящейся в состоянии равновесия либо стремящейся достигнуть этого состояния. Или же групповые действия понимаются как выражение „функций“ общества или группы. Или же групповое действие рассматривается как внешнее проявление таких наличествующих в обществе или группе элементов, как культурные запросы, социетальные цели, социальные ценности или институциональное давление. Эти типичные [для современной социологии. — *Е. III.*] концепции игнорируют или вообще перечеркивают представление о групповой жизни или групповых действиях, состоящих из коллективных или согласованных действий индивидов, которые стремятся справиться с жизненными ситуациями»¹.

1. *Blumer H. Society as Symbolic Interaction // Human Behavior and Social Processes / Arnold Rose (ed.). Boston, 1962. P. 186.*

Протест против таких концепций (то есть прежде всего против функционализма) должен был привести к принципиальной переориентации социологической мысли, обратив ее от рассмотрения социальной реальности как данности к рассмотрению механизмов межчеловеческих контактов, благодаря которым эта реальность постоянно заново «выстраивается» участвующими в ней мыслящими субъектами. Говорили, что функционалистская социология отягощена грехом «неуместной конкретности» (*misplaced concreteness*), который состоит в том, что ее адепты в большей степени считают реальностью сконструированную ими «систему», чем непосредственно данные действия индивидов.

Как нетрудно заметить, ориентированная таким образом критика функционализма была склонна упускать либо недооценивать содержащиеся в нем, по крайней мере вначале, элементы «волютаристской теории действия». Функционализм представлялся здесь как крайний социологизм, который сводит область возможных человеческих выборов к альтернативе конформизма или отклонения от устоявшихся норм и ценностей. Его представителей упрекали в том, что они оставляют за рамками дискуссии социальный порядок, принимая его просто как данность¹.

Как писал Дэвид Уолш, «<...>парсонсовская модель социальной системы не может удовлетворительно объяснить, каким образом сами действующие индивиды понимают содержание ролей и соответственно организуют свое поведение. Подобно другим функционалистам, Парсонс рассматривает нормы и ценности как формальные правила взаимодействия, фиксирующие степень общего согласия взаимодействующих индивидов по поводу соответствующих проблем. Однако принять идею общего согласия означает принять в качестве предпосылки то, что должно быть объяснено. Нормы и ценности представляют собой всего лишь идеализированные и обобщенные правила, ожидания, определения ситуаций (то есть социальные значения). Проблема заключается в выяснении способов их функционирования. Как сами индивиды представляют себе правила и наделяют их значением? <...> Как они узнают, какое правило применимо

1. См.: Walsh D. Functionalism and Systems Theory // Paul Filmer et al. New Directions in Sociological Theory. London, 1972. P. 61–62.

к данной ситуации? Как им удастся решить, соответствует ли действие правилу? <...> Ни один из этих вопросов не ставится да и не может быть поставлен при таком подходе, когда социальные правила рассматриваются как детерминанты деятельности внутри социальной системы, хотя решить их и необходимо для понимания истинной природы социального действия и социального порядка. Впрочем, сторонники системного подхода не ставят этих вопросов потому, что принимают как само собой разумеющееся факт существования социального порядка, воплощенного в институционализированных нормах и ценностях, интернализуемых индивидами в социальном мире»¹.

Критика функционализма с таких позиций была симптомом существенной переориентации социологической мысли, которая к концу XX века делалась все более явной, выдвигая на первый план роль человеческой *субъективности* и растущее недоверие к такому видению социальной жизни, в котором индивид оказывается всего лишь продуктом безличных структур. Какими были теоретические источники этой переориентации, точно сказать трудно. С полной уверенностью можно упомянуть два: одним, несомненно, стал основанный Джорджем Г. Мидом символический интеракционизм; вторым — феноменология в том виде, который придал ей Альфред Шюц. Не возвращаясь здесь к особенностям этих направлений (см. разделы 13 и 15), отметим, что границы между ними в наши дни оказались в какой-то мере размытыми, а в эпоху великого спора с функционализмом оба служили источником аналогичных по сути аргументов и лозунгов. Это взаимное наложение идей различного происхождения прекрасно прослеживается в таких программных публикациях тех лет, как «Понимание повседневной жизни. К реконструкции социологического знания» (*Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, 1970) под редакцией Джека Д. Дугласа или цитированные выше «Новые направления в социологической теории» (*New Directions in Sociological Theory*, 1972). О некоторых других публикациях этого круга речь пойдет в следующей главе. Это направление, судя по всему, не дало значительных работ и выдающихся личностей, однако решающим образом способствовало

1. Ibid. P. 64.

созданию интеллектуальной атмосферы, в которой функционализм утратил позиции социологии *tout court*, если когда-нибудь и занимал их¹.

7. Гофман: новая социология?

Самой яркой личностью периода заката функционализма, несомненно, стал *Ирвинг Гофман* (*Erving Goffman*) (1922–1982) — социолог, которого очень трудно отнести к какому-либо течению, поскольку не в его обычае было составлять декларации и писать теоретические манифесты. Он почти не вмешивался в дискуссии о том, кто прав в современной социологии, а просто занимался своим делом, не утверждая, впрочем, что то, что он делает, — безусловно, самое важное и лучшее. К примеру, в работе «Анализ фреймов» (*Frame Analysis*) он написал: «Я вообще не претендую на рассмотрение главных объектов социологии — социальной организации и социальной структуры <...> Мое внимание сосредоточено не на структуре социальной жизни, а на структуре индивидуального опыта. Лично я полагаю общество первичным во всех отношениях, а любое участие в нем индивидов — вторичным, поэтому в данной работе рассматриваются исключительно объекты второго порядка»². Тем не менее именно Гофман сыграл исключительно важную роль в переориентации социологической мысли.

Когда поднимают вопрос о *социологии* Гофмана, его наследие обычно становится объектом множества диаметрально противоположных интерпретаций³, касающихся не только того, что он сказал, но и того, что предположительно следует из его сочинений, хотя и не было высказано *expressis verbis*. Однако этот автор возбуждает постоянный неослабевающий интерес, и относительно часто высказывается мнение, что он принадлежал

1. Замечательный обзор литературы из этой области дает двухтомная антология, составленная Эдмундом Мокшицким (*Edmund Mokrzycki*) *Kryzys i schizma*.
2. *Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта*. М.: Институт социологии РАН; Институт фонда «Общественное мнение», 2004. С. 74.
3. Это, например, демонстрирует Энн Брэнаман (*Ann Branaman*) в: *Erving Goffman // Profiles in Contemporary Social Theory / Anthony Elliott, Bryan S. Turner (ed.). London, 2001. P. 99 et pass.*

к числу самых выдающихся представителей послевоенной социологии и даже был «<...> величайшим социологом второй половины XX столетия»¹. Отсылки к Гофману мы встречаем в современной социологии очень часто, и не только у тех не слишком многочисленных авторов, которые готовы некритично подражать его стилю работы. Что более интересно, его постоянно читают не только профессионалы (общий тираж самой популярной его книги «Представление себя другим в повседневной жизни» достигает цифры, практически невероятной для социальных наук, — свыше полумиллиона экземпляров). Трудно встретить автора, который отказал бы работам Гофмана в какой-либо ценности, а ведь с этим то и дело сталкиваются многие уважаемые в своих кругах социологи.

Гофман изучал социологию и антропологию в Торонто, затем в Чикаго, где защитил диссертацию. Его первая книга «Представление себя другим в повседневной жизни» (*The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956; переработанное и дополненное изд. 1959) сразу же принесла ему признание. Далее последовали работы: «Приюты. Очерки о социальном положении психически больных и других заключенных» (*Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, 1961), «Столкновения. Два исследования по социологии взаимодействия» (*Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, 1961), «Поведение в публичных местах. Заметки о социальной организации сборищ» (*Behavior in Public Places. Notes on Social Organization of Gatherings*, 1963), «Стигма. Заметки об управлении испорченной идентичностью» (*Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, 1963), «Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу» (*Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, 1967), «Стратегическое взаимодействие. Анализ сомнений и расчетов повседневного взаимодействия лицом к лицу» (*Strategic Interaction. An Analysis of Doubt and Calculation in Face-to-Face, Day-to-Day Dealings with One Another*, 1969), «Отношения на публике: микроисследования общественного порядка» (*Relations in Public. Microstudies of the Public Order*, 1971), «Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта» (*Frame Analysis. An Essay on*

1. См.: Giddens A. Erving Goffman as a Systematic Social Theorist // *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge, 1987. P. 109; Collins R. The Theoretic Continuities in Goffman's Work // Erving Goffman. *Exploring the Interaction Order* / Paul Drew, Anthony Wooton (ed.). Boston, 1988. P. 41.

the Organization of Experience, 1974), «Гендерная реклама» (*Gender Advertisement*, 1979) и «Формы разговора» (*Forms of Talk*, 1981). Очень важным для знакомства со взглядами Гофмана является его президентское послание «Порядок взаимодействия» (*The Interaction Order*), которое он написал перед самой смертью для заседания Американской социологической ассоциации¹. Именно здесь мы находим больше всего редких у этого автора генерализаций, хотя и оно никоим образом не является теоретической суммой.

Академическая карьера Гофмана была связана с двумя университетами: Калифорнийским университетом в Беркли, где он начал работать в 1957 г. по приглашению Герберта Блумера, который был одним из его учителей в Чикаго, и с Университетом Пенсильвании в Филадельфии, куда он переехал в 1968 г. и где работал постоянно до самой смерти. Стоит отметить, что в жизни Гофмана немало времени занимали полевые исследования, проводившиеся сначала в шотландских локальных сообществах, а позднее в психиатрических больницах, игорных домах и во многих других местах.

Это были исследования, отличавшиеся от тех, что проводили большинство современных ему социологов, они напоминали скорее непритязательные антропологические наблюдения, чем социологические исследования по общепринятым меркам. Как исследователь Гофман был верен чикагской традиции, и его порой небезосновательно называли этнографом, хотя ни одна его работа не была простым отчетом о проведенных полевых исследованиях или монографией, посвященной конкретному сообществу. Но результаты этих исследований служили для него не единственным источником: другими, не менее важными, были разнообразные литературные свидетельства, а также делавшиеся от случая к случаю житейские наблюдения. Впрочем, сказать, какой именно была эмпирическая база работ Гофмана, нелегко. Сам он писал об использованных им «анекдотах» и «вырезках», которые собирал наугад, применяя принципы отбора, таинственные порой даже для него самого². Он не заботился о репрезентативности данных. Прежде всего он выявлял проблемы, довольствуясь во многих случаях иллюстрациями и чаще всего не особенно

1. См.: *American Sociological Review*. 1983. Vol. 48. P. 1–17.

2. *Goffman E. Gender Advertisements*. New York, 1979. P. VII.

стараясь привести доказательства сформулированных ми-моходом универсальных утверждений. Степень универсальности этих утверждений, впрочем, бывала разная. Одни из них, казалось, касаются всех без исключения людей, другие же — людей конкретного общества и эпохи, особенно членов современного американского общества.

Хотя Гофман прежде всего был социологом-эмпириком, он скорее ставил новые проблемы и формировал социологическое воображение, чем совершенствовал исследовательскую технику социологии. Никто не назвал бы его разработчиком мелких проблем, хотя его, по сути, почти не интересовала большая теория: он обращал внимание на вещи, которые эта теория освещала недостаточно, не давая при этом предписаний относительно того, что следовало бы с ней сделать в целом. И это — еще одна из причин, по которым Гофмана так трудно классифицировать. В социологии XX века он занимает особую позицию, и почти каждый может у него что-то найти для себя. Наиболее часто его ассоциируют с символическим интеракционизмом, но имеется достаточно причин, чтобы считать эту ассоциацию правомерной в лучшем случае лишь отчасти — и потому, что он сам отказывался от такого ярлыка, и потому, что кое-что отделяло его от представителей этого направления. Правда, влияние с их стороны (подобно влиянию Зиммеля, который первым обратил внимание социологов на завораживавшее Гофмана *ordinary human traffic*¹) оказало воздействие, по всей вероятности, как на выбор направления исследований, так и на использованный понятийный аппарат (самость, определение ситуации) и метод.

Основное направление интересов Гофмана охарактеризовать нетрудно. Его неизменно занимал «<...> класс событий, происходящих во время взаимного физического присутствия и благодаря ему. Основным поведенческим материалом здесь служат взгляды, жесты, позы и словесные высказывания, которые люди непрерывно вольно или невольно вносят в ситуацию. Это внешние знаки ориентации действия и вовлеченности — состояний души и тела, обычно не исследуемых в их соотношении с социальной организацией»². Автор

1. Обычное человеческое поведение (англ.). — *Примеч. ред.*

2. Гофман Э. Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу / Под ред. Н.Н. Богомоловой и Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009. С. 13.

«Представления себя другим в повседневной жизни» решительно повернулся в сторону микросоциологии, но в противоположность многим ее представителям не исследовал человеческое поведение в искусственных условиях, а просто наблюдал, что люди делают и говорят в естественных условиях своей повседневной жизни, встречаясь в разных местах и различных ситуациях. Микросоциология Гофмана не исследование малых групп, ее объектом были *встречи* индивидов.

«Язык социологии, — писал Гофман, — традиционно имеет дело с организациями, структурами, ролями и статусами и не слишком хорошо подходит для описания поведения людей в присутствии друг друга»¹. Именно эту ограниченную область он сделал объектом своих многолетних наблюдений, исходя из предпосылки, что доступное социологическое знание не в состоянии ее удовлетворительно объяснить. Того, что мы знаем об обществе как таковом, недостаточно, чтобы понять, что происходит, когда индивиды встречаются друг с другом лицом к лицу. Именно этого и только этого касается, по крайней мере внешне, вся социология Гофмана.

Он отвечал не на вопрос «Что такое общество?», а на вопрос «Что происходит между людьми?» (так называется книга Иренеуша Кшеминьского, посвященная в том числе и анализу его взглядов²). В этом смысле автор «Представления себя другим в повседневной жизни», вне всяких сомнений, остался верен символическому интеракционизму. Однако это не означает, что в социальной жизни все в конечном итоге сводится к процессам взаимодействия между индивидами, а всю социологию можно свести к изучению этих процессов. Гофман лишь утверждал, что они представляют собой явно отдельную категорию фактов (*a substantive domain in its own right*^{3,4}), которую надлежит исследовать как таковую, не слишком поддаваясь влиянию того, что может сказать макросоциология об обществе, в котором эти процессы происходят. Разумеется, их макросоциальный контекст, как и психология вовлеченных в них индивидов, не является чем-то

1. Гофман Э. Ритуал взаимодействия. С. 173.

2. Krzemiński I. Co się dzieje między ludźmi? Warszawa, 1992.

3. Реальная сфера в своем собственном праве (англ.). — Примеч. ред.

4. Гофман И. Порядок взаимодействия / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Сост. и общ. ред. С. П. Банысовской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 64.

незначимым, но даже из самых истинных утверждений на их тему нельзя дедуцировать никаких тезисов о том, как индивиды поведут себя в тот момент, когда они встретятся в каком-то месте. Это надо просто наблюдать — без предвзятости и принятых априори схем, неважно, социологических или психологических.

Сочинения Гофмана представляют собой более или менее упорядоченную подборку наблюдений на эту тему. Источником относительной упорядоченности служит прежде всего предложенная им так называемая «драматургическая перспектива», отправным пунктом которой стало предположение, что присутствие других людей неизбежно превращает человеческое поведение в выступление, которое в первую очередь призвано произвести на них соответствующее впечатление; чувствуя на себе взгляды, индивид ведет себя иначе, чем вел бы себя в одиночестве, когда ему необходимо произвести то же самое с формальной точки зрения действие.

Само по себе применение театральной метафоры, разумеется, никаким открытием не было, поскольку она имеет весьма давнюю традицию и в социологической мысли, и в художественной литературе. Еще Шекспир писал: «Весь мир — театр. / В нем женщины, мужчины — все актеры. / У них свои есть выходы, уходы...»¹, а Дарендорф, подразумевая именно процесс постижения роли, мог без особого преувеличения сказать, что «<...> шекспировская метафора превратилась здесь в основной конструктивный принцип науки об обществе»². Итак, речь идет о том, что театральная метафорика была чрезвычайно расширена Гофманом, сделавшись в результате, особенно в его первой книге, чем-то большим, нежели метафорика — тем, что он сам называл перспективой, справедливо избегая более обязывающего слова «теория». Важно также, что роль в этом понимании не детерминирована позицией индивида в обществе, а в значительной мере зависит от обстоятельств, в которых она исполняется.

Однако отношение к Гофману исключительно как к «драматургу» не представляется оправданным. Театральная метафорика не играла одинаково большую роль во всех его работах, и, более того, он прямо сказал: «Весь мир — не театр,

1. Перевод Т. Щепкиной-Куперник. — *Примеч. пер.*

2. *Дарендорф Р.* Тропы из утопии. С. 190.

во всяком случае театр — еще не весь мир»¹. Однако же использование этой метафоры лучше всего показывает нам и то, какой вид фактов интересовал Гофмана, и то, каким был его стиль изложения — несравнимо более «литературный», чем было с давних пор принято в социологии.

Картина социального мира в сочинениях Гофмана не полностью ясна. Прежде всего не до конца понятно, предложил ли он новую онтологию этого мира как чего-то безгранично изменчивого (Эрпен называл социологию Гофмана гераклитовой по духу)² или же занимался лишь исследованием территории, которую самые влиятельные социологические теории до тех пор обходили вниманием, не оспаривая, однако, общих онтологических принципов этих теорий.

Если высказаться в пользу первой из этих возможностей, следовало бы согласиться с Гоулднером, который утверждал: «Это социальная теория, которая останавливается на эпизодическом и видит жизнь только такой, какой она протекает в узком межличностном пространстве, внеисторической и не оформленной в определенные институты, — существованием вне истории и общества, существованием, которое реализуется только при мимолетном преходящем „соприкосновении“ <...> образ общественной жизни у Гофмана — это не четкие социальные структуры с устоявшимися, строго очерченными границами, а скорее произвольно перекрученные, перекрещивающиеся, шатающиеся „леса“ декораций <...> Люди с этой точки зрения — акробаты и спортсмены, которые каким-то образом выпутываются из социальных структур и постепенно все больше освобождаются от стандартных для определенной культуры ролей»³.

Несмотря на то что такая интерпретация Гофмана подтверждается многими фрагментами его сочинений, она далеко не бесспорная. А вероятнее всего, она попросту ложная, так как ей противоречат другие, еще более многочисленные фрагменты, в которых говорится как раз о якобы игнорируемых Гофманом «устойчивых интегрированных социальных

1. *Гофман И.* Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН; Институт фонда «Общественное мнение», 2004. С. 61.
2. *Herpin N.* Les sociologues americains et le siècle. Paris, 1973. P. 74.
3. *Гоулднер А. У.* Наступающий кризис западной социологии. С. 431–432.

структурах», но прежде всего этой интерпретации противоречит то, что описываемое Гофманом взаимодействие обладает собственным внутренним порядком, наличие которого заставляет усомниться, так ли уж бесконечно изменчива социальная реальность в этом понимании, как предполагают некоторые интерпретаторы. По словам Энн Брэнаман, «<...> хотя Гофман и пользуется метафорами драмы и игры, в его трудах доминирует представление общественной жизни как ритуального порядка»¹. И еще более обоснованным кажется утверждение того же автора, что главной проблемой для Гофмана, так же как и для функционалистов, была проблема *порядка*², хотя, очевидно, речь шла о социальном порядке, конституированном на ином уровне, чем тот, который исследовали они. А стало быть, не исключено, что Гидденс прав, утверждая, что «<...> сочинения Гофмана вносят гораздо больше в понимание „макроструктурных“ качеств, чем предполагал он сам»³.

Прежде всего следует еще раз подчеркнуть, что Гофман, занимаясь чем-то другим, нежели большинство социологов, отнюдь не декларировал тем самым, что их установки лишены ценности. Напротив, он рассматривал свою перспективу как одну из равноправных теоретических перспектив, являющуюся скорее дополнением ко всем прочим, нежели тем, что должно занять их место. Более того, он отмечал точки соприкосновения между своей драматургической перспективой и другими, самыми разными перспективами⁴. Опираясь типичным для символического интеракционизма понятием определения ситуации, он отнюдь не был склонен преувеличивать область свободы, которой обладают создающие эти определения индивиды, но признавал, что в рамках каждой культуры определения в значительной степени являются заданными, а выбор того или иного определения зависит от положения индивидов в социальной структуре.

Для Гофмана было очевидным, что интеракция, которую он исследует, подчиняется определенным социальным правилам

1. *Branaman A. Erving Goffman. P. 97.*

2. *Ibid. P. 95.*

3. *Giddens A. Erving Goffman as a Systematic Social Theorist. P. 138.*

4. *Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. А. Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 284–287.*

и происходит в определенных социальных рамках, зависит каким-то образом от этих правил и рамок и влияет некоторым образом на их фиксацию. Как пишет Филип Мэннинг, «<...>Для Гофмана ритуал имеет существенное значение, потому что поддерживает наше доверие к базовым общественным отношениям. Ритуал позволяет другим оправдать законность нашего положения в социальной структуре, обязывая совершать это и нас. Ритуал представляет собой позиционный механизм, с помощью которого, как правило, социальные низы подтверждают более высокое положение превосходящих их слоев. Степень ритуализма общества отражает легитимность его социальной структуры, поскольку ритуальное уважение к индивидам есть также знак уважения к ролям, которые они исполняют»¹.

Однако же факт заключается в том, что в центре исследований Гофмана находилось не это, и он не слишком много сказал *explicite* о более широком контексте явлений интеракции, прилагая несравнимо больше усилий к тому, чтобы показать, что эти явления — относительно автономная область. Так или иначе, его позиция достаточно принципиально отличалась от несколько более поздних «конструктивистских» точек зрения (например, этнометодологии), хотя их создатели и любили ссылаться на Гофмана. Он и в самом деле проторил им путь, но сам зашел не столь далеко, как может показаться на первый взгляд.

8. Неофункционализм

Критика функционализма, и в частности Толкотта Парсонса, из которой мы представили выше лишь некоторые направления, нередко бывала довольно резкой, но уже в восьмидесятых годах стала постепенно стихать, начался — правда, в ограниченном масштабе — процесс, который Джеффри Александер назвал «переоткрытием Парсонса». Первым, хотя и далеко не единственным его предвестником был неофункционализм. Самым несомненным достижением этого направления стала, возможно, именно «реабилитация» Парсонса как теоретика,

1. *Manning P. Erving Goffman and Modern Sociology*. Cambridge, 1992. P. 133. Цит. по: Рутцер Дж. Современные социологические теории. СПб.: Питер, 2002. С. 273.

который, безусловно, заслуживает звания классика социологии, хотя, как и в случае всех остальных классиков, с ним не следует соглашаться во всем и ни в коем случае не стоит останавливаться на его результатах.

Главным представителем неофункционализма, а также тем, кто дал этому направлению название, был Джеффри Ч. Александер (*Jeffrey C. Alexander*) (род. 1947), который сразу же после своего блестящего дебюта, которым стала работа «Теоретическая логика в социологии» (*Theoretical Logic in Sociology*, 1982–1983, 4 т.), сделался одним из самых знаменитых американских социологов. Упомянутая работа, четвертый том которой полностью посвящен Парсонсу, была написана под непосредственным влиянием его «Структуры социального действия» (*The Structure of Social Action*) и сравнима с этой книгой как с точки зрения масштабности, так и потому, что обе их одухотворяет одинаковое стремление совершить великий синтез, присущее, впрочем, и многим другим работам Александера, и позднее также проявлявшего, как он сам сказал, «экуменические амбиции»¹ и искавшего возможность использовать одновременно самые противоположные концепции и найти между ними точки соприкосновения. Александер подкорректировал синтез, созданный Парсонсом, однако прежде всего он пытался каким-то образом примирить созданную им теорию с тенденциями, проявившимися в ее критике.

Александер много публикуется, и все его книги — свидетельство прямо-таки исключительной открытости к новым теориям. По его собственному признанию, он испытал на себе влияние марксизма, этнометодологии, семиотики, герменевтики и неоструктурализма². Эта открытость Александера требует соблюдения некоторой осторожности в применении к нему ярлыка «неофункционалист», тем более что сам он с некоторых пор склонен считать, что как неофункционалист он сделал уже все, что требовалось, и должен идти дальше³.

Важнейшие на данный момент книги Александера — это, кроме уже упоминавшейся выше, «Теоретическая логика:

1. *Alexander J. Neofunctionalism and After*. Malden, Mass.; Oxford, 1998. P. 9.
2. *Alexander J. An Autobiographical Sketch* // Ritzer G. *Modern Sociological Theory*. P. 121.
3. См. особенно последнюю часть книги *Neofunctionalism and After*, включающую в том числе статью *The New Theoretical Movement in Sociology*.

двадцать лекций» (*Theoretical Logic: Twenty Lectures*), «Социологическая теория после Второй мировой войны» (*Sociological Theory Since World War II*, 1987), «Действие и его среда. Навстречу новому синтезу» (*Action and Its Environment. Toward a New Synthesis*, 1988), «Социальная теория Fin de Siecle. Релятивизм, редукционизм и проблема разума» (*Fin de Siecle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, 1995) и «Неофункционализм и после него» (*Neofunctionalism and After*, 1998) — не считая еще таких важных книг, изданных под его редакцией, как «Неофункционализм» (*Neofunctionalism*, 1985), «Дюркгеймовская социология: cultural studies» (*Durkheimian Sociology. Cultural Studies*, 1988), «Настоящее гражданское общество. Дилеммы институционализации» (*Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, 1998) или «Микро-макро связи» (*The Micro-Macro Link*, совместно с Бернардом Гизеном, Рихардом Мюнхом и Нейлом Смелзером, 1987), а также «Теория дифференциации и социальный обмен. Сравнительные и исторические перспективы» (*Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspectives*, совместно с Полом Коломи, 1990).

Александр занимается прежде всего чистой, если можно так выразиться, теорией, исходя из предположения, что социология в ней очень нуждается. В том числе и по этой причине его неофункционализм в большей степени является продолжением Парсонса, чем функционализма как такового. Впрочем, это, похоже, относится ко всему неофункционализму, который был задуман как великая теория, не претендующая на то, чтобы постоянно держаться как можно ближе к эмпирически установленным фактам. Как мы увидим в дальнейшем, такой подход к теории является в данном случае частью сознательно принятой программы; в случае Александра он имеет обширное обоснование в критике позитивизма, которую этот автор проводил неоднократно, начиная с первого тома *Theoretical Logic*.

О неофункционализме в целом можно вслед за Рихардом Мюнхом сказать, что он использует «<...> все виды критики подхода Парсонса и все альтернативные ему теоретические подходы, появившихся с конца пятидесятых годов, с тем чтобы преодолеть односторонность его теории, и в то же время признает необходимость принять ее в качестве наиболее верной системы координат для определения области применения и ограничений новых подходов». По мнению Мюнха, это

означает, что теорию Парсонса надо включить в «<...> отношения плодотворного взаимопроникновения с конкурирующими теоретическими подходами, которые дадут ей возможность создать новые теоретические формулировки»¹. Творчество Александера, Лумана, которого мы будем обсуждать в следующей главе, а также многих других авторов, несомненно, подтверждает эту характеристику.

Однако необходимо отметить, что вопрос о неофункционализме как отдельном течении современной социологической мысли является до некоторой степени спорным, и далеко не все принимают его существование, оспаривая в названии либо приставку «нео-», либо основу «функционализм». Действительно, можно придерживаться как точки зрения, что неофункционализм не внес ничего принципиально нового в функционалистский метод понимания социального мира, так и точки зрения, что он изменил этот метод настолько сильно, что нет никаких причин дальше говорить о функционализме — разве что хочется как-то особо почтить интенции его представителей. Характерно, что слово «неофункционализм» отнюдь не всегда появляется в социологических словарях и обзорах современных социологических теорий, а процитированный выше Мюнх предпочитает писать о том, что происходит сегодня с теорией Парсонса, нежели, по примеру Александера, представлять «неофункционализм» как принципиально новое направление.

Как бы то ни было, стоит задуматься о том, что имели в виду теоретики, выступившие под этим лозунгом, и чем они обычно руководствуются, причисляя тех или иных социологов к представителям своего направления. Совершенно очевидно, что их интересовало нечто большее, нежели просто более справедливая оценка наследия Толкотта Парсонса, хотя эта проблема, вне всяких сомнений, была для них чрезвычайно важна, и они внесли немалую лепту в инвентаризацию и интерпретацию этого наследия. В таком отношении выразилось их твердое убеждение, что в принципиальных вопросах Парсонс — в противоположность тому, что обычно утверждают его многочисленные критики, — был в известной степени прав

1. *Munch R. Parsonian Theory Today. In Search of a New Synthesis // Social Theory Today / Anthony Giddens, Jonathan H. Turner (ed.). Stanford, Cal., 1987. P. 117.*

и прогресс социологической теории невозможен без принятия его позиции в качестве отправной точки — правда, явно недостаточной, но тем не менее, однако же, лучшей, чем взгляды этих критиков.

Это убеждение, пожалуй, в особенности касалось представлений Парсонса о том, что социолог не может обойтись без понятия социальной системы, а также принципа некоторой ее «первичности» по отношению к действиям и взаимному влиянию индивидов. Таким образом, обращение к Парсонсу было прежде всего актом несогласия с его критикой с крайних интеракционистских позиций. Общество — это *система*, существенные свойства которой невыводимы из свойств ее составных частей, ибо она возникает лишь в результате их соединения определенным способом. Это не означает, что представители неофункционализма декларировали отсутствие интереса к проблематике поведения индивидов и их взаимодействий. Напротив, они уделяли этой проблеме относительно много внимания и, пожалуй, более охотно обращались к парсоновской *The Structure of Social Action*, чем к его *The Social System*. Дело в том, что, придавая очень большое значение категории *действия*, они не хотели отрывать действия индивидов от системного контекста и исключали возможность удовлетворительного объяснения социальных явлений без выхода за пределы микросоциологии и построения прочного моста, соединяющего ее с макросоциологией, понимаемой в общих чертах по-парсоновски. Они исходили из предпосылки, что, если ограничиться лишь уровнем исследования взаимодействия между индивидами, социологам грозит опасность признать социальную жизнь областью «случайности и полной непредсказуемости»¹. Неофункционалисты также разделяли типичный для функционализма интерес к проблеме общественного порядка и социального равновесия, хотя, по-видимому, в гораздо большей степени, чем классические функционалисты, они воспринимали это как теоретическую фикцию — не столько как реальность, сколько как чистую возможность. С этим, очевидно, был связан гораздо более сильный упор на проблему социального изменения, модификация подхода к таким явлениям, как девиация, конфликт

1. Эти слова Александера цитирует Ритцер в: *Ritzer G. Modern Sociological Theory*. P. 366.

и т.д.¹ По сути, они признали справедливость критики функционализма, но не приняли вывод о том, что исправить его невозможно.

Все это, несомненно, входит в понятие *реконструкции* теории Парсонса, как неофункционалисты охотнее всего называли то, чем они занимались. Менее ясным, однако, представляется то, почему они считают уместным признавать себя не просто функционалистами, а неофункционалистами. Ведь можно утверждать, что по сути речь идет не о создании чего-то существенно нового, а лишь о модификации классической доктрины. Конечно, нет недостатка в заверениях, что «<...> неофункционализм отличается от ортодоксальной парсоновской мысли решительно и порой радикально»², но скептик может на это ответить, что главным источником различий является не что иное, как прививка к теории Парсонса множества чуждых ей элементов, которые она, скорее всего, будет не в состоянии принять. Вопрос этот кажется пока неразрешимым, поскольку неофункционализм до сих пор представляет собой не столько готовую теорию, сколько *проект* теории, указывающий принципиальное направление поисков и род дилемм, с которыми должна справиться социология, но не дающий конкретных, тщательно разработанных решений. Речь идет о движении к синтезу и главным образом о таких дилеммах, как *agency and structure*³, взаимодействие — социальная система, микросоциология — макросоциология, порядок — изменение, эмпирия — теория. Как мы убедимся в следующей главе, эта программа находится на столбовой дорожке современной социологической мысли и хотя бы уже только по одной этой причине заслуживает пристального внимания. Но не только по этой причине. Она особенно интересна как свидетельство теоретической ситуации, сложившейся после периода полемики вокруг функционализма в социологии. Как ни парадоксально, но ее появление стало очередным доказательством того, что «эпоха Парсонса» ушла безвозвратно.

Добавление «нео-» к названию направления выражало, по-видимому, осознание того, что начинается нечто новое и надо действовать в ситуации, в которой функционализм

1. В этой характеристике мы следуем за Ритцером, см.: Ibid. P. 118–119.

2. Alexander J. Neofunctionalism and After. P. 55.

3. Агентность и структура (англ.). — *Примеч. ред.*

утратил почти всю свою былую привлекательность и, что самое главное, лишился права отождествлять себя с социологией как таковой. Выступление неофункционалистов имело место в условиях соперничества множества разных направлений и идей, когда реаффирмация функционализма как такового стала невозможной и, чтобы быть услышанным, требовалось продемонстрировать, что ты не являешься эпигоном, который настолько прочно связан традицией, что во имя нее отвергает все новые решения. Скорее следовало продемонстрировать, что ты готов их принять, однако при условии, что они не уничтожат традиционную систему координат, в пользу сохранения которой свидетельствуют важные теоретические соображения. Такая позиция была необходима, чтобы завязать диалог как с представителями «конвенциональной» социологии, так и с ее радикальными критиками (к числу которых в студенческие годы принадлежал, кстати, и сам Александер, сильно увлекавшийся тогда марксизмом) и приступить к синтезу, который предположительно должен означать выход за пределы как позиции Парсонса, так и его критиков. Неофункционализм пока что такого синтеза не предложил, и не исключено, что он окажется лишь переходным этапом, после которого его представители включатся, как это сделал Александер, в «новое теоретическое движение в социологии», для которого Парсонс будет, конечно же, классиком, но необязательно более важным, чем Маркс, Вебер, Дюркгейм или кто-то еще. Предвидеть здесь что-либо трудно; можно лишь повторить, что сегодняшний неофункционализм не является окончательно сформировавшейся теоретической перспективой.

Неофункционализм, вероятно, связан с новой теоретической ситуацией еще и по другой причине, и лучше всего это видно на примере Александера. Его характеризует противоречащая позитивистской традиции философия науки, согласно которой развитие социологии или же какой-либо другой области знания невозможно представить как простое накопление эмпирического материала и построение на его основе обобщений все более высокого уровня. Это скорее процесс противостояния великих теорий, разных «традиций», у истоков которых всегда стоят харизматические личности. Социология имеет дело не с реальностью как таковой, а с реальностью,

опосредованной через существующие «парадигмы»¹. Эта «пост-позитивистская» философия открыто противоречит господствовавшим ранее взглядам, и, быть может, именно она обозначает самую четкую границу между неофункционализмом и классическим функционализмом, сближая первый с теми направлениями, о которых пойдет речь в следующем разделе. Обсуждая здесь неофункционализм, мы нарушили хронологический порядок, но это показалось нам обоснованным, поскольку иначе эта глава могла бы оставить ложное впечатление, будто социологический функционализм исчез бесследно.

Заключительные замечания

Как мы видим, функционализм, вопреки амбициям и ожиданиям своих сторонников, не стал социологической «нормальной наукой», хотя в середине XX века многое, казалось, говорило за то, что так и будет. Но вышло иначе — и не только потому, что он в значительной мере остался прежде всего американским явлением (его рецепция была сильно ограниченной не только в Польше), но и потому, что в США он тоже не сумел обеспечить себе прочной гегемонии, столкнувшись с сопротивлением как со стороны такого традиционного направления, как символический интеракционизм, так и со стороны более новых направлений. Причины этого сопротивления были, как мы видели, различны. К их числу, безусловно, принадлежали реальные недостатки функционализма, обнаженные его критиками, но и, пожалуй, в немалой степени изменение общего интеллектуального климата в Соединенных Штатах, достигшее своего пика в шестидесятых годах, то есть в период ускоренного проявления скрытых до той поры социальных конфликтов, а также резкой радикализации академической среды и усиления тотальной критики всякого истеблишмента. Ведь судьбы социологических теорий зависят не только от их имманентных достоинств, но и от того, соотносятся ли они и в какой степени с господствующими настроениями. А значит, чтобы объяснить взлет и падение функционализма, несомненно необходимо обратиться в числе прочего и к социологии знания.

1. См.: *Alexander J. Neofunctionalism and After*. P. 61–63.

Однако, как нам кажется, основная мораль истории социологического функционализма состоит в следующем. Она в очередной раз продемонстрировала, что социальные науки не готовы к созданию такой универсальной теории, представители которой могли бы рассчитывать на повсеместное прочное признание, и по-прежнему остаются областью бурных дискуссий. Как мы видели, вывод, который чаще всего делают сегодня из этого факта, касается не столько «незрелости» этих наук, сколько их «полипарадигмальности», или, проще говоря, он гласит, что социальным наукам по природе свойственно сосуществование и соперничество различных школ, почти каждая из которых проповедует необходимость синтеза и пытается какой-то синтез создавать, отдаляя, однако, самим своим существованием возможность создания единого Великого Синтеза.

Современная социологическая мысль

Вопреки названию этой главы, мы не предполагаем вместить в нее информацию обо всех разновидностях социологической рефлексии, которые в наши дни пользуются успехом. Ведь к ним относятся, конечно, и созданная Шюцем феноменология, и более ранний символический интеракционизм, и западный марксизм, и неопозитивизм, и функционализм вместе с неофункционализмом, иными словами, те направления, о которых в той или иной мере уже шла речь выше. К ним относится и социология Норберта Элиаса, которая лишь теперь вызвала большой интерес и получила признание. Что еще хуже, к ним относятся и такие направления, о которых в этой книге вообще не идет речь, поскольку на них не хватило времени, места или компетенции (откровенно постыдным недостатком стало отсутствие здесь феминизма, который представляет собой довольно значимое явление в современной социологической мысли, но в Польше им неизменно — и несправедливо — пренебрегают).

Как было верно отмечено, социология не слишком хорошо умеет избавляться от всего, что однажды в ней оказалось¹. То, что в этом разделе пропущены многие концепции, отнюдь не значит, что они признаны совсем безнадежными и не имеют в наши дни никакого влияния. Просто здесь мы займемся только теми концепциями, которые возникли и утвердились в течение нескольких последних десятилетий, то есть где-то после 1968 г., который по разным причинам принято считать важным рубежом в истории социальной мысли. Взгляды, которые будут обсуждаться ниже, конечно же, имели многочисленные предшествующие формы, но тем не менее это не просто

1. *Abbott A. Chaos of Disciplines. Chicago; London, 2001. P. 5.*

дальнейшее развитие чего-то хорошо известного. Они, несомненно, относятся к тем «новым конфигурациям социальной мысли», на появление которых обратил внимание в 1980 г. Клиффорд Гирц¹.

Дать картину новейшей социологической мысли — задача непростая, и не только из-за новизны предмета, но и потому, что за последние десятилетия теоретическая ситуация в социологии невероятно усложнилась. Социология вошла в новую фазу усиливающегося разброса мнений, и в ней разгорелась очередная дискуссия о фундаментальных проблемах, связанная с открытием того факта, что современные общества во многих аспектах представляют собой нечто качественно новое. Это вызвало самый настоящий «парадигмальный взрыв»² (о моде на термин «парадигма» речь пойдет ниже).

Существующее положение дел невозможно охарактеризовать так, как мы это делали в предыдущей главе, показав главное течение и большее или меньшее число диссидентов. Перспективы достигнуть в социологии «теоретического монизма» отодвинулись, похоже, еще дальше, а ее «полипарадигмальность» сегодня более чем когда-либо бросается в глаза, хотя, как нам известно, этой дисциплине всегда был свойственен «теоретический плюрализм»³. Более того, ослабевают тенденции рассматривать ее, несмотря ни на что, как реальное единство, а не просто как конгломерат «школ» и специализаций, представители которых не обязаны быть заинтересованы в перспективе грядущего объединения в рамках одного великого синтеза. Стала отмечаться скорее полная несоизмеримость разных социальных теорий, чем их частичные совпадения, дающие надежду на конвергенцию и будущее единство.

Похоже на то, что нынешнюю социологию «<...> можно представить как сборник, состоящий из полностью замкнутых „тотальных“ парадигм, которые отличаются одна от другой не только аналитическими предпосылками, но и своими

1. См.: *Geertz C. O gatunkach zmaconych (Nowe konfiguracje mysli społecznej) // Teksty Drugie. 1990. № 2 (2). S. 113–130.*
2. Так звучит название последней части книги Шарля-Анри Кюзена и Франсуа Гресля «История социологии» (*Cuin Ch.-H., Gresle F. Histoire de la sociologie. Paris, 1992. Vol. 2. P. 72).*
3. Подробнее на тему теоретического монизма и плюрализма см.: *Szacki J. Socjologia współczesna a klasycy socjologii // Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 64 et pass.*

философскими, идеологическими и политическими концепциями, ограничивающими возможность научной дискуссии об общих проблемах»¹.

На это, по всей вероятности, повлияло несколько причин.

Во-первых, социология обманула немало надежд, связанных с ее развитием, не достигнув ни теоретической «зрелости», сравнимой с той, что свойственна естественным наукам, ни высокого уровня практической применимости. Не стала она и фактором формирования социального самосознания в той степени, которая удовлетворила бы социологов.

Во-вторых, во второй половине XX века возникло множество явлений, к объяснению которых социология оказалась, бесспорно, не готова, поскольку раньше времени приняла предположение о том, что западные общества достигли весьма высокой степени интеграции и стабильности, а весь остальной мир движется, по сути, в том же направлении, претерпевая универсальный процесс модернизации.

В-третьих, закончилась — и, похоже, бесповоротно — эпоха господства американской социологии, и сейчас во все возрастающей степени мы имеем дело с сосуществованием и/или конкуренцией множества самых разных интеллектуальных и национальных традиций, конвергенция которых отнюдь не намечается, несмотря на «глобализацию» институциональных рамок социологии и активное международное сотрудничество. Американская социология не только утратила большую часть той привлекательности, которую обрела для социологов из других стран в межвоенный период и/или сразу после войны, но и сама все в большей степени подвергается их влиянию, свидетельство чему — увеличивающееся количество переводов и все более «интернациональное» содержание обзоров и антологий современных социологических теорий. Показательно, что теоретики, которых необходимо упомянуть в этой главе, в большинстве своем не являются американцами. Европейская социология возвращает — а возможно, даже уже вернула — утраченные в первой половине XX века позиции².

1. *Eisenstadt S.N., Curelaru M. The Form of Sociology. Paradigms and Crises. New York, 1976. P. 311.*
2. См.: *Nedelmann B., Sztompka P. Introduction // Sociology in Europe. In Search of Identity / Birgitta Nedelmann, Piotr Sztompka (ed.). Berlin; New York, 1993. P. 1 et pass.*

В-четвертых, социология сейчас, как никогда, открыта влияниям извне, в особенности, пожалуй, влиянию со стороны философии, от которого ее должен был бы избавить поворот социальных наук к эмпирии. Как не без основания писал Джонатан Тернер, «<...> социальная теория — это сейчас нечто вроде дискуссионного философского общества»¹. Впрочем, на этой проблеме стоит задержаться дольше, поскольку, если даже речь идет о «философизации» не всей современной социологии, а лишь некоторых социологических теорий, мы имеем дело с несомненным ренессансом *социальной философии*, пренебрегать которым историк социологической мысли не вправе. Это свидетельствует о растущей неудовлетворенности тем багажом социального знания, который сумела накопить чисто «научная» социология. Достойна внимания и общая проблема релятивизации междисциплинарных границ, а также формирования областей, не подпадающих ни под одну из ранее существовавших классификаций социальных наук (к примеру, *cultural studies*, *gender studies*² и многие другие). Вопрос, что относится к социологии, а что нет, сделался в некотором роде анахронизмом.

Дифференциация современной социологической мысли оказалась неожиданно глубокой. При этом самое важное, возможно, то, что значительно ослабла, как пишет Дональд Н. Левин, вера в «<...> в позитивистскую нарратацию, рассматривающую историю социологии как последовательный прогресс знаний, достигаемый благодаря совершенствованию и применению эмпирических техник». Он также отмечает, что упомянутая «нарратация» содержала две серьезные ошибки. Первая состояла в игнорировании факта, что на то, будут ли социологические утверждения приняты или отвергнуты, влияет не только то, как они соотносятся с эмпирическими данными, но и множество иных соображений. Вторая ошибка — не учитывалась роль, которую в принятии социологических утверждений или отказе от них играет то, укладываются ли они в принятую данным исследователем понятийную схему³, «теоретическую систему координат» или же «парадигму».

1. Turner J.H. The Promise of Positivism // Postmodernism and Social Theory / Steven Seidman, David G. Wagner (ed.). Cambridge, Mass.; Oxford, 1992. P. 156.
2. Исследования культуры, гендерные исследования (англ.). — Примеч. пер.
3. Levine D.N. Visions of the Sociological Tradition. Chicago; London, 1995. P. 294–295.

Неспроста столь большую популярность обрела у социологов «Структура научных революций» Томаса Куна (этой работе мы посвятим далее чуть больше места), представляющая развитие науки через *кризисы*, в ходе которых ставятся под сомнение принятые ранее методы объяснения мира и начинается поиск новой «парадигмы». Сейчас не важно, было ли применение концепции Куна к описанию ситуации в социальных науках (а под ее чары попали не только социологи) полностью правомерно или нет, ведь сам он изначально эти науки не рассматривал вообще. Факт в том, что эта концепция применялась в большом масштабе, и в семидесятые годы слово «кризис» не только сделалось в социальных науках очень модным, но и, как правило, стало снабжаться отсылками к книге Куна.

Слово это, разумеется, было известно и раньше. В истории социологии, по сути, не было ни одного периода, когда кто-нибудь где-нибудь не упомянул бы о ее кризисе. Однако на сей раз речь шла не просто о случайном употреблении слова «кризис» в его обыденном значении, но об углубленном, как хотелось бы думать, описании состояния дисциплины и механизма его изменения. Дискуссии о кризисе социологии стоит уделить чуть больше внимания, так как, хотя познавательная ценность тогдашних публикаций на эту тему, порой очень громких, и оказалась ограниченной, она была событием как симптоматическим, так и обозначающим завершение определенного периода.

Завершение это было, разумеется, относительным, поскольку все более активные поиски новых парадигм социального знания никоим образом не означали массового отказа от тех, что применялись прежде. Речь идет скорее об изменении общего интеллектуального климата и выдвигании на первый план тех точек зрения, присутствие которых на дорожащих своей репутацией социологических факультетах еще недавно показалось бы странным.

1. Вокруг дискуссии о кризисе социологии

Первым предзнаменованием дискуссии о кризисе социологии стала обсуждавшаяся в предыдущей главе критика функционализма, а особенно такие публикации, как «Социологическое

воображение» (*The Sociological Imagination*, 1959) Чарльза Райта Миллса, выразившие нарастающую тоску по совсем иной социологии, чем та, что вошла в моду в американских университетах и в течение нескольких десятилетий находила все больше и больше подражателей во всем мире. Когда вышла эта книга, которую сегодня в социологии причисляют к десятку важнейших книг XX столетия¹, она все же была единичным событием, одной из немногих на тот момент «партизанских вылазок» против *mainstream sociology*², которая чаще дополнялась и исправлялась, чем подвергалась сомнению вся в целом. Существовавшую до 1968 г. оппозицию против функционализма Николас К. Маллинс не без основания называл «лояльной»³. И действительно, радикальная критика социологии приходила в основном извне — например, из марксизма, критической теории (см. раздел 14), философской феноменологии (см. раздел 13) и т.д., благодаря чему социологи могли ее в значительной мере игнорировать.

Примерно десять лет спустя тотальный критицизм Миллса перестал быть в социологии чем-то исключительным, хотя это вовсе не значит, что все более многочисленные критики ее мейнстрима пошли по его следам. Напротив, одна из особенностей великой дискуссии о кризисе социологии, начавшейся в конце шестидесятых годов, состояла в том, что в ней звучало много разных — старых и новых — голосов⁴. Все добивались права на *социологическое воображение*, но речь шла отнюдь не об одном и том же его варианте. С одной стороны, было сильно течение социального радикализма, близкое по образу мысли к Миллсу, хотя во многих случаях несравнимо более крайнее и менее касавшееся сути вопроса; с другой стороны, дал о себе знать (гораздо более интересный и более жесткий) радикализм совсем иного рода, подчеркивавший прежде всего неудовлетворенность *теоретическим* состоянием социологии и ставивший ей в вину не столько недостаток понимания социальных

1. Речь идет о результатах анкетирования, проводившегося в девяностых годах Международной социологической ассоциацией.
2. *Ritzer G. Modern Sociological Theory* (1-е изд. 1983). Boston, 2000. P. 67–68.
3. См.: *Mullins N. C. Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*. New York, 1973. P. 75 et pass.
4. Библиографию избранных работ дает Norman Birnbaum, см.: *An End to Sociology? // Crisis and Contention in Sociology / Tom Bottomore (ed.)*. London, 1975. P. 204–215.

проблем или реакционность, сколько «эпистемологическую неуверенность», то, что «конкретика занимает ненадлежащее место», а также «чрезмерно социализированную концепцию человека», выбор неверных исследовательских стратегий, познавательную бесплодность, позитивизм и т.д.¹

Правда, нередко — особенно в первом случае — оба рода аргументов появлялись рядом в одних и тех же публикациях. Кроме того, достаточно часто эта чисто теоретическая критика социологии совпадала в одном аспекте с социальной критикой, поскольку точно так же ставила ей в вину отрыв от жизненной конкретики и замыкание в мире абстрактных моделей и коэффициентов. Теоретическая критика также выдвигала постулат, что «социологи должны отказаться от по-человечески понятной, но претенциозной предпосылки, что взгляды других людей определяются их потребностями, а их собственные убеждения основываются на логике и разуме»². Иначе говоря, оба вида критики касались проблемы места социолога в обществе и его отношения к взглядам, переживаниям и нуждам обычных людей, «повседневную жизнь» которых начали все чаще противопоставлять абстрактным и безличным системам и структурам, о которых больше всего привыкли до той поры рассуждать маститые социологи³.

Манифест Гоулднера

Самой нашумевшей книгой на тему кризиса социологии стал объемный труд *Альвина Уорда Гоулднера (Alvin Ward Gouldner)* (1920–1980) *The Coming Crisis of Western Sociology* («Наступающий кризис западной социологии», 1970), являвшийся одновременно памфлетом на «академическую» социологию и гораздо менее убедительным манифестом новой, в данном случае «рефлексивной» социологии. Гоулднер — профессор университетов в Сент-Луисе и в Амстердаме, основатель журнала «Theory and

1. См.: Czy kryzys socjologii? / Jerzy Szacki (wyb.). Warszawa, 1977; Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej / Edmund Mokrzycki (wyb.). Warszawa, 1984. 2 t.
2. Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб.: Наука, 2003. С. 50.
3. Это сходство со всей очевидностью показано в статье *Zaner R.* Samotność i społeczność: krytyczne podstawy nauk społecznych // Czy kryzys socjologii? S. 311 et pass.

Society»¹ — личность весьма интересная. Прочное положение в науке он обрел как автор книги «Модели индустриальной бюрократии» (*Patterns of Industrial Bureaucracy*, 1954), пока еще прекрасно вписывавшейся в рамки социологии, на которую он впоследствии повел фронтальную атаку, а также архилюбопытной книги «Знакомство с Платоном. Классическая Греция и истоки социальной теории» (*Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, 1965), ставшей уже в полной мере провозвестием его будущей схизмы. «Наступающий кризис» открыл цикл работ Гоулднера, более близких к европейской критической теории, чем к американской социологической традиции. В этот цикл вошли в числе прочего «О социологии. Обновление и критика в социологии сегодня» (*For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, 1973), «Диалектика идеологии и технологии. Происхождение, грамматика и будущее идеологии» (*The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar, and Future of Ideology*, 1976), «Будущее интеллигенции и становление нового класса» (*The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class. A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era*, 1979) и «Два марксизма. Противоречия и аномалии в развитии теории» (*The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, 1980) — книги, которые способствовали формированию в США так называемой критической социологии.

Здесь мы займемся исключительно его книгой 1970 г., рассматривая ее в первую очередь как показатель взглядов и настроений, царивших в конце шестидесятых годов среди младшего поколения западных социологов. Их фоном были, конечно, тогдашние общественные волнения в США и других странах, благоприятствующие распространению ощущения конца стабильности, теоретическим выражением и прославлением которой был, как считалось, социологический функционализм. В предисловии к «Наступающему кризису» Гоулднер написал: «<...> не будет преувеличением сказать, что сегодня мы теоретизируем под звуки оружия»². Это, правда, было преувеличением, и довольно сильным, но весьма характерным для тех лет, которым предстояло стать переломными, независимо от того,

1. «Теория и общество» (англ.). — *Примеч. ред.*

2. Gouldner A. The Coming Crisis. P. VII.

насколько ложными оказались во многих случаях тогдашние диагнозы и сколь немногое всего через несколько лет осталось от тогдашних революционных настроений.

Здесь было бы нецелесообразно возвращаться к обсуждавшемуся в предыдущей главе сражению с функционализмом, хотя не стоит забывать, что именно он наряду с очень широко понимаемым позитивизмом служил главным объектом критики. Больше всего досталось Толкотту Парсонсу — он сделался на долгие годы воплощением всех возможных грехов, а пренебрежение его теоретическими достижениями стало считаться хорошим вкусом. Любопытно, впрочем, что в ходе этой полемики влияние функционализма было сильно преувеличено: в нем нередко видели фирму-монополиста, что никогда не было верным даже для американской социологии, где «ортодоксальный консенсус» под его эгидой был самым сильным.

Характерной чертой критики функционализма была по преимуществу плотная привязка его теоретических недостатков к его кажущемуся «консерватизму» и якобы высокому статусу его представителей в социальной иерархии. Заметной популярности добилась, впрочем, в ту пору *социология социологии*¹, призывающая рассматривать состояние дисциплины не только с точки зрения состояния теории или методологии, но также, если не в первую очередь, с точки зрения генезиса и социальной функции отдельных направлений. К социологии социологии в немалой степени относится и книга Гоулднера, поскольку история социологии представлена в ней с намерением выявить прежде всего ее социальную «инфраструктуру» и скрытые ненаучные предпосылки, которыми руководствуются создатели теорий. Таким образом подрывалась вера в то, что исследователи общества руководствуются лишь учетом «чистых» фактов и общепринятых научных правил.

Гоулднер доказывал, что «<...> проводится или нет эмпирическое исследование жизни общества, тот характер, какой оно приобретает, зависит от определенных априорных предпосылок относительно общества и людей и, безусловно,

1. Второй наряду с *The Coming Crisis* стала нашумевшая книга 1970 г.: Friedrichs R. W. *A Sociology of Sociology*. New York; London, 1970. См. также: *The Sociology of Sociology. Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners* / Larry T. Reynolds, Janice M. Reynolds (ed.). New York, 1970.

от определенных эмоций и отношения к обществу и людям. <...> Социологи проводят свои исследования на основе своих априорных предпосылок, независимо от того, нравится им это или не нравится, сознают они это или не сознают, характер социологии зависит от них и будет изменяться с их изменением»¹.

Из этих рассуждений следовал кощунственный, хотя и не слишком новаторский для тех, кто читал Маркса или Мангейма, вывод, что сознание социологов является ложным постольку, поскольку они представляют себе, что в своей работе просто реализуют проект «чистой» науки, не зависящий от культурного контекста и свободный от любых идеологических или философских подтекстов. На самом деле они занимают конкретное место в конкретном социальном мире и не в состоянии это место покинуть с помощью каких бы то ни было методологических ухищрений и заклинаний. Вопреки распространенному заблуждению, что, будучи учеными, они смотрят на этот мир полностью объективно и свободны от предубеждений своей среды, они неизбежно остаются инсайдерами². Это значит, что на качество их знаний влияет не только уровень усвоения принципов научной методологии, но также, и причем в немалой степени, социальная «инфраструктура» их деятельности³. Постулированная Гоулднером «рефлексивная социология» должна была воспитать «новый тип социологов», то есть социологов, понимающих, что «<...> корни социологии уходят в природу социолога как человека во всей его целостности <...>», человека, который участвует в жизни своего общества на тех же основаниях, что и все остальные его члены⁴.

С этими взглядами Гоулднера была связана его критика «методологического дуализма», который, как он утверждал, исходит из посылки, что социальный мир только «отражается» в работе социолога, в то время как деятельность исследователя-социолога неизбежно представляет собой вмешательство в жизнь исследуемой группы, имеющее независимо от его воли влияние как на нее, так и на него самого. Социолог — это не нейтральный и невидимый наблюдатель группы как объекта,

1. *Гоулднер А.* Наступающий кризис западной социологии. С. 52–53.
2. Проблему инсайдера и аутсайдера в тогдашних дискуссиях подробно рассматривает Роберт К. Мертон в статье: *Merton R. Członkowie grupy i outsiderzy; rozdział z socjologii wiedzy // Czy kryzys socjologii?* S. 396–465.
3. *Ibid.* S. 397.
4. *Гоулднер А.* Наступающий кризис западной социологии. С. 545.

но субъект среди субъектов, в отношении которых он должен сформировать свое мнение и сопоставить свое знание с их знанием, поскольку не он один исследует данный социальный мир и имеет право авторитетно высказываться об этом мире. Социолог не может заблуждаться, что сумеет сохранить объективность и избежать, сознательно или бессознательно, вовлеченности: сведения, которые он предоставит, будут «добрыми» или «дурными» для тех или иных обитателей этого мира, который разделен и раздираем конфликтами. Если же это так, то лучше сразу встать на сторону определенных ценностей, чем поддерживать веберовский миф о социологии, свободной от оценочных суждений¹.

Гоулднеровская критика социологии была теоретически не слишком изощренной, а его образ этой дисциплины изобилдовал упрощениями и допущениями. В сущности, это была публицистика, лишь немногим лучшая, чем составлявшие примерно в то же самое время манифесты «радикальной социологии» бунтарски настроенных студентов², которая исчезла столь же внезапно, как появилась. Тем не менее «Наступающий кризис» заслуживает внимания не только ввиду его гигантской, хотя и сиюминутной популярности и тех дискуссий, которые он вызвал, но также и потому, что он затронул несколько действительно существенных проблем, находившихся в поле зрения многих авторов, которые отнюдь не были социальными радикалами, хотя и разделяли мнение, что с социологией творится что-то неладное.

Назовем пока что эти проблемы максимально кратко: **(а)** кризис социологии; **(б)** зависимость ее «научных» утверждений от до- или вненаучных предпосылок и всего мировоззрения ученого; **(в)** отношение между «научным» знанием социолога и обыденным знанием «простых» членов общества; **(г)** плохо определенная в господствующих социологических теориях природа социальной реальности и проблематичность ее природы. Правда, ни одна из перечисленных проблем не получила в книге Гоулднера удовлетворительного освещения, но она более чем какая-либо иная публикация помогает нам понять атмосферу, способствовавшую неожиданно сильному резонансу

1. Там же. С. 551–554.

2. См.: *Cohn-Bendit D. et al. Dłaczego socjologowie i Nicolaus M. Sociologowie klasy rządzącej // Czy kryzys socjologii?* S. 297–304, 305–310 соотв.

в социологической среде идей и концепций, которые мы будем обсуждать дальше, необязательно столь же политически радикальных и близких к марксизму, как гоулднеровские. Важную роль играли идеи и концепции самого различного происхождения. Правда, привлекательность марксизма (разумеется, «западного», поскольку «восточный» подвергался такой же, если не более резкой критике) весьма явно возросла, но не он был главной силой начинающейся «научной революции» в социологии.

Структура научных революций

Мощную поддержку социологам, рассуждающим о «наступающем кризисе» дисциплины и необходимости «научной революции» оказал неожиданно — и, пожалуй, невольно — *Томас Сэмюэл Кун* (*Thomas Samuel Kuhn*) (1922–1996), историк и философ науки, автор знаменитой монографии о коперниковском перевороте, который опубликовал, обобщая свои исторические наблюдения, работу «Структура научных революций» (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962). Неожиданной эта поддержка была потому, что Кун, как и другие философы науки, занимался естествознанием и вплоть до самого послесловия ко второму изданию (1970) своей книги вообще не упоминал о социальных науках, исходя, по всей вероятности, из предположения, что они не являются науками в его понимании. Однако многое указывает на то, что в этих науках он вызвал больше волнения, чем в естествознании¹.

Для социологов наиболее привлекательными в концепции Куна оказались два момента. Во-первых, само понятие *парадигмы*, во-вторых, постановка под сомнение схемы развития науки как эволюционного процесса накопления открытий, в котором решающую роль играет непосредственный контакт с фактами, а ничтожную — теории и образцы, обозначающие направления исследований и метод интерпретации их результатов.

1. См., например: *Eckberg D. L., Hill L.* The Paradigm Concept and Sociology // *American Sociological Review*. 1979. Vol. 44. P. 925–927; *Harvey L.* The Use and Abuse of Kuhnian Paradigms in the Sociology of Knowledge // *Sociology*. 1982. Vol. 16. № 1. P. 85–101; *Martins H.* The Kuhnian «Revolution» and its Implications for Sociology // *Imagination and Precision in the Social Sciences. Essays in Memory of Peter Nettl / Thomas Johnson Nossiter, Albert Henry Hanson, Stein Rokkan* (ed.). London, 1972. P. 13–58.

Понятие парадигмы, правда, уже было известно в социологии (им, например, пользовался Мертон, когда писал о «парадигме функционального анализа»), но после выхода книги Куна оно стало попросту ключевым инструментом для описания как истории дисциплины, так и ее актуального состояния. Независимо от того, как применял это понятие сам автор «Структуры научных революций», ему придавалось примерно следующее значение: «Парадигма <...> служит для определения того, что должно изучаться, какие вопросы должны ставиться и как, каким правилам нужно следовать при интерпретации полученных ответов. Парадигма представляет собой наиболее общий блок единодушия в науке и служит для отделения одной научной группы (*или* подгруппы) от другой. Она классифицирует, определяет и соотносит существующие в ней *образцы*, теории, методы и инструменты»¹.

Впрочем, проблема состояла не столько в определении парадигмы (Кун и сам не давал ей однозначного определения²), сколько в том, что в «Структуре научных революций» обладание парадигмой рассматривалось как свойство «нормальной науки», которая на данном этапе своего развития отличается высокой степенью согласия по всем принципиальным вопросам и вследствие этого имеет только одну парадигму. В этой связи применение концепции Куна к социологии или какой-либо другой общественной науке вынуждало либо просто отказать ей в праве называться наукой, либо принять то, что наряду с описанными им монопарадигмальными науками (такими, как физика) существуют также науки *полипарадигмальные*, к которым относились бы социальные науки³. В социологии, разумеется, привилась вторая точка зрения, означающая существенную ревизию концепции Куна, в которой наличие многих парадигм означало допарадигмальность, или попросту незрелость данной дисциплины, либо в крайнем случае

1. Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб.: Питер, 2002. С. 570–571.
2. Маргарет Мастерман выделяла более двадцати значений, в которых ей случалось использовать это слово (см.: *Masterman M. The Nature of a Paradigm // Criticism and the Growth of Knowledge / Imre Lakatos, Alan Musgrave (ed.). Cambridge, 1970. P. 59–89*).
3. См., например: *Lammers C. J. Mono- and Poly-paradigmatic Developments in Natural and Social Sciences // Social Processes of Scientific Development / Richard Whitley (ed.). London, 1974. P. 123–147*.

было симптомом происходящей революции, которая, однако, всегда рано или поздно заканчивается интронизацией некоей новой *единственной* парадигмы.

Впрочем, такое изменение куновского значения слова «парадигма» было лишь частичным, поскольку во всех прочих отношениях оно осталось в социологии соответствующим первообразу, точно так же указывая на то, что, во-первых, все исследования, проводимые в рамках определенной парадигмы, служат прежде всего для решения вытекающих из нее «головоломок» и избегают вопросов, которые в ней не предусмотрены; во-вторых же, всякая парадигма остается жизнеспособной лишь до тех пор, пока не возникнут явления (Кун назвал их «аномалиями»), объяснение которых невозможно без отказа от прежней парадигмы и замены ее на другую. Иначе говоря, несмотря ни на что, оставалась в силе куновская концепция научных революций, которые переживает в своем развитии всякая дисциплина (и субдисциплина). Каждая из них в какие-то моменты бывает вынуждена отказаться от господствующей парадигмы и начать поиски новой, что означает неизбежное возвращение к фундаментальным вопросам, которые в нормальных условиях кажутся ученым решенными окончательно. В таких *кризисных* ситуациях ученые в какой-то мере превращаются в философов, для которых не существует ничего очевидного, потому что речь в этих случаях идет не столько об усовершенствовании или смене инструментов рутинных исследований, сколько о полной смене видения мира.

Нетрудно понять, почему такая картина развития науки, в центре которой находилась не постоянная кумуляция знаний, а нарушения непрерывности этого развития как необходимые условия его продолжения перед лицом новых фактов, считавшихся в свете существовавшей до сих пор парадигмы аномалиями, стала в глазах многих социологов превосходной характеристикой той ситуации, в которой оказалась (и неоднократно оказывалась ранее) их дисциплина (занятно, впрочем, что примерно в то же самое время Мишель Фуко писал в аналогичном духе о проявляющихся в истории науки «эпистемологических чертах»).

Эта картина тем больше будоражила воображение социологов, чем сильнее они были склонны воспринимать функционализм (или «позитивизм») как обязательную «ортодоксию»,

то есть как господствующую парадигму, которая сейчас оказалась явно неспособной объяснить важнейшие социальные факты. Первым, пожалуй, воспользовался этой картиной Роберт Фридрихс в *A Sociology of Sociology*¹ (1970), положив начало различным вариациям на данную тему. Правда, именно эта книга стала, наверное, самым ярким примером произвольной интерпретации концепции Куна ради ее применения в отношении социальных наук.

Возвращение философии

Одним из важнейших аспектов тех перемен, которые претерпела социология в последние десятилетия XX века, была реабилитация философии как области, которой социолог не только не может, но и не должен сторониться. Правда, как нам известно, философия всегда влияла на социальные науки, находясь, по существу, у истоков всех самых серьезных теоретических переломов (достаточно вспомнить роль позитивизма, неокантианства, прагматизма, неопозитивизма и т.д.), но социологи большей частью не принимали этого к сведению, склоняясь к мысли о том, что «зрелость» их дисциплины прямо пропорциональна степени ее независимости от философских «спекуляций».

Свою внешнюю независимость от философии они обычно связывали либо с тем, что являются прежде всего эмпириками, чья задача — просто изучение фактов и только фактов, либо с тем, что углубляющееся разделение труда требует от каждой дисциплины своего рода автаркии, а стало быть, надо самим справляться с проблемами, которые относились или относятся к области других дисциплин или же философии. В результате, даже поднимая проблемы *par excellence* философские, они обычно представляли себе, что либо преобразуют их в чисто научные, либо сумеют справиться с ними своими силами как с собственными «метатеоретическими» научными проблемами, которые, вопреки видимости, не имеют с проблемами философов ничего общего. В ходе дискуссии о кризисе социологии этому образу мысли был нанесен серьезный урон, и в социологию вновь вторглась философия. Заговорили даже о ее

1. «Социология социологии» (англ.). — Примеч. пер.

«империализме» в отношении социологии¹. Возрастанию интереса к философии среди социологов сопутствовало соответствующее возрастание интереса к социологии со стороны некоторых философов, о которых мы тоже будем здесь говорить.

У социологов-теоретиков имелось на то несколько причин, помимо той очевидной, что, говоря словами Питера Уинча, «любая научная дисциплина может в тот или иной момент встретиться с философскими трудностями, которые часто предвещают революцию в фундаментальных теориях и образуют временные препятствия на пути развития научного исследования»².

Первой из них были перемены в философии науки (появление концепции Куна стало лишь одним из множества их симптомов), состоявшие в отходе от наивного «гиперфактуализма»³, то есть убеждения, что наука тем больше заслуживает называться наукой, чем в большей степени она имеет дело с «чистыми» фактами, взятыми без каких-либо «предвзятостей» и «предубеждений», а стало быть, независимо от каких бы то ни было философских предпосылок. Такое представление о науке, которое в социологии нашло убедительное выражение в «Методе социологии» Дюркгейма, а еще более — в здравом смысле массы социологов-эмпириков, оказалось разительно неадекватным с точки зрения той роли, какую играют в ней факторы явно неэмпирические, то есть то, что Кун называл парадигмами, а другие авторы — «второстепенными положениями», «метафизическими исследовательскими программами», «понятиями и категориями» или даже «предубеждениями».

Второй причиной ренессанса интереса социологов к философии было заметное смещение центра социологических дискуссий от методологической или теоретической проблематики, не выходящей за пределы среднего уровня, к проблематике гносеологической и онтологической, которую в этой дисциплине надолго забросили как эмпирически неразрешимую. Симптомами этого поворота стали, к примеру, запоздалый

1. См.: *Collins R., Makowsky M.* The Discovery of Society (1-е изд. 1972). Boston, 1998. P. 256.
2. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 32.
3. Этот термин ввел Дэвид Истон, см.: *Bernstein R. J.* The Restructuring of Social and Political Theory. Philadelphia, 1978. P. 3–4.

успех концепции Альфреда Шюца, появление герменевтики, относительно высокий интерес к бунтарской по отношению к социологии книжке Питера Уинча «Идея социальной науки и ее отношение к философии» (*The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, 1958), с одной стороны, а с другой — все более частое появление таких публикаций, как, скажем, «Новые правила социологического метода. Позитивная критика понимающей социологии» (*New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociology*, 1976) Энтони Гидденса или «Герменевтика и социальная наука» (*Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, 1978) Зигмунта Баумана, и растущая популярность авторов, игнорирующих границу (возможно, проведенную преждевременно) между социологической теорией и философией, таких как Норберт Элиас, Пьер Бурдьё или Юрген Хабермас.

В результате философствовать в социологии становилось все менее постыдным, что даже приводило порой к пренебрежению эмпирическими исследованиями или к тому, что эмпирией стало считаться нечто совсем отличное от того, что ранее превозносилось в социологии как эмпирическое в чисто научном смысле слова, так как было устроено по образцу естественных наук (лучшим примером переопределения понятия эмпиричности является этнометодология, о которой мы будем говорить ниже). Какую бы оценку мы ни давали имевшимся до того момента познавательным достижениям этого близкого к философии течения современной социологической мысли, оно уже обрело в ней свое место и, как нам кажется, сохраняет непосредственную связь с обсуждавшимся нами выше ощущением кризиса и надвигающейся «научной революции» — впрочем, лишенным в этом случае конкретной политической или идеологической окраски.

Третья важная причина возрастающего интереса социологов-теоретиков к философии, пожалуй, состоит в том, что в XX веке в ее рамках достаточно часто появлялись концепции, очевидным образом связанные с социологией. Частично это было результатом открытия того, что какие-то важные проблемы данной области философии невозможно разрешить без выхода на территории, которые социологи привыкли считать своим доменом, а частично — убеждения, что знание об обществе, которое дает социология в своем нынешнем виде,

является, по существу, бесплодным, в связи с чем необходимо обновление социальной философии, которая обладала бы более широким горизонтом и большей способностью к созданию синтеза. Как бы то ни было, можно упомянуть немало выдающихся философов XX века, внесших значительный, хотя большей частью лишь опосредованный, вклад в социальную мысль. Достаточно назвать Людвига Витгенштейна, Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера и Карла Поппера.

Важно понимать, что уже упоминавшаяся здесь в другом контексте философия науки, которая долго ограничивалась тем, что объясняла представителям социальных наук, в чем состоит «истинная» наука, начала заниматься специфической проблематикой этих наук, утрачивая свой односторонне нормативный и менторский тон, который приобрела в эпоху триумфа натурализма¹. Короче говоря, социологу, который хотел заниматься теорией общества и социального познания, было все труднее игнорировать философию, не рискуя навлечь на себя подозрения в невежестве и отсталости.

Философские интересы социологов-теоретиков, разумеется, были и остаются весьма различны, и обсуждать их здесь подробно не имеет смысла. Достаточно заняться одной проблемой, а конкретно — проблемой определения природы социальной реальности и выбора соответствующей этой природе исследовательской стратегии социологии. Проблема эта, конечно, не нова, поскольку со времени первых выступлений против натурализма неизменно составляет предмет дискуссий среди социологов. Однако в обсуждаемый здесь период противоположные друг другу позиции в значительной степени видоизменились. Особенно это касается антинатуралистической позиции, которая под влиянием более новых по сравнению с неокантианством и прагматизмом теорий сделала гораздо радикальнее и обрела новые доказательства.

Лучшим введением в нынешнюю дискуссию о природе социальной реальности будет напоминание об обсуждавшейся выше книжке Питера Уинча «Идея социальной науки», ибо она была первой — пока еще чисто философской — манифестацией

1. См., например: *Outhwaite W.* New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics, and Critical Theory. Houndmills; Hampshire, 1987; *Hollis M.* The Philosophy of Social Science. Cambridge, 1994. См. также упоминавшиеся здесь труды Финна Коллина (Finn Collin).

усиливающейся тенденции. Можно дать этой тенденции рабочее название «субъективистская», хотя позже придется снабдить его оговорками.

Питер Уинч (Peter Winch) (1926–1997) — британский философ, связанный с Людвигом Витгенштейном, — по сути, поставил под сомнение сам смысл существования социологии, показав, что вся ее действительно важная проблематика имеет *par excellence* философский характер, и это так потому, что, говоря его словами, «<...> понимание общества не может быть основанным на наблюдении и экспериментальным в принятом смысле слова»¹. За такую постановку вопроса говорило, по его мнению, прежде всего то, что «социальные отношения человека к себе подобным смешаны с его идеями о реальности. На самом деле выражение „смешаны“ в данном случае представляет собой недостаточно сильное слово: социальные отношения являются выражениями идей о реальности»². Или, иначе говоря, «<...> социальные отношения между людьми существуют только посредством идей и при помощи идей» и «<...> принадлежат к той же логической категории, что и отношения между идеями» и должны исследоваться точно таким же способом: связанные с ними проблемы «<...> должны разрешаться в ходе априорного концептуального анализа, а не эмпирического исследования»³.

Позиция Уинча, которую он много лет спустя подтвердил по основным пунктам в предисловии ко второму изданию книги (1990), была, конечно же, исключительно крайней и по очевидным причинам не могла найти полного понимания в социологии. Однако сам ход мысли оказался привлекательным в том числе и для тех, кто вообще не разделял убеждений автора «Идеи социальной науки» и пользовался отличными от него философскими инспирациями, но в итоге приходил к суждению, что «<...> социальные науки занимаются прединтерпретированной реальностью; реальностью, заключенной в понятия социальными акторами, то есть реальностью, которой уже придана та форма, в какой она должна быть схвачена <...> Таким образом, грубо говоря, отношение социальных наук к их объекту является, по крайней мере частично, скорее

1. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. С. 83.

2. Там же. С. 17.

3. Там же. С. 92, 14.

отношением субъект — субъект (или понятие — понятие), чем субъект — объект (или понятие — объект)»¹.

Принятие такой точки зрения не означало обязательно постановку под сомнение необходимости эмпирических исследований, однако требовало их переориентации с тем, чтобы учесть должным образом те «прединтерпретации», которым подвергается социальная реальность, прежде чем стать объектом систематических научных исследований. Исходя из этого, исследование взглядов членов общества уже не могло быть просто исследованием одного из многих возможных аспектов социальной реальности или источником той относящейся к ней информации, которую по каким-то причинам не удастся получить из более надежных источников. Теперь оно должно было стать тем, с чего начинается вообще любое исследование реальности.

Помощью в такой переориентации могли послужить прежде всего феноменология (концентрирующая внимание на обыденном мышлении) и герменевтика (считающая интерпретацию важнейшей процедурой социальных наук). Привнесенные в социологию из философии, они также, несомненно, оказали большое влияние на новое теоретическое сознание в социологии².

Разрушение объективизма

Обсуждавшееся направление вступало в противоречие с социологической ортодоксией не только потому, что черпало вдохновение из ненаучной, по убеждению большинства социологов, философии, но также — и даже прежде всего — потому, что оборачивалось против, пожалуй, самого главного

1. *Bhaskar R.* The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. Atlantic Highlands, N.J., 1979. P. 27.
2. Более полное освещение этой проблематики читатель найдет у Здислава Краснодембского (Zdzisław Krasnodębski) в работе: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych.* Warszawa, 1986, см. также: *Dobrzański D.* Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii. Poznań, 1999; *Woroniecka G.* Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia. Warszawa, 1998; *Żakrzewska-Manterys E.* Hermeneutyczne inspiracje. Warszawa, 1998; *Żiótkowski M.* Znaczenie — interakcja — rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej. Warszawa, 1981.

социологического догмата, который в формулировке Дюркгейма звучал так: «социальную жизнь необходимо объяснять не представлениями ее участников, а более глубокими причинами, ускользающими от их сознания»¹. Такую точку зрения обычно называют *объективизмом*. Она состоит, во-первых, в стремлении к безусловному отделению субъекта от объекта исследования (то есть рассмотрению последнего как внешней реальности по отношению к исследователю), что в случае социальных исследований требует игнорирования обыденного знания (то есть абстрагирования от того, что думают о себе участники социальной жизни); во-вторых, в попытках исключить влияние личности и «личную» точку зрения исследователя в процессе исследования социальных явлений.

Таким образом, объективизм требует вынести за скобки субъективность как членов исследуемого общества, так и ученого, который это общество исследует. Он очевидным образом представляет собой противоположность субъективизму, полагающему, что к сущности социальной реальности относится то, что она является *чьей-то* реальностью, переживаемой и интерпретируемой сознающими субъектами, в связи с чем ее необходимо изучать иначе, чем явления природы, исследователей которой взяли себе за образец объективисты.

Может показаться, что в критике объективизма трудно было добавить что-то новое к тому, что с самого начала XX века говорили создатели социологии, которую в Польше называют гуманистической, доказывая, что социальные явления «<...> являются тем, что они есть, лишь в качестве осознанных человеческих явлений <...>»², а «субъективные значения», которые присваивают своим действиям участники социальной жизни, или же созданные ими «определения ситуации» являются важной, если не важнейшей частью социальной реальности. Однако традиционная, если можно так выразиться, критика объективизма была очевидным образом ограниченной³. Правда, она содержала сильный постулат учета социологом так называемой субъективной стороны социальной жизни, подхода

1. Цит. по: *Lukes S. Emile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study. Harmondsworth, 1973. P. 231.*
2. *Żnaniecki F. Wstęp do socjologii. Warszawa, 1988. S. 25.*
3. См.: *Bleicher J. The Hermeneutic Imagination. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology. London, 1982. P. 119 et pass.*

к ней с «гуманистическим коэффициентом», но необязательно означала постановку под сомнение лежащей в основе объективизма социальной онтологии, согласно которой исследуемый социологом социальный мир является тем или иным независимо от того, что о нем думают его обитатели.

Благодаря этому многочисленные взгляды представителей понимающей социологии могла воспринять практически вся социология, не забывая при этом, что, как писал в полемике с современным субъективизмом Роберт К. Мертон, «<...> субъективные определения ситуации <...> имеют значение, и порой очень важное. Но значение имеют не только они»¹. Функционализм также был немало обязан традиции понимающей социологии, представляя собой, как хотелось бы Парсонсу, объединение детерминизма и волюнтаризма, Дюркгейма и Макса Вебера. Другой вопрос, насколько ему это удалось, ибо, как утверждают некоторые комментаторы, с течением времени это «<...> соотнесение с субъективным измерением исчезло»². Как бы то ни было, это не затронуло убеждения в том, что существует «жесткая» социальная реальность, обыденные интерпретации которой самими заинтересованными лицами, возможно, конечно, и следует принять во внимание, но лишь в качестве дополнения к объективной реальности, находящейся, естественно, в центре интересов социологии.

Таким образом, новая социология, о которой мы говорим, пошла в строго противоположном направлении, развивая интуицию Шюца и других авторов из круга критиков объективизма и склоняясь к мнению, что «<...> человеческое действие — во всяком случае, формы этого действия, существенные для социальной и политической жизни, — отличается тем, что его обособление и надлежащее описание тесно связаны с основополагающими для него интерпретациями <...> Если мы игнорируем или преуменьшаем степень, в которой

1. *Merton R.K. Sociological Ambivalence and Other Essays. New York, 1976. P. 177.* Мертон цитирует в том числе Артура Стинчкомба: «Люди сами определяют ситуации, но они их определяют не так, как им вздумается» (*Ibid.* P. 176). Стинчкомб здесь перефразирует Маркса: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается» (*Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарты // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1957. Т. 8. С. 119.*)
2. См.: *Dave A. Theories of Social Action // A History of Sociological Analysis / Tom Bottomore, Robert Nisbet (ed.). London, 1979. P. 405.*

человеческое действие является продуктом его интерпретации самими действующими субъектами, даже наше эмпирическое исследование его регулярности оказывается ошибочным»¹.

Следовательно, в этом случае речь идет не о том, чтобы учитывать мнения людей и субъективные значения, какие они привязывают к своим действиям, которые могут быть известны социологу из других источников. Не идет речи и о том, является ли эта «субъективная сторона» социальной реальности важной, очень важной или абсолютно неважной, о чем обычно дискутируют марксисты. Речь идет о том, что социология *de facto* имеет дело только с ней. «Социология, — как написал Энтони Гидденс, находившийся, особенно в самом начале, под сильным влиянием этого нового образа мышления, — исследует не „данный“ мир объектов, а тот, который конституирован или, иначе говоря, создан активными действиями субъектов»².

Основная проблема состояла не в том, как относиться к социальной реальности и какую ее сторону исследовать, а в том, *какая* она. Понимание — не только метод ее познания, но и принцип самого ее существования, поскольку оно представляет собой «<...> онтологическое условие человеческого общества как такового, создающегося и воссоздающегося его членами»³.

Тем не менее «у нас нет, — как пишет Томас Лукман, — никаких „строгих“ данных, к которым затем добавляются те или иные интерпретации, но мы изначально имеем дело исключительно с интерпретациями»⁴, из-за чего социология представляет собой по существу «<...> интерпретацию интерпретации, реинтерпретацию прединтерпретированной области»⁵. Нет такой социальной реальности, которая существовала бы независимо от этих интерпретаций, она всегда является их продуктом — «конструкцией», которой без них не было бы вообще.

1. *Bernstein R.J.* The Restructuring. P. 62.

2. *Giddens A.* Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych. Kraków, 2001. S. 225.

3. *Ibid.* S. 213–214.

4. *Luckmann Th.* Philosophy, Social Science and Everyday Life // *Phenomenology and Sociology. Selected Readings* / Thomas Luckmann (ed.). Harmondsworth, 1978. P. 249.

5. См.: *Thompson J.B.* Studies In the Theory of Ideology. Berkeley; Los Angeles, 1984. P. 93.

Это был явный выход за горизонты традиционной понимающей социологии, которая в своей борьбе с объективизмом все же не заходила настолько далеко, сохраняя представление о «жесткой» объективной реальности, к которой относятся в конечном счете все интерпретации — как обыденные, так и научные, причем вторые *ex definitione* более адекватны. Теперь это представление подверглось тотальному сомнению. Возникло теоретическое направление, согласно которому «<...> нет никаких причин верить в объективное существование чего-либо»¹, кроме того, что *конструируют* сами участники социальной жизни. До сих пор мы называли его субъектизмом, однако более адекватным, наверное, будет название *конструктивизм*, уже встречавшееся тут и там в социологической литературе².

Этнометодология

Самым замечательным выражением тенденции, о которой идет речь, было, несомненно, то направление размышлений о социальной жизни и ее эмпирическом исследовании в новом значении слова «эмпирия», которое стало известно как *этнометодология*. Название для него неудачное, поскольку вызывает ассоциации с методологией, в то время как на самом деле это направление относится не к тому, *как* надлежит проводить исследования, а к тому, *что* именно должно быть их объектом. Методы, о которых здесь идет речь, применяются не социологом, а членами исследуемой им популяции для решения обыденных проблем взаимоотношений. Отсюда префикс «этно-», использовавшийся ранее этнографами, которые занимались изучением обыденных знаний исследуемых народов и реконструировали их представления о мире (этноботаника, этнозоология и т.д.).

Главным объектом исследований этнометодологии также стало обыденное знание, но, разумеется, в весьма широком значении, включающем в себя как знание в дискурсивном виде, так и знание, так сказать, практическое, или «молчаливое», которым фактически руководствуются люди, необязательно ежесекундно отдавая себе отчет в том, что они делают и зачем. Задачей этнометодологии должна была стать реконструкция

1. *Quinney R.* The Social Reality of Crime. Boston, 1970. P. 4.

2. См., например: *Abbott A.* Chaos. P. 60–90.

этого знания, ведущая в итоге к новому ответу на старый вопрос «Как возможен социальный порядок?» — ответу, исходным пунктом которого была бы в данном случае практика самих членов общества, а не определения внешних наблюдателей, использующих чуждое этой практике понятие рациональности и подгоняющих ее под те или иные готовые схемы¹. Впрочем, какую бы роль ни играл в этнометодологии этот общий и как нельзя более теоретический вопрос, ее отличительной особенностью был и остается радикальный эмпирический уклон.

В отличие от подавляющего большинства представителей новой социологии, занятых прежде всего теоретическими и метатеоретическими рассуждениями, этнометодологи занялись почти исключительно эмпирическими исследованиями, проводившимися, как правило, в микромасштабе. Отмечалось даже — и справедливо, — что они создают социологию без понятия общества. Их быстро растущая слава, разумеется, была связана с предположением, что из этих исследований вытекают важные теоретические импликации, предвещающие ревизию прежнего образа мыслей относительно социальной жизни.

Этнометодология наилучшим образом реализовала постулат поворота в сторону исследования «естественной герменевтики социальной жизни», или тех *прединтерпретаций*, которые якобы представляют собой ее материал и по этой причине *de facto* являются предпосылкой любого знания о ней. Вынеся за скобки все накопленное до тех пор социологическое знание, этнометодология как бы вернулась к исходной точке, взяв в качестве таковой то, что люди делают и говорят в повседневной жизни. Можно было бы сказать, что этнометодологи занялись эмпирическими исследованиями жизненного мира, о котором, например, писал Альфред Шюц, если бы не то, что этот ученый дал только первый импульс, отнюдь не сделавшись для них непререкаемым и единственным авторитетом. В их глазах он всегда оставался философом сознания, а не социологом, исследующим человеческие практики.

Началом этнометодологии можно считать работы *Гарольда Гарффинкеля (Harold Garfinkel)* (1917–2011) — доктора Гарвардского университета, где он учился у Толкотта Парсонса,

1. *Гарффинкель Г.* Рациональные свойства научных и обыденных действий. Пер. Ю.И. Турчаниновой, Э.Н. Гусинского // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 3.

а затем профессора Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, — и, в частности, его книгу «Исследования по этнометодологии» (*Studies in Ethnomethodology*, 1967), которая, правда, была на редкость бурно атакована корифеями *mainstream sociology*, но достаточно скоро стала катехизисом довольно большой группы молодых исследователей, изучающих либо поведение членов экспериментальной группы, либо — а со временем все чаще — их методы вербального общения друг с другом (так называемый конверсационный анализ, разработанный Харви Саксом), рассчитывая таким образом выявить принципы идущего снизу «построения» социального порядка.

Для них этот порядок — проблема не норм или структур, которые существуют «где-то там» (*out there*), а самой обыкновенной повседневной активности, в ходе которой он создается и воссоздается благодаря тому, что участники интеракций располагают соответствующим запасом обыденного знания, позволяющего в данной ситуации компетентно взаимно интерпретировать свое поведение. Такое видение исследования интеракции требовало поиска совершенно иных методов, отличных от тех, которые укладывались в рамки социологической рутины. Отсюда большой интерес к этнометодологии со стороны многих социологов, нередко, впрочем, сопровождающийся беспокойством: а точно ли она еще принадлежит к научной социологии и к социологии вообще?

Новый идеализм?

Тенденции, о которых мы вкратце рассказали выше, встретили в социологии отпор, решительность которого, во многих случаях необычайная, свидетельствовала о том, что они не относились к числу маргинальных. Любопытно, что резкая критика исходила не только от тех, против кого были непосредственно обращены эти тенденции, но также и от ученых, хоть и настроенных неприязненно к *mainstream sociology*, однако в то же время обеспокоенных вырисовывающимся направлением поисков новой социальной науки. Впрочем, важнее здесь не то, кто именно выступал против, а то, какие аргументы при этом использовались и были ли они действительно нацелены на слабые места субъективизма или конструктивизма. А аргументы были следующие.

Во-первых, доказывалось, что новые теоретические тенденции — на самом деле не что иное, как всего лишь «новый идеализм», который по существу производит полное разрушение социологии как науки, лишая ее тех, быть может, несовершенных инструментов познания социальной реальности, какими она располагает, и не предлагая взамен ничего лучшего. Утверждалось, что этот «новый идеализм» — всего лишь отход от объективистских позиций, то есть противопоставление его тезисам прямо противоположным, не содержащим, однако, никакого нового знания¹. Так писал даже симпатизирующий ему Бернштейн, утверждая, что точка зрения Уинча была «<...> зеркальным отражением того, чему себя противопоставляла»².

Во-вторых, указывалось, что постулаты создания социологии, отличной от современной, находятся еще на слишком высоком уровне обобщения, а потому не продвигают нас вперед, даже если *in abstracto*³ они и верны. Финн Коллин, к примеру, писал о разочаровании, которые испытал, читая «<...> книги, слишком часто состряпанные по одному и тому же рецепту, не удовлетворяющему читателя. Мы получаем вступительные главы, в которых абсолютно убедительно выявляются слабости позитивизма. Затем нас знакомят с самыми разными взглядами отцов антипозитивизма и восхваляют их проницательность. Но после столь многообещающего начала нам морочат голову смутными догадками по поводу „новых правил социологического метода“ [это, разумеется, аллюзия на процитированную нами выше книгу Гидденса. — *Е. Ш.*] или малопригодными указаниями относительно „перестройки социальной теории“. Слишком мало делается для доказательства того, что новые подходы лучше традиционного пройдут испытание на пригодность, то есть обнаружат свою способность стимулировать теоретическую мысль в ходе реальных научных исследований»⁴.

В-третьих, убеждали, что «новый идеализм» делает невозможным, как это характеризовал Эрнест Геллнер, постижение «социальной роли абсурда», то есть тех бесчисленных ситуаций, в которых идеи участников социальной жизни являются

1. См.: *Gellner E. Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory. Cambridge; New York, 1979. P. 44–45.*

2. *Bernstein R. J. The Restructuring. P. 73.*

3. Абстрактно (*лат.*). — *Примеч. ред.*

4. *Collin F. Theory and Understanding. A Critique of Interpretive Social Science. Oxford, 1985. P. XII–XIII.*

очевидным образом неясными, невнятными и фантастическими¹. Иначе говоря, это направление не в силах справиться с проблемой ложного сознания, поскольку делает беспредметным сопоставление взглядов с объектом, к которому оно относится, упраздняя «<...> темное пространство несоответствия между идеями общества <...> и расходящейся с ними, как правило, поведенческой реальностью»². Похожие возражения были и у Мертон: «Одно дело утверждать вслед за Вебером, Томасом и другими гигантами социологии, что понимание человеческого действия требует от нас систематически учитывать его субъективный компонент — то, что люди ощущают, чувствуют, во что верят и чего хотят. И совсем другое — довести эту глубокую мысль до крайности, утверждая, что действие является только и исключительно субъективным»³.

В-четвертых, говорят, что «новый идеализм» грозит социальным наукам тотальным релятивизмом, так как открывает путь к восприятию социальной реальности как множества замкнутых миров, несводимых друг к другу интерпретаций, каждая из которых в данном контексте обладает собственной неоспоримой рациональностью. Каждая из этих бесчисленных интерпретаций, с точки зрения этого представления, может являться внутренне связанной согласно принципам своей собственной логики⁴. Если у социолога нет ни одной «жесткой» объективной реальности, то он не располагает средствами, позволяющими осуществить «перевод» одних интерпретаций в другие и установить уровень их адекватности. И действительно, одним из ключевых слов нового направления было «несоизмеримость», что, впрочем, в какой-то мере объясняет популярность у его приверженцев некоторых моментов концепции как самого Куна, так и — в большей степени — его наиболее радикальных последователей, склонных считать, что отдельные утверждения сохраняют силу лишь в пределах той парадигмы, в рамках которой были сформулированы.

Значение перечисленных выше обвинений нельзя недооценивать. Определенную значимость, наверное, имеет и обычно

1. *Gellner E. Cause and Meaning in the Social Sciences. London; Boston, 1973. P. 33–34.*
2. *Ibid. P. 49.*
3. *Merton R. K. Sociological Ambivalence. P. 175.*
4. *Gellner E. Cause and Meaning. P. 78–79.*

выдвигаемый дополнительный аргумент, что социология стала возможна лишь благодаря принятию предположения о том, что, говоря словами Маркса, «люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали»¹, в связи с чем важно не столько то, что они думали и какие имели намерения, сколько то, к чему приводит столкновение их идей с реальностью — с тем «<...>материальным миром, в котором мы все живем и который нас окружает со всех сторон»².

Однако критики «нового идеализма» достаточно часто не учитывали того, что причисляемые к этой категории авторы были обычно не столь наивны, чтобы отрицать существование чего-либо, кроме человеческих идей или интерпретаций, и утверждать, что «создание» социальной реальности — это творение из ничего, которое в любой момент может начинаться заново. По крайней мере некоторые из них — как правило, те, кто был ближе всего к социологии как эмпирической дисциплине, — по сути утверждали лишь то, что ход человеческих действий, изучаемых социологией, определяет не то, какой является социальная реальность сама по себе, а то, как она воспринимается членами данного общества, и в связи с этим социолог должен прежде всего знать, что собой представляет *их* знание, отодвигая на второй план знание даже самых, казалось бы, компетентных внешних наблюдателей³. Следовательно, такая точка зрения означала — или, во всяком случае, могла означать — желание скорее уклониться от онтологического спора, чем занять в нем позицию крайнего идеализма.

Кроме того, по мнению большинства этих авторов, свою роль здесь играли еще как минимум два момента: во-первых, наличие безличных *правил*, которым всегда подчинено движение социальных представлений; во-вторых, проявление процессов, названных Гидденсом «структурацией» и состоящих в том, что человеческие отношения независимо от их

1. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1957. Т. 8. С. 119.
2. См.: *Collins R.* Is 1980's Sociology in the Doldrums? // *American Journal of Sociology.* 1985–1986. Vol. 91. P. 1345.
3. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. Глава II «Общество как объективная реальность».

генезиса и природы подвергаются объективации и фиксации, никогда *de facto* не являясь созданными произвольным образом. Иначе говоря, проблема состоит не столько в упразднении социальной реальности, сколько в другом ее определении. Правда, в результате этого она утрачивала свое подобие природной реальности, но не переставала существовать как нечто иное, нежели игра понятий, хотя приходится признать, что некоторые формулировки, казалось, внушают именно эту мысль¹.

Такой смысл имели, к примеру, приведенные выше высказывания Питера Уинча, однако считать этого крайнего представителя «нового идеализма» вульгарным, если можно так выразиться, идеалистом было бы недоразумением. В его случае ключевое значение имело именно понятие *правил*, которым подчинены человеческие действия и отношения, изъятые, правда, из-под действия квази-естественно-научных законов, но отнюдь не являющиеся доменом произвольности и случайности. Здесь, однако, в игру входила аналогия не с явлениями природы, а с явлениями языка, которые с высокой точностью изучаются лингвистической философией и языкознанием. По этой причине объяснение социальных явлений «<...> не является применением обобщений и теорий к отдельным примерам: оно состоит в отслеживании внутренних отношений. Оно скорее подобно применению знания языка для понимания разговора, чем применению знания законов механики для понимания работы часов»².

Такая позиция не была свободна от неясностей, однако она, вне всяких сомнений, не принадлежала к числу традиционных идеалистических позиций, которые попросту являются волюнтаристскими и велят искать ответы на социологические вопросы об основах общественного порядка в сознании индивидов. Примечательно, впрочем, что Уинч сознательно старался избегать «переоценки степени интеллектуализации социальной жизни», что заставило его ввести особое понятие

1. Их приводит, к примеру, Энтони Флю (Antony Flew) в работе: *Thinking about Social Thinking. The Philosophy of the Social Sciences*. Oxford, 1985. Part 7. См. на эту тему: *Collin F. Social Reality*. London; New York, 1997. Коллин представляет целый спектр точек зрения, которые можно определить как «конструктивизм», благодаря чему его книга является лучшей критической реконструкцией этого направления.
2. Уинч П. Идея социальной науки. С. 99.

«недискурсивных» идей, которые проявляются в том, что люди делают бессознательно¹. Суть взглядов Уинча состояла в предположении, что язык занимает в мире людей такое важное место, что его можно и нужно рассматривать как модель всех социальных явлений.

Язык — сфера *интерсубъективности*, на которой делали столь же сильный акцент феноменологи, обращаясь, однако, не к нему, а к жизненному миру, в который индивид вступает независимо от своей воли, наследуя некий запас знаний, используя эти знания на практике, но большей частью не умея их полностью артикулировать. Кратко говоря, речь шла не о тотальном отрицании социальной реальности как таковой, а о фокусировке внимания на *социальной реальности, понимаемой иначе*, чем это обычно принято на основании либо здравого смысла, либо большинства социологических теорий.

Не следует также столь буквально, как это случается с критиками «нового идеализма», воспринимать тезис о том, что социальная реальность не является для людей данностью, но *создается* ими. Пожалуй, самые веские аргументы против подобного прочтения встречаются в нашумевшей книге Питера Бергера и Томаса Лукмана «Социальное конструирование реальности» (*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966), которую можно считать одним из важнейших манифестов нового направления (впрочем, второй из соавторов был выдающимся вдохновителем феноменологической социологии). В этой книге, представляющей собой своего рода перевод входящих в моду взглядов на язык, повсеместно понятный в социологической среде, мы находим пространное изложение убеждения, что «создание социальной реальности» не должно пониматься волюнтаристски, а сама она существует не только в сфере представлений².

Суть такого рода взглядов весьма четко изложил Дэвид Уолш, написав: «<...> социальный мир — это мир субъективного, а не мир объективного. Он отнюдь не представляет собой реальность *sui generis*, отдельную от людей, образующих действительный „состав“ этого мира. Наоборот, социальный мир — это экзистенциальный продукт человеческой деятельности.

1. Там же. С. 96.

2. См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Ч. 2.

Благодаря этой деятельности он сохраняется и изменяется. Поскольку социальный мир интерсубъективно конституирован участниками деятельности, он экстернализуется как существующий вне их и независимо от них, то есть обретает некоторую степень объективной фактичности. В этом смысле Дюркгейм не совсем ошибался, говоря об объективной (фактуальной) природе социального мира. Он, однако, не понял, что эта фактичность — воплощение методов, используемых членами общества с целью его познания. Дело обстоит не так, будто существует внешний по отношению к людям, реальный, объективный фактуальный социальный мир, воздействующий на членов общества. На самом деле именно индивиды в процессе постижения этого мира (то есть объясняя, определяя, воспринимая его) экстернализуют и объективируют его, применяя все доступные средства для выражения постигаемого. Первым и основным средством является, конечно, естественный язык. <...> Социологии, следовательно, требуется теория языка для анализа социальных значений»¹.

* * *

Конечно, нельзя сказать, что благодаря обсуждавшимся выше концепциям, выросшим из критики традиционной объективистской социологии, родилась какая-то новая социология. Однако в сфере социологических теорий произошли серьезные перегруппировки. Правда, ни одной новой «парадигмы», чья роль была бы сравнима с ролью функционализма в предыдущий период, не возникло, но общий «климат мнений», как и репертуар основных проблем, привлекающих внимание теоретиков, претерпел весьма принципиальные изменения. В этом мы сможем убедиться далее на примере нескольких выдающихся теоретиков, которые прямо или косвенно ответили на вызов «кризиса социологии». Выбор тех, о ком мы будем говорить в этой главе, можно счесть произвольным, однако, как нам кажется, лучше чуть более подробно обсудить хотя бы некоторых теоретиков, чем дать беглый обзор большего их числа.

1. Уолш Д. Новые направления в социологической теории // Филмер П. и др. Новые направления в социологической теории / Пер. Л. Г. Ионина. Общ. ред. Г. В. Осипова. М.: Прогресс, 1978. С. 52–53.

2. Гидденс: agency and structure

В предыдущем подразделе обсуждались воззрения, происходящие в значительной мере из философии, и даже когда эти теории разрабатывались профессиональными социологами, они сохраняли по большей части высокий уровень абстракции. Этнометодология, конечно, представляет собой исключение, но она возникала как бы наряду с социологией и вообще не поднимает традиционной макросоциальной проблематики. Таким образом, оставался открытым вопрос, можно ли совместить конструктивистское видение социальной жизни с дальнейшим исследованием проблем, которые обычно находятся в центре внимания социологов, и если можно, то как. Одним из ответов может служить творчество британского социолога *Энтони Гидденса (Anthony Giddens)* (род. 1938), а потому оно заслуживает здесь более подробного обсуждения. Гидденс вполне сознательно обратился к дискуссиям, о которых выше шла речь, а круг его чтения в значительной степени пересекался с кругом чтения ярких противников «ортодоксального консенсуса» в социологии и охватывал множество философских работ, которые социолог предыдущего поколения даже не взял бы в руки. Его труды, несомненно, способствовали экспансии нового стиля мышления, лозунгом которого стал разрыв с натурализмом и функционализмом, неоднократно критиковавшимися Гидденсом с тех же самых позиций. Однако в первую очередь роль этого теоретика заключалась в том, что в своем разнообразном творчестве он поднял всю совокупность социологических проблем и написал книги, в которых старые и новые теоретические мотивы сплелись в более или менее единое целое. Среди них есть даже учебники: «Социология. Краткое, но критическое введение» (*Sociology. A Brief but Critical Introduction*, 1982) и «Социология» (*Sociology*, 1989).

Другие его работы (не считая редакторской деятельности и трудов, созданных в соавторстве) включают в себя «Капитализм и современная социальная теория. Анализ творчества Маркса, Дюркгейма и Макса Вебера» (*Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, 1971), «Классовая структура в развитых обществах» (*The Class Structure of the Advanced Societies*, 1973), «Новые правила социологического метода. Позитивная критика интерпретативной

социологии» (*New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, 1976), «Исследования в области социальной и политической теории» (*Studies in Social and Political Theory*, 1977), «Центральные проблемы в социальной теории. Действие, структура и противоречие в социальном анализе» (*Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, 1979), «Современная критика исторического материализма» (*A Contemporary Critique of Historical Materialism*, 1981–1985, 2 т.), «Устроение общества. Очерк теории структуризации» (*The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, 1984), «Социальная теория и современная социология» (*Social Theory and Modern Sociology*, 1987), «Последствия современности» (*The Consequences of Modernity*, 1990), «Современность и самоидентичность. Самость и общество в эпоху поздней современности» (*Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, 1991), «Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах» (*The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, 1992), «Политика, социология и социальная теория. Столкновения с классической и современной общественной мыслью» (*Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*, 1995), «В защиту социологии: очерки, объяснения и ответы» (*In Defence of Sociology. Essays, Interpretations, and Rejoinders*, 1996), «Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь» (*Runaway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*, 2000)¹.

Эти публикации, а особенно «Устроение общества» (*The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*), обеспечили Гидденсу репутацию ведущего современного социолога-теоретика в англосаксонском мире, а выраженные в них взгляды сделались объектом многочисленных (и нередко критических) замечаний². Вышло даже множество монографий, целиком посвященных Гидденсу. Сначала он был связан с Лестерским

1. В этом перечислении отсутствует переведенная на польский язык (*Giddens A. Trzecia droga: odnowa socjaldemokracji*. Warszawa, 1999) книга *The Third Way. The Renewal of Social Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1998), поскольку она носит чисто политический характер и в социологию Гидденса ничего не вносит.
2. Важнейшие из них вошли в сборник: *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation* / Christopher G.A. Bryant, David Jary (ed.). London; New York, 1991; см. также: *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and His Critics* / David Held, John B. Thompson (ed.). Cambridge; New York, 1989.

университетом, где имел возможность сотрудничать с Элиасом, а затем много лет — с Кембриджским университетом, с 1996 г. — директор Лондонской школы экономики и политических наук. В политике он участвует как теоретик «третьего пути», главный идеолог и советник реформированной Тони Блэром лейбористской партии.

Социологическая теория Гидденса включает в себя в числе прочего критическое прочтение социологической традиции, реконструкцию социологического метода в том наиболее широком смысле слова «метод», в каком его применял в своих «Правилах» Дюркгейм, и довольно развернутый ответ на вопросы относительно природы современного общества, из которого следуют весьма существенные выводы, касающиеся способа заниматься социальными науками. Следует отметить, что Гидденс считает современное общество *поздним модерном*, все более решительно отвергая, как мы дальше увидим, популярную постмодернистскую фразеологию, в связи с чем его называют «последним модернистом».

Теорию Гидденса характеризует стремление к великому синтезу. Он старается не упускать ни одного важного события в социальных науках и философии. При этом он прямо-таки маниакально пытается преодолеть все дихотомии, возникавшие до сих пор в процессе развития социологии, и ищет такую позицию, которая позволила бы их устранить. Он пытается построить социологическую теорию, которая не будет ни волюнтаристской, ни детерминистской, ни субъективистской, ни объективистской, ни номиналистической, ни реалистической и т.д. Кроме того, для него очень важно упразднить оппозицию между макро- и микросоциологией.

Прежде всего он стремится преодолеть дихотомию *agency — structure*, люди — институты, личная свобода действий — социальное принуждение. Впрочем, это, вероятно, самая важная проблема современной социологической теории, с которой мы постоянно сталкиваемся и будем сталкиваться в этой главе¹. В дискуссии на эту тему Гидденс занимает как бы промежуточную позицию, так как, с одной стороны, демонстрирует исключительное понимание конструктивистских аргументов,

1. См.: Walsh D.F. Structure/Agency // Core Sociological Dichotomies / Chris Jenks (ed.). London, 1998. P. 8–33; Agency and Structure. Reorienting Social Theory / Piotr Sztompka (ed.). Amsterdam, 1994.

а с другой — пытается избежать разрушительных для социологии последствий «нового идеализма». На теорию Гидденса невозможно наклеить ни один готовый ярлык, кроме разве что «эклектизма», если в конце концов выяснится, что мы по сути имеем дело не столько с великим синтезом, сколько с механическим смешением элементов разного происхождения, которые никак не удастся объединить в органичное целое. Так, по крайней мере, считают некоторые критики Гидденса.

Отношение к социологической традиции

Гидденс принадлежит к тем мыслителям, которые придают большое значение теоретическим итогам предшественников. Как и Парсонс в *The Structure of Social Action*, он предлагает новое прочтение классиков, исходя из тех вопросов, на которые должна ответить его теория. Впрочем, именно поэтому Гидденс в своем прочтении так сильно расходится с Парсонсом и считает неизбежным «радикальный разрыв» с его теорией¹. При этом речь идет не столько об отличном во многих аспектах толковании Дюркгейма и Макса Вебера или же о признании подобного значения Маркса, которого Парсонс обошел вниманием, — хотя и это, конечно, проблемы немаловажные, — сколько о генеральной переоценке традиции. Гидденс придерживается убеждения, что заложенный в XIX веке фундамент социологии требует самой принципиальной реконструкции, ибо «<...> мы живем в мире, к которому традиционные источники социальной теории нас не подготовили»².

Это убеждение связано с чрезвычайно сильным акцентом на том, в какой огромной степени классики социологии были людьми своего времени и своего общества, а также на том, что все они создали весьма односторонние представления о современном обществе, обойдя вниманием многие его принципиальные качества, которые сделались особенно явными в нашу эпоху «позднего модерна». Кроме этого, Гидденс, похоже, ставит в вину классикам социологии применявшиеся ими методы осмысления социальной реальности — чересчур детерминистские и эволюционистские, а следовательно, не учитывающие

1. См.: Giddens A. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, 1984. P. XXXVI.
2. Giddens A. *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge, 1987. P. 166.

в должной мере человеческий фактор¹ и связанные с ним непредсказуемость и случайность.

Если говорить совсем коротко, Гидденс считает необходимым уйти от прежнего образа мысли в социологии, причем важную роль в этом, по его мнению, должна играть ревизия как зафиксированной ею картины общества, так и привычных представлений о методах его, общества, изучения.

По мнению Гидденса, принятое в социологии понятие общества не только перманентно остается теоретически неразработанным, но и, что более важно, обременено весьма принципиальной ошибкой, которая состоит главным образом в игнорировании его политического аспекта. Современное общество — это не только капитализм или индустриализм, чему социологи всегда уделяли слишком много внимания (последствием этого стал в числе прочего успех понятия «индустриальное общество»), но и усиление в беспрецедентном масштабе административного надзора (описанного, например, у Фуко), растущая роль государственной власти, производство и организация информации, а также развитие армии и война. Такое видение современного общества существенным образом отличается от той внеполитической сферы, которая большей частью привлекала внимание создателей социологии. «В современном мире „общества“, — пишет Гидденс, — это национальные государства (nation-states), связанные с другими национальными государствами в глобальную систему»². Именно такими «обществами» социологи обычно *de facto* занимаются сегодня, не замечая, однако, что своей «системностью» они обязаны в большей степени административной унификации, чем «инфраструктуре социального порядка»³, которой безосновательно приписывают автономность, словно бы веря в полную независимость гражданского общества от государства. Впрочем, как считает Гидденс, эта «системность» весьма и весьма относительна.

Такое переопределение общества имеет очевидные последствия для способа понимания социологии, которая в представлении Гидденса утрачивает большую часть своей прежней

1. См.: *Tucker K.H. Jr. Anthony Giddens and Modern Social Theory*. London; Thousand Oaks, Cal., 1998. Ch. 1.

2. *Giddens A. Social Theory*. P. 25.

3. *Ibid.* P. 33.

автономии, базирующейся на предположении, что социальный порядок — нечто совсем иное, чем порядок политический. Разумеется, Гидденс не отрицает, что у социологии имеется некий свойственный ей запас понятий, тем и теорий, однако в то же время доказывает, что ее разграничение с другими социальными и гуманитарными науками не столь однозначно, как принято считать. Последствием этого переопределения является также поворот в сторону социальной динамики, то есть в сторону исследования «великих трансформаций», которые претерпевает всякое общество, рассматриваемое не как стабильная и замкнутая «социальная система», но как национальное государство, внутренне дифференцированное и подвергающееся различным внешним воздействиям. Это, помимо всего прочего, неизбежно означает сближение социологии с историей, а также программное принятие во внимание временного и пространственного измерений.

Еще одна важная претензия Гидденса к традиционной социологии — это претензия к рассмотрению общества способом, приводящим к его реификации, то есть игнорирование того факта, что оно не только является в итоге порождением человеческой деятельности, но и каждым мгновением своего дальнейшего существования обязано непрерывному воспроизводству этой деятельности, в связи с чем его познание невозможно до тех пор, пока не будет принята во внимание субъективность его творцов, то, что они наделены инициативой и способностью к рефлексии. В этом пункте критика социологической традиции Гидденсом не отличается от ее критики со стороны самых крайних субъективистов, от которых его, однако, отличает твердое убеждение в том, что выдвижение на первый план человеческой деятельности не должно и не обязано быть тождественным пренебрежению понятием *социальной системы* или тем более социальной структуры. Другой вопрос, что эти понятия обретают в социологии Гидденса смысл, полностью отличный от того, с которым мы привыкли иметь дело в социологии¹.

«Двойная герменевтика» социальных наук

В работах Гидденса заметно увлечение философией языка, феноменологией и герменевтикой, а также, разумеется, теми

1. См.: Giddens A. The Constitution. P. XXVI–XXVII, 377.

авторами, которые (как, к примеру, этнометодологи) первыми предприняли попытки использовать идеи этих наук в пространстве социологии, заново поднимая проблематику значения как конституирующего фактора социального мира¹. Хотя Гидденс никогда не позволял себе крайностей, вряд ли можно сомневаться, что именно здесь следует искать истоки его критического отношения к натурализму и функционализму, так как первый ликвидировал проблему значения вообще, второй же замкнул ее в узких рамках готовых норм, интернализованных членами общества в процессе социализации, не придавая должного значения процессам интерпретации и неготиации значений, активными участниками которых они являются.

Основа социологической теории Гидденса — это, несомненно, концепция субъективности, вырастающая из размышлений над субъективистской литературой, в которой, как правило, индивиды показаны в качестве создателей и — еще до социологов — интерпретаторов создаваемого ими самими социального строя. Люди отличаются от животных тем, что обычно знают, что они делают и ради чего, а также способны действовать иначе, чем действуют. В том, что они делают, они руководствуются рефлексией и определенным запасом знания, которое, правда, не обязательно является дискурсивным, но определяет развитие действия и обязательно должно учитываться при исследовании социальных процессов, поскольку иначе это действие будет совершенно непонятным. В связи с этим ключевой проблемой для Гидденса является соотношение между научным знанием, которое создает исследователь, и тем знанием, которым руководствуются члены общества в своей обыденной практике. А так как граница между этими двумя видами знания предельно неустойчива², то постоянно происходят взаимовлияние и взаимопроникновение.

В этом контексте Гидденс обычно говорит о *двойной герменевтике*, доказывая одновременно возможность и необходимость точного научного знания и ценность обыденного знания как его источника и необходимой системы координат.

1. См. особенно: *Giddens A. Hermeneutics, Ethnomethodology and Problems of Interpretative Analysis* // *Studies in Social and Political Theory*. London, 1977. P. 165–178.
2. *Giddens A. The Constitution*. P. XXXII–XXXIII.

Именно такая двойственность отличает социальные науки от естествознания, в котором герменевтические задачи касаются исключительно теоретического языка науки, тогда как в социальных науках они включают также расшифровку понятий обыденного языка исследуемой группы. «Связь между языком социальных наук и обыденным языком — двухсторонняя. Первый не может игнорировать категории, которыми обычные люди пользуются в практической организации своей жизни, но, с другой стороны, понятия социальных наук могут быть присвоены и применены обычными людьми в качестве элементов разговорной речи»¹. По мнению Гидденса, такова сущность социальных наук, и ничего дурного тут нет. Правда, наука не может удовлетвориться понятиями обыденного языка, но исследователям социальной жизни не стоит обольщаться, что они могут полностью избавиться от его влияния. Это и невозможно, и нежелательно.

Отсюда та симпатия к этнометодологии, которую Гидденс декларировал неоднократно, но с существенными оговорками, касающимися по крайней мере четырех моментов. Во-первых, отсутствия в описываемом этнометодологией поведении людей «практических мотивов или интересов»; во-вторых, исключения из картины социального мира отношений власти; в-третьих, утраты понятия структуры как всего того, что ограничивает свободу действий индивида; в-четвертых, забвения того, что обязанность понимания исследователем обыденного языка и обыденного знания не может вести к неkritичности по отношению к ним и к отказу от создания собственного *научного языка*². Коротко говоря, социальные науки должны не только понимать исследуемые ими миры, но и объяснять их согласно присущим науке правилам. Правда, о том, каковы эти правила, мы мало что сможем узнать от Гидденса.

Теория структуризации

Ядром социальной теории Гидденса является теория *структуризации*, задуманная для преодоления недостатков как натуралистско-функционалистской «ортодоксии», так и ее

1. Giddens A. The Constitution. P. 12.

2. Ibid. P. 175–178.

субъективистской и конструктивистской критики. Эта теория наиболее полно изложена в «Устроении общества» (*The Constitution of Society*), хотя ее основы уже явно видны в «Новых правилах» и в *Central Problems*, где Гидденс впервые поставил перед собой задачу создать такую социологическую теорию, в которой была бы наконец упразднена антиномия *agency and structure*, или, выражаясь более старомодно, личности и общества, свободы и принуждения, действия и социальной системы. Эти более ранние формулировки теории структуриации, возможно, даже вызывают меньше сомнений.

Задача преодоления этой антиномии была бы, конечно, невыполнимой, если бы Гидденс настаивал на том понимании структуры и социальной системы, какое установилось в социологии сначала благодаря органицизму, а затем функционализму, то есть пользовался бы представлением о социальной реальности *sui generis*, которая как бы извне оказывает принуждающее воздействие на личность, определяя по сути весь процесс ее деятельности. Однако Гидденс решительно отказывается от такого видения общества и берет в качестве отправной точки действия индивидов и их зависимость от правил, аналогичных тем, которым подчинены речевые акты. Язык не является доменом абсолютной свободы, однако то, что в его случае ограничивает свободу, не представляет собой реальности, отдельной от практики его пользователей. Структуру жизненного мира следует понимать точно так же, то есть как такую, которая не существует иначе, чем только в действиях своих участников, которые, правда, вынуждены подчиняться твердым, не зависящим от них правилам, но вместе с тем именно от них зависит то, что эти правила по-прежнему применяются и подвергаются постепенно тем или иным преобразованиям. Правила эти не существуют автономно и являются тем, чем являются, исключительно благодаря постоянному практическому применению.

В сущности, речь идет скорее о *структуральных особенностях* человеческих действий, чем о структуре как совокупности объективированных условий, при которых эти действия происходят, мыслящейся в абстракции от них. Единственной реальностью является социальный *praxis*, который можно рассматривать с разных сторон, избегая, однако, как волюнтаристской фикции абсолютно свободных субъектов, так

и детерминистской фикции общества как самостоятельной материальной движущей силы. Общество создается людьми, но люди создают его не из ничего и не полностью произвольно. Таким образом Гидденс преодолевает, как он считает сам, оппозицию субъективизма и объективизма, заменяя дуализм субъекта и объекта формулой «дуальность структуры» (*the duality of structure*)¹, означающей, что структуру следует рассматривать одновременно как то, что ограничивает деятельность, и как то, что делает ее возможной; как результат человеческих действий и как средство, благодаря которому они осуществляются.

То, что Гидденс обращается к аналогии с языком, отнюдь не означает, что он отводит языку какую-либо особую роль: эта аналогия относится не к природе социальных правил, а к их статусу и механизму их действия. Если же говорить об их природе, то ключевым словом здесь скорее будет «знание», и в этом автор «Устроения общества» в большей степени следует феноменологам, чем структуралистам. Он выделяет три рода, или уровня, знания, которым руководствуются участники социальной жизни. Это, во-первых, дискурсивное знание, то есть такое, которое его обладатели способны сформулировать словами, объясняя то, что делают. Во-вторых, практическое знание — чрезвычайно важное для деятельности, но с трудом поддающееся вербализации. И, в-третьих, подсознание, не играющее на первый взгляд заметной роли, но тем не менее представляющее собой весьма важный фактор, от которого зависит ощущение «онтологической безопасности»; оно, как и доверие, является необходимым условием нормальных человеческих отношений. Кроме того, подсознание дает о себе знать в период кризисов, когда рутина оказывается нарушенной.

Проблема современности

Какое бы значение мы ни придавали разработанным Гидденсом «новым правилам социологического метода», наименее спорной частью его теоретических достижений остается, вероятно, теория современного общества, которую Гидденс, впрочем, считает фундаментальной темой социологии, прямо говоря, что «<...> занятия социологией предполагают

1. Giddens A. The Constitution. P. XX–XXI.

концентрацию профессионального внимания на тех институтах и жизненных стилях, которые обязаны своим существованием „современности“»¹.

Гидденс также задается вопросами, что такое современное общество в целом и каковы особенности нынешнего общества, которое многие теоретики называют постсовременным, тогда как другие считают его в лучшем случае новой разновидностью того же самого вида. Гидденс встал на сторону вторых (впрочем, он столь же скептически относился к гиперболизированному противопоставлению индустриального и постиндустриального обществ). Однако это не значит, что он полностью пренебрегает различиями между нынешней «поздней» или «высшей» современностью и той, которую описывали пересмотренные им заново классики социологии. Напротив, Гидденса можно считать одним из самых красноречивых пророков таких опасностей поздней современности, как тоталитаризм, «индустриализация войны», прекращение экономического роста и экологическая катастрофа. Тем не менее он не видит причин полагать, что современность как таковая завершилась. Не видит он причин и для того, чтобы сомневаться в способности социологического разума справиться с ее проблемами.

Как мы уже упоминали, Гидденс видит в современности общий результат четырех масштабных процессов: развития капитализма, индустриализации, расширения сферы административного надзора над людьми и формирования национального государства. Судя по всему, наиболее оригинальным здесь является учет четвертого из этих процессов, которому прежде посвящалось не слишком много социологических исследований и теорий. Как нам уже известно, Гидденс даже склонен выдвигать национальное государство на первый план, усматривая скорее в нем единицу социологического анализа, чем в обществе в традиционном его понимании.

Гидденсовская концепция современности многомерна, наряду с экономическими и социальными процессами она охватывает процессы политические; наряду с макросоциальными изменениями — изменения менталитета, личности и наиболее интимных отношений между людьми; наряду с глобальными

1. Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. № 1. С. 60.

явлениями — микроявления повседневной жизни; наряду с идеологией — к примеру, отношение к времени и пространству. В этой концепции используются многочисленные мотивы, известные из более ранней литературы, хотя в значительной степени новая терминология может создавать иллюзию большей новизны. Это не означает, что Гидденс не сказал ничего нового. Мы обнаруживаем у него немало очень интересных наблюдений из разных сфер социальной жизни и целый ряд реально важных теоретических мыслей. Они касаются, например, современного общества как общества *риска*, роли доверия в социальном мире, в котором непосредственные контакты между людьми подвергаются резкому ограничению, или же, наконец, положения специалистов в современном обществе. Плодотворными выглядят и размышления Гидденса относительно изменений, которые претерпевает идентичность индивида, или же о возрастающей роли «рефлексивности».

В сумме, *The Consequences of Modernity* дает весьма убедительную картину современности, а точнее ее нынешней фазы, как состояния неуверенности, потерянности, постоянных и порождающих все новые угрозы изменений, на ход которых люди не оказывают никакого влияния, будучи не в состоянии ни прогнозировать, ни контролировать их¹. Самое удивительное, что эта картина создана тем же автором, который столь красноречиво критиковал предыдущую социологию за игнорирование того факта, что именно люди как сознающие субъекты являются творцами своих социальных отношений.

* * *

Гидденс пишет очень много, и, наверное, мало найдется важных для социологии тем, по которым он не высказывался бы совсем. Поэтому понятно, что приведенный выше обзор не может дать полного представления о его достижениях. Однако из него, пожалуй, достаточно ясно следует, что речь идет о теоретике, который предпринял одну из самых дерзновенных за последние годы попыток реконструкции социологического знания, используя при этом самые разнообразные источники. Интерес, который вызвала эта попытка, свидетельствует

1. См.: Гидденс Э. Последствия современности. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. С. 112.

о постоянной потребности в большой социологической теории, которая действительно свободна от иллюзий, свойственных создателям предыдущих систем, но по существу пытается ответить на все их основные вопросы, касающиеся как возможности познания социальной реальности, так и ее природы, учитывая при этом особенности современного общества. Попытка эта демонстрирует, с одной стороны, трудность такого рода предприятия, с другой же — что оно, по сути, невозможно без выхода далеко за пределы социологии и без отказа от иллюзии, что эта желанная теория возникнет со временем сама в результате накопления результатов эмпирических исследований. Об этом же свидетельствуют, впрочем, и другие теории, обсуждаемые в этом разделе.

3. Бурдьё: структуралистский конструктивизм

Ведущим социологом-теоретиком Франции уже много лет принято считать *Пьера Бурдьё* (1930–2002), он также хорошо известен и за ее пределами и, несомненно, принадлежит к числу наиболее выдающихся представителей социальных наук XX века.

Бурдьё изучал философию (в том числе и в знаменитой *Ecole normale supérieure*¹, которую на несколько десятков лет раньше окончил Дюркгейм). Получив в 1955 г. степень *agregé*², он преподавал в университетах в Алжире и Лилле. В 1964 г. он в конце концов обосновался в парижской *Ecole des hautes études en sciences sociales*³, где руководил центром европейской социологии и основанным в 1975 г. журналом *Actes de la recherche en sciences sociales*⁴. В 1981 г. стал профессором Коллеж де Франс. Он был также значительной фигурой в политической жизни Франции.

Научные достижения Бурдьё

Исследовательскую работу Бурдьё начал с антропологии (проводил полевые исследования в Алжире), к которой относились его первые публикации, а в известной степени также «Эскиз

1. Высшая нормальная школа (фр.). — Примеч. пер.

2. Ученая степень во Франции, дающая право преподавать в лицеях и университетах. — Примеч. пер.

3. Высшая школа социальных наук (фр.). — Примеч. пер.

4. «Исследования по социальным наукам» (фр.). — Примеч. пер.

теории практики. Введение к трем этюдам по этнологии кабилов» (*Esquisse d'une theorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, 1972), принадлежащий к числу наиболее значительных его работ. Впрочем, Бурдьё никогда не оставлял антропологии, он неоднократно высказывал убеждение — в соответствии с дюркгеймовской традицией, — что необходима тесная связь социологии с антропологией. Бурдьё говорил: «Моя работа не была бы возможна, если бы я не пытался связать проблематику, считающуюся традиционно этнологической, с проблематикой традиционно социологической»¹. Поэтому занятие социологией, которая стала главной сферой научной деятельности Бурдьё, означало для него не столько отказ от антропологической точки зрения и соответствующих методов работы, сколько сконцентрированность уже не на кабилах², а на французском обществе. Как раз ему-то и более общим теоретическим проблемам социологии почти полностью посвящено разнообразное творчество этого автора, которое включает в себя, кроме упомянутого выше *Esquisse*, такие работы, как «Различие. Социальная критика суждения» (*La distinction. Critique sociale du jugement*, 1979), «Практический смысл» (*Le sens pratique*, 1980), *Homo academicus* (1984), «Государственная знать. Элитные высшие школы и кастовость» (*La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, 1989), «Правила искусства. Генезис и структура литературного поля» (*Les regles de l'art. Genese et structure du champ litteraire*, 1992), «Нищета мира» (*La misere du monde*, 1993), «Практический разум. О теории действия» (*Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action*, 1994), «Паскалевские размышления» (*Meditations pascaliennes*, 1997), «Мужское господство» (*La domination masculine*, 1998) и «Социальные структуры экономики» (*Les structures sociales d'economie*, 2000), а также написанные при участии других авторов: «Наследники. Студенты и культура» (*Les heritiers, les etudiants et la culture*, совместно с Жан-Клодом Пассроном, 1964), «Любовь к искусству. Художественные музеи и их публика» (*Amour de l'art. Les musees d'art et leur public*, совместно с Аленом Дарбелем и Доминик Шнаппер, 1966), «Ремесло социолога. Эпистемологические предпосылки» (*Le metier de sociologue: Préalables épistémologiques*, в соавторстве с Жан-Клодом Шамбордоном и Жан-Клодом Пассроном, 1968), «Воспроизводство. Элементы теории системы образования»

1. Bourdieu P. Questions de sociologie. Paris, 1980. P. 52.

2. Народ группы берберов в Алжире. — *Примеч. пер.*

(*La reproduction. Elements pour une theorie du systeme d'enseignement*, в соавторстве с Жан-Клодом Пассроном, 1970). Существенное значение для понимания мысли Бурдьё, кроме перечисленных книг и множества статей, имеет свод его высказываний, собранных в книге «Вопросы социологии» (*Questions de sociologie*, 1980) и *Choses dites*¹ (1987). Наиболее полный обзор теории Бурдьё (вместе с библиографией) дает книга интервью, проведенных Лоиком Ваканом, «Ответы. К рефлексивной антропологии» (*Reponses. Pour une anthropologie reflexive*, 1992).

Стоит добавить, что отход Бурдьё от философии, вероятно, не был окончательным. В 1976 г. он выпустил *Die politische Ontologie Martin Heideggers*², а что более важно, некоторые его поздние книги, особенно *Raisons pratiques* и *Meditations pascaliennes*, похоже, предвещали его возвращение к философии и даже позволяют говорить о нем как о философе³. Но, впрочем, это другая история, которую мы здесь опустим.

Основная теоретическая ориентация

Если кратко сформулировать в нескольких фразах основную интенцию социологической теории Бурдьё, то она не отличалась бы от интенции, направлявшей искания Гидденса и многих других современных авторов, пытавшихся произвести такую реконструкцию социологии, которая избежала бы как Сциллы объективизма, так и Харибды субъективизма. Такая формулировка соответствовала бы его собственным декларациям, в которых он, учитывая эту интенцию, определял свою позицию как «конструктивистский структурализм или структуралистский конструктивизм»⁴, неизменно подчеркивая собственное критическое отношение к обеим крайностям⁵.

Однако стоит хотя бы немного углубиться в подробности теоретического начинания Бурдьё, чтобы стала очевидна его оригинальность. Она следует, во-первых, из того факта, что

1. На русском языке опубликована под названием «Начала». — *Примеч. пер.*
2. «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» (нем.). — *Примеч. пер.*
3. См., например: *Shusterman R. Introduction. Bourdieu as Philosopher // Bourdieu. A Critical Reader / Richard Shusterman (ed.). Oxford; Maiden, Mass., 1999. P. 1 et pass.*
4. См., например: *Бурдьё П. Начала. М.: Socio-Logos, 1994. С. 180.*
5. См.: *Swartz D. Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu. Chicago, 1997. P. 52–60.*

Бурдьё создавал свою теорию во Франции, где влияние функционализма было ничтожно, а значит, не было никакой причины столь упорно сражаться с Парсонсом (впрочем, Бурдьё весьма критически оценил его, назвав производителем «теоретического месива»), поскольку действительно влиятельной разновидностью объективизма там был структурализм Леви-Стросса. Вместе с тем воплощением субъективистской опасности представлялось не столько то или иное направление в новейшей социологии, сколько экзистенциализм Сартра, чья неправдоподобная, на наш сегодняшний взгляд, популярность выходила далеко за рамки философии. Понятно, что в игру вступала также очень популярная во Франции феноменология, у которой, впрочем, было мало общего с той феноменологией, которая со времен Шюца начала проникать в американскую социологию. Это не значит, конечно, что Бурдьё пренебрегал авторами за пределами Франции, тем не менее его критика преимущественно была направлена не на них. А потому, чтобы полностью понять мысли этого автора, надо учитывать специфику французской интеллектуальной жизни в период формирования его взглядов. При этом не следует забывать о дюркгеймовской традиции, служившей для Бурдьё вдохновением и важной системой координат, а также о том, насколько сильно прижился во Франции марксизм и как много интеллектуалов в этой стране были склонны считать его по примеру Сартра горизонтом своей эпохи, за пределы которого невозможно выйти. Бурдьё за него вышел, но не подлежит сомнению, что марксизму он также был обязан существенной частью своей проблематики, о чем речь пойдет ниже.

Во-вторых, Бурдьё в отличие от многих других современных авторов решительно защищал идеи *социологии как науки*¹, оспаривая размытость границы между обыденным и научным мышлением, наукой и здравым смыслом, а также дистанцируясь в некоторой степени от философии, у которой, как он утверждал, социология, правда, «крадет» проблемы, но преобразует их из метафизических в научные². Более того, Бурдьё сочетал теоретические интересы с проводившимися им весьма систематически эмпирическими исследованиями, в которых

1. См.: *Bonnewitz P.* Les premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu. Paris, 1998. P. 25 et pass.
2. *Bourdieu P.* Questions. P. 49–50.

он отнюдь не отказывался полностью от стандартных методов социологии, хотя считал их недостаточными и требующими всестороннего расширения. Однако критику современной социологии он проводил под знаком разрыва с «теоретизирующими теоретиками», пренебрегающими эмпирическими исследованиями и занимающимися теорией в качестве искусства ради искусства. Не страдал он и «методологизмом», то есть абстрактными рассуждениями о методе, ведущимися в отрыве от конкретных исследований.

Бурдьё даже говорил, что то, что он делает, «<...>это не теоретическая работа, а научная, использующая различные теоретические ресурсы для нужд эмпирического анализа»¹. Даже если такие его декларации и нетрудно оспорить, все же не подлежит сомнению, что как у *социолога-эмпирика* на его счету очень серьезные достижения, которые не может игнорировать ни один ученый, который занимается, к примеру, социологией культуры, социологией воспитания или некоторыми другими конкретными областями социологии, хотя освоить эти достижения ему будет, возможно, не слишком просто, поскольку речь идет об авторе, который не столько занимался тем или иным разделом эмпирической социологии, сколько разрабатывал на свой лад присущие ему темы и проблемы, развивая по примеру Дюркгейма и Вебера просто науку об обществе. Бурдьё ставил под сомнение не только разделение труда, существующее на сегодняшний день внутри социологии, но и установленные в XX веке или ранее границы между нею и другими социальными науками (этнологией, историей, социальной психологией, экономикой и т.д.)².

В-третьих, метод Бурдьё для преодоления оппозиции *agency and structure*, субъекта и объекта обладает многочисленными признаками оригинальности, свидетельством чего является не только весьма своеобразная терминология, которую он ввел специально, чтобы отмежеваться от нагруженных нежелательными ассоциациями выражений обыденного языка³ и от других

1. Ibid. P. 57.

2. См.: Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Zaproszenie do socjologii refleksyjnej. Warszawa, 2001. S. 140.

3. Бурдьё говорит, что для него важен разрыв с «<...> социальной философией, которая вписана в спонтанный дискурс. Ведь употребить одно слово вместо другого — зачастую все равно что произвести решающую эпистемологическую замену (которая, кстати, рискует оказаться незамеченной)» (Questions. P. 37).

социологических теорий, но и сохранение в модифицированном виде многих взглядов, которые многие нынешние теоретики склонны ассоциировать с однозначно объективистской позицией.

Итак, Бурдьё сознавался в своего рода детерминизме, а также довольно часто использовал понятие социального закона, которое в наши дни обычно предается анафеме. Однако уточнял, что имеет в виду детерминизм, который не отрицает «человеческого значения» фактов, и «законы истории», признание которых не имеет ничего общего с фатализмом¹. Он часто упоминал о том, что необходима объективность, однако вместе с тем подчеркивал, что подразумевает «объективность более высокого порядка» (*plus haute*), то есть такую, которая учитывает субъективное, поскольку, как он говорил, для социологии измена объективности означает игнорирование того, что она всегда имеет дело с социальными *субъектами*, представляющими себе некий мир, в котором они действуют, и действующими под влиянием этих представлений². Однако Бурдьё более четко, чем любой другой критик объективизма, подчеркивал, что эти представления далеки от адекватного отражения *реальных* отношений, которые интересуют ученого.

Несмотря на высказанные им замечания, нельзя не согласиться с довольно распространенным мнением, что Бурдьё, по существу, подвергает объективизм менее строгой критике, чем субъективизм³. Во всяком случае, в своем анализе общественных отношений он неизменно обращался к их «реальному» или «объективному» измерению, к определенным институтам и положению вещей, которые ни в коей мере несводимы к человеческой субъективности, взаимному влиянию индивидов (их взаимодействия «заслоняют структуры, которые в них реализуются» и представляют собой лишь «ситуационную актуализацию объективной связи»⁴) или, например, к осуществляемым ими рациональным выборам. Отсюда понятие

1. См.: *Bourdieu P., Wacquant L.J.D. Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. P. 45–46.

2. См.: *Ibid.* P. 32.

3. См., например: *Jenkins R. Pierre Bourdieu*. London, 1992. P. 91.

4. Цит. по: *Коркюф Ф. Новые социологии*. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетея, 2002. С. 57–58; См.: *Bourdieu P. Questions*. P. 127; *Bourdieu P., Wacquant L.J.D. Zaproszenie*. S. 78.

социоанализа, или же «социального психоанализа»¹, и сходство многих аналитических рассуждений Бурдьё с критикой Марксом ложного сознания.

И что, возможно, еще более важно: субъект в социологии Бурдьё — это, как мы убедимся, классический *homo sociologicus*, основные качества которого по сути являются производными от факта его участия в определенных сообществах и, конечно же, его подверженности реальным воздействиям и принуждениям. То, каков внутренний мир индивида, оказывается «<...> в основном результатом интериоризации структур социального мира»; «<...> индивидуальное — и даже личное и субъективное — является вместе с тем общественным, коллективным»², а следовательно, в немалой степени независимо от сознания и воли индивидов. У Бурдьё мы, по существу, имеем дело с противопоставлением не субъекта-индивида объекту-обществу, а двух форм существования социального: в индивиде и вне его. Описанию этих двух форм служат, пожалуй, самые важные термины социологии Бурдьё: *габитус* и *поле*. Вместе с тем Бурдьё старается отвести возникающие подозрения в том, что его теория отличается крайним социологизмом и игнорирует индивидуальное.

Габитус

Средоточие социологической теории Бурдьё, являющейся одновременно теорией социального действия, теорией культуры, теорией социальной структуры и теорией жизненного мира, — это, несомненно, понятие *габитуса*, которое сегодня не без основания ассоциируется главным образом с его именем, хотя и не он был его изобретателем (это понятие играло немалую роль в обсуждавшейся выше социологии Элиаса и спорадически использовалось другими авторами, например Дюркгеймом и Моссом, а также Максом Вебером).

Вводя это понятие, Бурдьё реализовал упомянутый выше замысел равно избежать как объективизма, так и субъективизма, поскольку оно должно было, с одной стороны,

1. См.: Swartz D. Culture and Power. P. 9–10.

2. Bourdieu P. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. Paris, 1994. P. 11; Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Zaproszenie. S. 113; Bourdieu P. Les structures sociales de l'économie. Paris, 2000. P. 259.

показать, что диспозиция индивидов — продукт *par excellence* социальный, с другой же — несмотря ни на что, спасти представление об индивиде как о действующем субъекте, обыденная практика которого являет собой нечто большее, чем просто применение социальных норм или правил. Впрочем, по этой причине Бурдьё сознательно отверг возможность использовать слово *habitude*¹, которое могло навести на мысль, что речь идет о чем-то «повторяющемся, механическом, автоматическом, скорее воссоздающем, чем создающем»². Не противореча существованию объективного социального порядка, это понятие направляет внимание не столько на то, что индивиды к этому порядку адаптируются, сколько на то, что они воспроизводят его с помощью своих действий и в какой-то мере непрерывно модифицируют. Таким образом, габитус — это одновременно и продукт социальной жизни, и то, что постоянно создает ее заново. Говоря языком самого Бурдьё, он не только «структурированный», но и «структурирующий». Бурдьё говорил о габитусе как о «посреднике»³, давая понять, что речь идет о точке соприкосновения объективного и субъективного.

Так что же такое *габитус*? Проще всего его можно определить как общий результат социализирующих воздействий, которым индивид подвергается в течение жизни, результат интериоризации им социальных норм и ценностей, то есть совокупность приобретенных и закрепленных им диспозиций восприятия, оценки и реакций на мир согласно схемам, установленным в данной среде. При этом речь идет о диспозициях самого разного рода — как интеллектуальных, так и эмоциональных, как ментальных, так и бихевиоральных, «логических и аксиологических, теоретических и практических». К ним относится также то, что Марсель Мосс называл «техниками тела», а Бурдьё обычно определял как *экзис* (*hexis*⁴). Вследствие того, что индивид обладает свойственным ему габитусом, его реакции на стимулы из внешнего мира не определены до конца природой этих стимулов, а зависят в значительной степени от того, каков его габитус. В связи с этим, зная лишь саму ситуацию,

1. Привычка (фр.). — *Примеч. ред.*

2. *Bourdieu P. Questions.* P. 134.

3. *Bourdieu P. Le sens pratique.* Paris, 1980. P. 88–89.

4. Опыт, навык, сноровка (*зреч.*). — *Примеч. ред.*

невозможно предвидеть, как поведет себя индивид¹, поскольку это зависит от того, откуда он пришел и какой была его предыдущая судьба.

Таким образом, габитус — явление многомерное, охватывающее все то, что усвоил индивид, живя в определенном месте социального пространства, имея ту, а не иную семью, ходя в те, а не иные школы, вращаясь в том, а не ином обществе и т.д. Добавим, что речь идет прежде всего о практическом знании, проявляющемся в действии, а не о знании в дискурсивном виде. Это своего рода «грамматика» человеческой практики, обходящаяся обычно без знания правил, которым она подчиняется.

Однако такой наиболее общей характеристики габитуса недостаточно для того, чтобы понять разницу между позицией Бурдьё и позициями других теоретиков социализации. Проблемой, имеющей самое фундаментальное значение, очевидно является именно то, что он находится в двойной оппозиции. С одной стороны, в оппозиции к любым концепциям, склонным рассматривать индивида как простой отпечаток с социального клише, с другой стороны, в оппозиции к концепциям, согласно которым общество лишь предоставляет некий набор возможностей, а индивид совершает между ними относительно свободный выбор, проводя калькуляцию потенциальных прибылей и убытков. В первом случае Бурдьё возражает против рассмотрения обретенных индивидом диспозиций в качестве предназначения, которое ни в коем случае невозможно изменить воздействием нового жизненного опыта и «социоанализа»²; во втором — разрушает иллюзию, что такая перемена «участи» могла бы и не быть чем-то исключительным: ведь на самом деле все благоприятствует тому, чтобы эти, особенно обретенные в детстве и юности, диспозиции постоянно закреплялись, независимо от сознания и воли индивида.

Вообще габитус относится к области «культурного бессознательного», и даже, как подчеркивает Бурдьё, творчество индивидов ни в коем случае не является сознательным стремлением к реализации определенных «проектов». Люди не глупцы, но они не действуют и как существа полностью рациональные. Отсюда резкие нападки Бурдьё на теории рационального

1. См.: *Bourdieu P. Les structures sociales.* P. 260.

2. См.: *Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Zaproszenie.* S. 122.

выбора, которые, как он утверждал, оперируют представлением индивида как «антропологического монстра», «практика с головой теоретика»¹.

Социальные классы

Важной особенностью концепции Бурдьё является то, что социальная среда, которой индивид, по его мнению, обязан своим габитусом, — это прежде всего, как и у Маркса, среда *классовая*, хотя, как выясняется, Бурдьё вводит совершенно иное понятие классовости, откровенно полемическое по отношению к автору «Капитала». Как бы то ни было, Бурдьё как теоретика социализации, похоже, несравнимо больше интересует разделение общества на классы и связанная с этим разделением дифференциация процессов социализации, нежели феномен ассимиляции членами общества каких-либо общих для всех норм и ценностей. Габитус — продукт «<...> материальных условий существования, свойственных социальному классу»². Дэвид Шварц не без оснований утверждает, что главная цель Бурдьё — показать, каким образом скоррелированы между собой культура и социальный класс³.

Пожалуй, ни один выдающийся современный социолог не придает такого значения влиянию классовой дифференциации общества на все сферы жизни (например, стиль жизни, взаимная коммуникация, вкусы, диета, виды спорта, которыми занимаются индивиды, участие в культуре, семейные отношения, мода и т.д.). И ни один столь решительно не утверждает, что социализация неизбежно имеет классовый характер и состоит, по существу, в приучении индивида к образу жизни, свойственному данной среде, к тому, чтобы он знал свое место в обществе, понимал (или, возможно, скорее чувствовал), какие с его социальным положением связаны возможности и ограничения, что ему полагается, а что не для него. Именно эта проблема находилась в центре всех эмпирических исследований Бурдьё, неважно, касались ли они кабиллов, функционирования французской

1. *Bourdieu P.* Les structures sociales. P. 256.

2. *Bourdieu P.* Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Genève, 1972. P. 175.

3. *Swartz D.* Culture and Power. P. 143.

системы образования, музейного дела, жилищной политики или какой-то другой темы.

Слово «класс» требует, однако, в этом контексте более подробного комментария, так же как и отношение Бурдьё к Марксу, поскольку здесь легко можно впасть в недоразумение, тем более что дело тут не просто в заимствовании одного (впрочем, не только марксова) термина. Бурдьё с удовольствием пользовался, например, экономической терминологией (в его социологии весьма принципиальное значение имеет категория *капитал*), поднимал в широком диапазоне проблемы конфликта и классового господства, считая при этом Маркса своим третьим — наряду с Дюркгеймом и Максом Вебером — учителем. Безотносительно к тому, каким образом социальная теория Бурдьё связана с Марксом, она предполагает отказ от самых фундаментальных принципов марксизма, в частности тех, которые коротко можно определить как «экономический детерминизм». «Все мое творчество, — признавался он, — с самого начала направлено против редуцирования каких бы то ни было практик к экономике»¹. Бурдьё многократно возвращался к этому вопросу и даже доказывал, что скорее состояние общества определяет тот или иной вид экономической деятельности, чем наоборот².

Таким образом, в теории Бурдьё не идет речь о том, что «надстройка» определяется «базисом», а экономика у него сохраняет значение лишь в чрезвычайно обобщенном виде как некий тип анализа человеческой практики, который, по мнению Бурдьё, находит применение также в областях, имеющих мало общего с собственностью на средства производства и т. д. Здесь мы имеем дело с «<...> общей наукой об экономике практик, не ограничивающейся практиками, социально признаваемыми экономическими»³. В рамках понимаемой таким образом экономики наряду с экономическим капиталом есть место для игнорировавшегося Марксом капитала культурного, социального, символического, информационного, юридического, военного и т. п., а такие слова, как «рынок», «инвестиция» или «интерес» (который, впрочем, со временем был заменен на *illusio*⁴), имеют

1. Ibid. P. 101.

2. Bourdieu P. Les structures sociales. P. 13, 22–23.

3. Swartz D. Culture and Power. P. 104.

4. Иллюзия (лат.). — Примеч. ред.

подобно многим другим терминам Бурдьё главным образом метафорический смысл.

Кроме того, его внимание обычно сосредотачивалось либо на внеэкономических разновидностях капитала, либо на накоплении разных капиталов, либо, наконец, на том, как совершается «реконверсия» какого-либо одного вида капитала в другой. Экономический капитал здесь — лишь один из многих видов капитала, за который ведется социальная «игра». Правда, бывают случаи, когда именно он оказывается важнейшим, но это, по существу, случаи исключительные; впрочем, Бурдьё избегал любых однофакторных объяснений, задаваясь вопросом не о том, какой один вид капитала обычно определяет все, но о том, как в конкретном обществе совершаются аккумуляция и концентрация разных капиталов и как происходит конверсия одного вида капитала в другой. Отметим, что «капитал» индивида — это прежде всего его *габитус*¹, являющийся синтетическим проявлением всех ресурсов, имеющихся в его распоряжении.

Поэтому ничего удивительного, что понятие класса, которым пользовался Бурдьё, принципиально отличается от марксова: ведь, с его точки зрения, свою роль играют не только и не столько экономические различия, но также — если не в первую очередь — *культурные*. По этой причине кто-то назвал социальную теорию Бурдьё «марксизмом надстройки». Он, правда, не отрицал значения первых, но видел в них лишь одно из многих измерений классовой дифференциации. В центре внимания Бурдьё находилось неравенство доступа к символическим благам (таким, как образование, репутация, «манеры» и т.д.), обладание или необладание которыми в значительной мере определяет занимаемую индивидом высокую или низкую ступень в социальной иерархии. В результате социальный класс — это прежде всего совокупность людей, обладающих общим *габитусом*, «сходными позициями в социальном пространстве», «сходными диспозициями», «сходными практиками» и т.д.² Принадлежность к понимаемому таким образом классу определяется не отношением к средствам производства, которое считал главным Маркс, и не рыночной ситуацией, которую, исправляя Маркса, выдвигал на первый план Макс Вебер, а совокупностью социальных особенностей индивида, детерминирующих

1. *Bourdieu P. Questions. P. 134.*

2. См.: *Swartz D. Culture and Power. P. 153–154.*

его позицию в обществе. Тем самым термин «класс» становится термином как нельзя более общим, получающим применение всегда, когда в игру вступает социальное неравенство, независимо от того, каковы его источники. Среди этих источников Бурдьё учитывал, например, пол, расу, этническую принадлежность, возраст и место жительства, поскольку каждый из таких факторов как-то влияет на размер социального капитала, которым располагает индивид, а тем самым на степень его привилегированности; все вместе они определяют его «объективные возможности» и «субъективные диспозиции»¹.

Однако Бурдьё претил не только экономизм марксовской концепции социальных классов. Автору «Капитала» он вменял в вину по крайней мере два момента. Во-первых, склонность рассматривать абстрактные экономические категории, какими являются выделяемые им социальные классы, в качестве реальных коллективных субъектов, в то время как речь идет самое большее о возможности, актуализация которой отнюдь не является правилом и зависит от множества обстоятельств. Во-вторых, ошибка Маркса состояла, согласно Бурдьё, в предположении, что общество можно разделить на определенное количество строго обособленных и внутренне сплоченных классов, а отдельных индивидов причислить к тому или иному классу на основе объективных критериев. Но социальная реальность неизмеримо более сложна.

Реальное существование социальных классов отнюдь не означает, что они являются просто данностью как непосредственно наблюдаемая реальность, которая ждет, пока ее опишет исследователь. Социальные классы — это теоретические конструкторы, в связи с чем ошибка Маркса состоит, в частности, в том, что он перепутал «классы на бумаге» с «классами в реальности». «Первая заповедь метода <...>, — по мнению Бурдьё, — велит всеми доступными средствами бороться против склонности думать о социальном мире реалистически, или скорее, если воспользоваться формулировкой Кассирера, субстанциалистски <...>»². Общество является классово дифференцированным, но это не значит, что его можно представить как целое, состоящее из явно и окончательно обособленных частей, которыми являются социальные классы; в действительности

1. Ibid. P. 154–157.

2. Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Zaproszenie. S. 227.

мы имеем дело с непрерывными процессами композиции и декомпозиции такого рода коллективных идентичностей. Более того, проблема не только в том, чтобы исследователь ухватил объективные обусловленности этих процессов, но и в том, чтобы он отдавал себе отчет, что их ход зависит от степени мобилизации индивидов, ведущих борьбу за сохранение или изменение своего места в социальном пространстве. Так или иначе, социальный класс — это теоретическая категория, а не «вещь», поддающаяся непредвзятому рассмотрению.

Говоря коротко, точка зрения Бурдьё является классовой, потому что ведет к подчеркиванию неравенства между людьми, иерархической системы социальных статусов, существования разного рода привилегий, факта господства одних групп над другими и т.д., но его видение общества по сути исключает возможность представить это общество как систему обособленных социальных классов в марксовом смысле. Он вообще избегал всяческих посылок, наводящих на мысль о рассмотрении общества как *системы*, предпочитая пользоваться гораздо менее обязывающим понятием *социального пространства*. Как пишет Вакан, «<...> Бурдьё уничтожает бессодержательное понятие „общество“, заменяя его понятиями поля и социального пространства. По его мнению, дифференцированное общество не образует компактного целого, объединенного системными функциями, общей культурой, перекрестными конфликтами или глобальным авторитетом, но составляет совокупность относительно автономных пространств игры, не вписывающихся в единую социальную логику <...>»¹.

Поле

Понятие социального класса, каким бы существенным оно ни было в социологии Бурдьё, не играет в ней главной роли, а в некоторых важных работах этого автора практически вообще отсутствует — в отличие от обсуждавшегося выше понятия габитуса и связанного с ним понятия *поля* (*champ*), которым нам придется теперь заняться. Кажется, введение этого второго понятия должно было, в частности, предотвратить соблазн марксистского редукционизма, не аннулируя при этом

1. Wacquant L. J. D. Wprowadzenie // Ibid. S. 20.

проблематики социального неравенства, конфликта, привилегии и власти, которые в социологии Бурдьё неизменно оказываются явлениями первостепенного и самого универсального значения. Оно также помогало подчеркнуть многомерность и динамический характер социальной реальности.

Говоря максимально коротко и просто, поле — это относительно автономный «микрокосмос» внутри «социальной вселенной», подчиненный своей собственной логике и создающий свойственный ему вид практик и систему отношений между участниками. Таким социальным микрокосмосом являются, например, экономика, политика, просвещение, наука, религия, искусство и т.д., то есть области, достигающие в сложных обществах высокого уровня самостоятельности и независимости, хотя все они гомологичны относительно друг друга и подчиняются одним и тем же общим законам. Количество возможных полей, по существу, неограниченно: Бурдьё порой рассматривал в качестве поля, например, *haute couture*¹, филологию, философию, живопись или мир кино, а не только области, перечисленные выше. Таким полем, конечно же, является социология. Не все поля одинаково очевидно обособлены и институционализированы, а также одинаково важны в совокупности социальной вселенной: особым значением Бурдьё наделял поле *власти*.

Бурдьё говорил, что «в аналитических категориях поле можно определить как сеть или конфигурацию объективных отношений между позициями. Эти позиции определены объективно ввиду их существования и ввиду обусловленностей, которые они навязывают лицам или институтам, их занимающим, определяя их актуальную и потенциальную ситуацию (*situs*) в структуре распределения различных видов власти (или капитала). Обладание же этой властью (капиталом) определяет доступ к специфическим выгодам, за которые ведется игра в данном поле»².

Каждое такое поле является территорией борьбы за то, чтобы занять наиболее выгодные позиции, то есть получить преимущество перед остальными «игроками» и завладеть как можно большим «капиталом», за который ведется игра на данном поле. Однако это не борьба между равными партнерами,

1. Высокая мода (*фр.*). — *Примеч. пер.*

2. Wacquant L. J. D. Wprowadzenie // Ibid. P. 78.

в которой учитывались бы прежде всего личные качества индивидов, а борьба между людьми и группами, социально расположенными выше или ниже, а следовательно, приступающими к ней с неравными шансами и вынужденными применять разные стратегии. Те участники этой борьбы, которые занимают в существующей структуре поля привилегированные позиции, применяют стратегии ее консервации, зато те, которым достались последние позиции или которые только что вступили на данное поле, склоняются к революционным стратегиям; первые являются приверженцами ортодоксии, вторые — ереси. Тем не менее всех их связывают некие общие интересы, поскольку и те и другие равно заинтересованы в существовании данного поля и убеждены, что игра стоит свеч¹. Всегда есть вещи, которые на данном поле не обсуждаются: «Есть ортодоксия и есть гетеродоксия, но есть также и *доксия*, или все то, что принимается как само собой разумеющееся»².

Индивиды в пределах данного поля связаны сетью взаимоотношений и зависимостей, которые *de facto* учитываются больше, чем их индивидуальные качества. Это, впрочем, вынуждает Бурдьё множить оговорки насчет интеракционизма, оперирующего представлением независимых и равных индивидов, вступающих во взаимоотношения, свободные от влияния каких-либо существующих структур. Правда, эти структуры не предрешают все, но определяют границы свободы и шансы на успех участников игры, ставкой в которой является доминанция и монополизация данного вида капитала, изыскание возможности легитимного применения символического насилия над более слабыми, определение норм, действующих на данном поле.

Социология социологии

Даже при самой поверхностной характеристике интересов и взглядов Бурдьё нельзя обойти вниманием то, что необычно важной темой была для него сама социология. При этом речь идет не только о том, чем является или чем должна быть социология как объективная наука о социальном мире, но и о том, в какой огромной степени она является частью этого мира и подчиняется тем же обусловленностям, что и все остальные

1. См.: Bourdieu P. Questions. P. 113 et pass, 197 et pass.

2. Ibid. P. 82–83.

его части¹. Она подчиняется тем же законам, что и остальные поля, и социологи не должны строить иллюзии, будто они находятся где-то за пределами той реальности, которую исследуют. Каждый социолог должен принять этот факт к сведению и сделать из него соответствующие выводы, важнейший из которых, пожалуй, касается необходимости самоконтроля. По Бурдьё, «<...> одна из главных причин ошибок в социологии — неконтролируемое отношение к объекту. Или, говоря точнее, игнорирование того, что в видении объекта является производной от точки зрения, то есть от *позиции*, занимаемой в социальном пространстве и научном поле»².

По этой причине *социология социологии* — это не одна из возможных специализаций в рамках социологии, а условие *sine qua non*³ занятия любой научной социологией. В этом смысле «<...> социология социологии является фундаментальным измерением социологической эпистемологии», а «<...> социальная история социологии, понимаемая как исследование научного подсознания социолога путем выявления генезиса проблем, категорий мышления и применяемых им инструментов анализа, является абсолютно необходимым предварительным условием занятия наукой»⁴. Надо знать обусловленности и ограничения собственной точки зрения, чтобы суметь нейтрализовать их последствия. Не существует объективной социальной науки без такой «объективации объективизирующего субъекта». В этом, в общих чертах, состоит идея *рефлексивной* социологии, к которой Бурдьё раз за разом возвращался, отбрасывая как постулат чистой науки, так и соблазн непосредственной ангажированности той или другой стороной. Идея, вне всяких сомнений, абсолютно правильная, хотя и нелегко догадаться, как ее применять на практике.

* * *

Бурдьё, несомненно, принадлежит к числу наиболее интересных современных социологов. Определяющую роль в этом играет как его теоретическая изобретательность и многогранность,

1. См.: Bourdieu P. Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy // Kryzys i schizma. T. 2. S. 87 et pass
2. Bourdieu P. Questions. P. 22.
3. Необходимое условие (лат.). — Примеч. пер.
4. Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Zaproszenie. S. 48, 210–211.

так и то, что он был одним из тех немногих теоретиков, которые не только формулировали утверждения, но и старались сами их эмпирически верифицировать, не только выдвигали постулаты, но и пытались применять их в собственной исследовательской работе. Правда, отнюдь не очевидно, что между Бурдьё-теоретиком и Бурдьё-практиком существует полное согласие, а все, что провозглашал первый, находило мощную поддержку в работах второго.

Однако кажется естественным, что ни одна великая теория не удовлетворялась тем, что однозначно вытекает из исследований. А Бурдьё был прежде всего великим теоретиком. Потому еще более существенными являются те замечания, которые относятся непосредственно к его теории. Никто не отказывает в ценности самым важным его замыслам, однако способ их изложения вызывает немало сомнений, вытекающих в основном из роли, которую играет в нем «риторическая артиллерия», если воспользоваться определением одного из самых строгих его критиков¹. Дело в том, что язык Бурдьё вообще эллиптичен и темен, полон литературных метафор и намеков, смысл которых до конца не ясен, афоризмов, которые можно прочитывать по-разному. Достаточно проследить бесчисленные формулировки, относящиеся, например, к габитусу или к полю, чтобы осознать поразительное отсутствие точности этого языка. Однако не стоит из-за этого разочаровываться — ведь Бурдьё обычно затрагивал важные вопросы и умел поднимать проблемы, которых не поднимал никто другой. Его стиль может казаться невыносимым, но его тексты никогда не бывают пустыми и банальными. Прежде всего представляется, что он открыл новые перспективы перед исследователями культуры, усматривая в ней основное измерение социальной дифференциации и сделав ее важнейшей темой социологии — и даже превратив ее, по существу, в социологию культуры.

4. Фуко: дискурс и власть

Мишель Фуко (Michel Foucault) (1926–1984) — с 1970 г. профессор созданной специально для него кафедры истории систем мысли

1. Boudon R. L'ideoiogie. Paris, 1986. P. 227–228.

в Коллеж де Франс — несомненно, принадлежал к самым оригинальным и влиятельным мыслителям второй половины XX века. Он также был одним из тех мыслителей своего времени, чьи произведения пробуждали очень большой общественный резонанс. Так случилось потому, что произведения Фуко, несмотря на то что читать их довольно трудно, затрагивали животрепещущие вопросы, интересные не только специалистам, — такие, например, как больница, психическое заболевание, пенитенциарная система, человеческая сексуальность или вездесущность власти.

Это — большей частью уже доступные по-польски — прежде всего такие книги, как «История безумия в классическую эпоху» (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961), «Рождение клиники: археология врачебного взгляда» (*Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, 1963), «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (*Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966), «Археология знания» (*L'archéologie du savoir*, 1969), «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975), «История сексуальности» (*Histoire de la sexualité*, 1976–1984, 3 т.). Помимо этого, очень важное значение имеют тексты Фуко, собранные в четырехтомнике «Сказанное и написанное» (*Dits et écrits*, 1954–1988), и опубликованные лекционные курсы в Коллеж де Франс — например, «Нужно защищать общество» (*Il faut défendre la société*, 1997).

Фуко и социология

Фуко оказал влияние на множество дисциплин, в том числе и на социологию вместе со смежными областями, например такими как *cultural studies*, хотя сам он не только не был социологом, но и мало интересовался социологией как дисциплиной. Фуко упоминал о ней редко, в общих словах и скорее критически. Разумеется, его все же занимали *социологические проблемы* — это были проблемы как теории познания социальной реальности, так и самой этой реальности. Более того, предпринятые им попытки решения этих проблем привели к появлению наброска социальной теории, во многих отношениях сравнимой с теориями классиков социологии, хотя и уступающей им в целом с точки зрения ясности и систематичности.

В этом утверждении следует особо отметить слово «набросок», поскольку его теория — это нечто явно неоконченное и предварительное. При этом речь идет не столько о том, что Фуко не успел довести ее построение до конца, сколько о том, что по существу он никогда к этому и не стремился, гнушаясь любыми замкнутыми системами и постоянно меняя свою позицию. Важнейшие темы и основные идеи Фуко, безусловно, оставались неизменны, но отдельные утверждения то и дело появлялись в его текстах во все новых формулировках — всегда блестящие, но не всегда понятные и никогда не окончательные.

Сравнивать Фуко с другими социологами невероятно трудно, потому что проявляющаяся в его работах социальная теория в значительно мере абстрагируется от тех вопросов и дилемм, на которых сконцентрирована социологическая мысль. Это было следствием даже не столько его слабого знакомства с последней, сколько характерного для Фуко стремления к генеральной реорганизации всей традиционной гуманитарной проблематики — и из-за этого столь же трудно определить его позицию и в терминах любой другой дисциплины. Это тем труднее, что он отличался необычной терминологической изобретательностью, и некоторые авторы посвященных ему монографий снабжали их словариками. Многие термины Фуко невозможно перевести в те, которыми обычно пользуются социальные науки.

Тем не менее социальной теорией Фуко, конечно же, стоит заняться — и не только потому, что в социологии она уже вошла в обращение и этого автора все чаще включают в обзоры и антологии современной социологической мысли, а также посвящают ему специальные социологические монографии¹. Как нам представляется, Фуко внес немалый вклад в социальные науки. Отложим в сторону его вклад в другие — гораздо более ему близкие, чем социология — области, такие как, к примеру, философия, историография, теория литературы или психология, с которой он начинал свою научную деятельность. Такое изолированное рассмотрение социальной теории Фуко,

1. См., например: *Ritzer D. Modern Sociological Theory*. P. 459–468; *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory* / Anthony Elliott (ed.). Malden, Mass.; Oxford, 1999. P. 97–107; *Cousins M., Hussain A. Michel Foucault*. Hampshire; London 1984. Последняя книга вышла в серии *Theoretical Traditions in the Social Sciences*, редактором которой является Энтони Гидденс.

разумеется, возможно лишь до некоторой степени, поскольку, во-первых, одной из особенностей его образа мышления было игнорирование междисциплинарных границ, а во-вторых, его «социология» непонятна вне обширного контекста, в котором была задумана.

Как пишет Малгожата Ковальска, «<...> Фуко создал труд, попросту не поддающийся классификации в рамках какой-либо подходящей рубрики»¹. Его нельзя отнести ни к какой-то одной области исследований, ни к конкретной «школе», конкретному теоретическому или идеологическому направлению. В основном его называют постструктуралистом, но это общее определение мало что проясняет.

Трудность классификации Фуко вытекает, с одной стороны, из высокой степени оригинальности его трудов, с другой же — из того, что в его концепции имеет место наложение самых различных влияний, ни одно из которых, правда, не было слишком весомым, но и ни одно не прошло бесследно. Можно ассоциировать Фуко со структурализмом, психоанализом или марксизмом, однако всякий раз почти тут же найдутся причины этого не делать. Он сам с наибольшей охотой подчеркивал то, кем он не является, и старался любой ценой избежать «подавляющего действия тоталитарных теорий, я хочу сказать, теорий обволакивающих и глобальных»².

Он апеллировал к своим читателям: «Не спрашивайте меня, что я есть, и не просите остаться все тем же <...>»³ — и эти слова, пожалуй, лучше всего передают его отношение к существующим границам и теоретическим «школам». Привлекательность образа мысли Фуко состоит в числе прочего и в том, что он основывался на отрицании догматичности и рутины — отрицании, доходившем до непризнания авторитетов не только отдельных философов и ученых, но и философии и науки как таковых. В основе этого отрицания обнаруживалась, впрочем, ревизия самого понятия знания, в результате которой последовала, с одной стороны, своего рода девальвация научного знания как единственного безусловно «истинного» знания,

1. *Kowalska M.* Dialektyka poza dialektyką: od Bataille'a do Derridy. Warszawa, 2000. S. 268.
2. См.: *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. СПб.: Наука, 2005. С. 26.
3. *Фуко М.* Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. С. 19.

с другой же — валоризация различных разделов знания, «<...> которые оказались дисквалифицированы по причине своей неконцептуальности, то есть как недостаточно разработанные виды знания: знания наивные, иерархически низшие, знания, находящиеся ниже требуемого уровня научности»¹. У Фуко ни одной такой познавательной иерархии не существует.

Необходимо сразу добавить, что как теоретик знания Фуко по сути отклонил вопрос о его истинности, поскольку знание интересовало его в связи с совсем иными его свойствами, нежели истинность или ложность. Ему было интереснее то, что системы знаний подчиняются определенным правилам и функционируют как орудия *власти*, или же — как сказал бы, наверное, более точно социолог — социального контроля.

Как отмечает Малгожата Ковальска, «<...> в книгах Фуко два главных героя: дискурс и власть, которым соответствуют два основных раздела анализа, или два метода, которые Фуко называет соответственно „археология“ и „генеалогия“. Археология <...> связана с анализом дискурсов, исследуя их структуры и их исторические условия возможности. Генеалогия <...> в самом общем смысле подразумевает рефлексию, выявляющую истоки современного общества, сосредотачивающуюся на проблеме власти»².

Предельно упрощая, можно сказать, что в начале своего научного пути Фуко был прежде всего «археологом», после чего сделался прежде всего «генеалогом». Упрощение состоит в том, что проблема власти появляется у него очень рано, концентрация же на ней отнюдь не означала, что Фуко отказался от анализа дискурсов. Так или иначе, представляя его социальную теорию, нельзя забывать оба направления исследований.

Археология знания

Необходимо начать с понятия *дискурса*. Слово «дискурс» сделало в современных гуманитарных науках ошеломляющую карьеру, и все труднее с полной уверенностью сказать, означает ли оно вообще что-нибудь, поскольку его употребляют множеством различных способов, и очень нередко — просто как

1. См.: Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. СПб.: Наука, 2005. С. 28.

2. Kowalska M. Dialektyka. S. 269–270.

«ученое» определение любого длинного высказывания или любого текста. Мы, разумеется, не будем здесь заниматься ни этими различными употреблениями слова «дискурс», ни тем более формами, которые оно принимает в различных дисциплинах так называемого *discourse analysis*¹. Достаточно вспомнить, что изначально это слово потребовалось прежде всего как определение языковой единицы, большей, чем отдельное предложение, и при этом как-то упорядоченной и такой, понимание которой требует учитывать, кто, где и когда говорит. Оно послужило названием сферы, как бы промежуточной между языком, рассматриваемым абстрактно и формально (*la langue*), и конкретными фактами речи (*la parole*). Занятие дискурсом обычно означало концентрацию внимания на внеязыковых контекстах речи, в связи с чем анализ дискурса был и остается *ex definitione* интердисциплинарным: лингвистика встречается в нем с психологией, историей, культурной антропологией, теорией идеологии и т.д.

Фуко обратился к такому пониманию дискурса, но придал этому термину значение, которое, пожалуй, не имеет точных соответствий у других авторов. Оригинальность его понимания состояла в том, что дискурс был преобразован в категорию *par excellence* эпистемологическую, служащую анализу не столько языка, сколько систем знаний. Для Фуко дискурсы были не просто совокупностью знаков, но чем-то «большим»², причем это «большее» охватывало как некий способ видения мира, так и соответствующую ему практику. Понятие дискурса становилось в этом случае неотъемлемым от представления об определенном «эпистемологическом пространстве» и определенной социальной практике. Исследование дискурса должно было выявить структуру данной системы знаний, скрытые в ней установки и убеждения, а в особенности, пожалуй, границы, которые она не в состоянии пересечь.

Этих дискурсов много и было, и есть, поэтому в реальности исследователь человеческого мира имеет дело не с одним только Разумом, о котором обычно рассуждают философы, но со множеством несводимых друг к другу *дискурсивных формаций*,

1. См.: *Dyskurs jako struktura i proces* / Teun A. van Dijk (red.), Grzegorz Grochowski (wyb. i tłum.). Warszawa, 2001; *van Dijk Teun A. Ideology. A Multidisciplinary Approach*. London, 1998. P. 3: Discourse.
2. См.: *Фуко М. Археология знания*. С. 49.

каждая из которых что-то одно принимает, а что-то другое отторгает, представляя собой единственную в своем роде организацию знания и жизненной практики. История мысли — это территория случайного одновременного существования и чередования разных дискурсивных формаций, разных «локальных дискурсов», которые невозможно уместить на единой шкале и оценить по какому-то согласованному критерию. Археология знания, исследующая эти разные дискурсы, должна положить начало «совершенно иной истории».

Ее инаковость должна была состоять не только в том, что она вслушивалась бы в шум этих бесчисленных «локальных дискурсов» и стремилась распознать особенность каждой «дискурсивной формации», но и в отказе от многих вопросов, которые обычно ставят традиционные историки. Речь не шла бы о поисках того, что «выражает» данный дискурс, то есть документом какой «глубинной» реальности он является, но о том, чтобы изучить правила, которые он использует, выявить их специфическую структуру, а не искать то, что, возможно, «скрыто» за этими правилами¹. Фуко был противником герменевтики и не претендовал на то, чтобы кого-либо «понять». Сконструированная и практиковавшаяся им археология знания была историей без субъектов: ее интересовали исключительно безличные «дискурсивные практики», которым индивиды подчинены, не зная и не желая того. Знание, о котором говорил Фуко, было знанием, скорее применяемым на практике, чем мыслимым, поэтому трудно обнаружить у этого автора четкую границу между дискурсом как таковым и соответствующей ему социальной практикой. Как заметил Юрген Хабермас, «<...> остается невыясненной проблема, как научные и другие дискурсы относятся к практикам — направляют ли они их; следует ли мыслить их соотношение как базис и надстройку или по модели круговой причинности, или как взаимодействие структуры и события»².

Не это, впрочем, является в этом проекте самым существенным. Более существенно то, что Фуко обратился таким образом против того, что он называл «глобальной историей», а следовательно, против видения истории, в которой она — независимо от того, о какой ее разновидности идет

1. Фуко М. Археология знания. С. 135–140.

2. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 253.

речь — представляется осмысленным целым, имеющим определенный внутренний порядок и направление. «Глобальное описание, — пишет Фуко, — собирает все феномены — принцип, смысл, дух, видение мира, формы совокупности — вокруг единого центра; тогда как тотальная история [за которую он сам высказывался. — *Е.Ш.*] разворачивается в виде рассеивания»¹. А потому история оказывается хаосом; если в ней и существуют какие-то островки порядка, то только в пределах отдельных — по сути своей локальных — дискурсивных формаций, описываемых археологией знания. В рассуждениях Фуко об истории важнейшими являются такие понятия, как рассеивание, раскол, разрыв, дисконтинуитет, случайность и т.п. Коротко говоря, этот мыслитель довел до конца деструкцию той картины мира, самым совершенным олицетворением которой был Гегель.

Теория власти

Проблематика власти, находящаяся в центре условно обозначенного «второго», то есть «генеалогического», периода творчества Фуко, только с виду была чем-то совсем иным, нежели обсуждавшаяся выше теория знания. В сущности, всякий дискурс является одновременно системой власти, поскольку означает навязывание некоторому количеству людей каких-либо дефиниций истинного и ложного, добра и зла, нормы и патологии, а следовательно, и «порабощение» тех, кто хотел бы их разграничить как-то иначе. Само существование какого-либо дискурса — это, по сути, несогласие с существованием иных дискурсов. Впрочем, ликвидировать их полностью никогда невозможно — как правило, они только вытесняются на второй план или в подполье и оттуда оказывают безнадёжное сопротивление господствующему дискурсу.

Причем триумф этого последнего обусловлен не теми или иными его имманентными достоинствами, а тем, что он, как правило, ассоциирован с силой. «Истина — дитя мира сего, она производится в нем благодаря множеству правил и ограничений. <...> Каждое общество имеет свой режим истины, свою „общую политику“ истины, то есть типы рассуждений, которые

1. Фуко М. Археология знания. С. 12.

оно принимает и использует в качестве истинных; механизмы и органы, позволяющие отличать истинные высказывания от ложных; способ, каким те и другие подтверждаются; технологии и процедуры, считающиеся действительными для получения истины; статус тех, кому поручено говорить то, что функционирует в качестве истинного»¹.

Итак, «истина» нуждается в поддержке со стороны власти, а та всегда приписывает себе обладание истиной. Следовательно, можно сказать, что переход от проблемы дискурса к проблеме власти был у Фуко абсолютно плавным, хотя очевидно, что объективистское описание разных дискурсивных формаций преобразуется таким образом в выявление фактов зависимости и принуждения. В результате «генеалогия» предстает как «<...> единство знания эрудитов и локальных воспоминаний, единство, которое позволяет конституировать историческое знание о борьбе и обосновать использование этого знания в современной тактике»². Однако в первую очередь оригинальность теории власти Фуко определяет не это — ведь и до него многие и не раз писали о знании как орудии господства (достаточно вспомнить марксову концепцию идеологии), — а именно трактовка механизмов власти в современных обществах.

По мнению Фуко, власть — это базовое и универсальное социальное явление. Он присоединился к мыслителям, утверждавшим, что нет общества без принуждения, общества, которое не навязывало бы своим членам определенных обязанностей и ограничений. Однако же Фуко отличался от них в одном важном аспекте, так как ввел в свой анализ современных обществ понятие *бессубъектной власти*, власти, если можно так выразиться, рассеянной и осуществляемой как бы всеми над всеми — в противоположность власти, локализованной и централизованной, которой привыкла заниматься традиционная политическая теория. «Нужно, — писал он, — изучать власть вне модели Левиафана, вне области, ограниченной юридической суверенностью и институтом государства; речь идет

1. Цит. по: Фуко М. Политическая функция интеллектуала. Извлечение из беседы Мишеля Фуко с итальянскими журналистами // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 206.
2. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. СПб.: Наука, 2005. С. 29.

об анализе, исходящем из техники и тактики господства»¹. Таких «техник и тактик» много, и они весьма разнородны; одни из них поддерживают друг друга, иные друг другу противостоят, но в совокупности создают обширную сеть, простирающуюся неизмеримо дальше, чем какое бы то ни было государство.

Рассматриваемая таким образом власть не имеет своего обособленного центра; особенно в современном обществе не существует группы, о которой можно было бы сказать, что она господствует над всеми иными группами (как это представлял себе, например, Маркс, когда писал о господствующем классе, или Миллс, указывая на американские властвующие элиты). Она по сути везде: все ее как-то осуществляют и все как-то ей подчиняются. Проблема государства и его филиалов — лишь часть большой проблемы власти, которая в современном обществе переживает устрашающее «перепроизводство» безотносительно к типу политического строя. Тоталитарные системы — это, по существу, отдельные эксцессы чего-то, что является нормой в этом обществе.

Когда он говорит о власти, речь идет скорее о *культуре*, чем об институте *stricte*² политическом. Впрочем, по этой причине Фуко не возлагал больших надежд на перемены, на которые обычно рассчитывают другие критики господства; он просто не верил в возможность эмансипации, не видя сил, которые могли бы ее вызвать в существующих условиях, поскольку все подчинено одному и тому же режиму господствующей «истины», подвергаются одному и тому же надзору, одному и тому же контролю, одному и тому же тренингу или дрессуре. Человечество неизменно шло от одной системы господства к другой, а развитие современного общества в значительной мере состояло в создании и усовершенствовании его новых механизмов, к которым принадлежат как психиатрическая больница или тюрьма, возникновению которых Фуко посвятил знаменитые монографии, так и школа или рациональная организация труда.

Все это, однако, не означает, что эта вездесущая власть не наталкивается ни на какое сопротивление. Напротив, «Не существует власти без потенциального отказа или сопротивления»³.

1. Там же. С. 53.

2. Строго (*лат.*). — *Примеч. пер.*

3. Фуко М. *Omnes et Singulatim*: К критике политического разума // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2005. Ч. 2. С. 315.

Власть, которая не наталкивается на сопротивление, была бы ненужной. Применяемые во всевозрастающих масштабах «дисциплинарные технологии» эффективны только до определенных пределов, поскольку в каждом обществе существует особенно интересующая Фуко большая или меньшая область маргинальности, не поддающаяся попыткам большинства склонить ее обитателей к конформизму. Этот маргинальный слой точно так же неоднороден и рассеян, как и власть, однако же тем не менее существует в каждом обществе, не допуская тем самым его полной гомогенизации.

С этим связана одна из самых значительных проблем социальной теории Фуко, а именно проблема *экслюзии*, то есть принудительного или добровольного исключения. Эту проблему затрагивают в самой полной мере исторические, или «эмпирические», работы Фуко, посвященные эволюции лечения и наказания, — работы, которые ни в коем случае не являлись всего лишь монографиями, посвященными какой-то одной незначительной проблеме, а служили построению общей теории.

«Негативные структуры общества»

Для Фуко самый основной вопрос касался не только того, что общество позволяет своим членам и что оно им запрещает, но и того, *кого исключают? кого выталкивают в маргинальность?* Речь, разумеется, шла о безумцах и преступниках, социальную ситуацию которых скрупулезно исследовал этот автор, но не только о них. В одной из лекций Фуко говорил о «четырех системах исключений», существующих в обществах. Первую создают «исключения, связанные с трудом и экономическим производством»; вторую — исключения из процесса репродукции; третью — исключения из дискурса и производства символов; и наконец, четвертую — исключения из деятельности развлекательного характера¹. Людей, признанных безумцами, касаются все четыре вида исключений, однако какой-то из них может коснуться любого члена общества и действительно касается очень многих либо потому, что они на это по каким-то причинам обречены, либо

1. Фуко М. Безумие и общество // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 7–8.

потому, что они сами того хотят. Следовательно, общество можно описать и с точки зрения того, кто в этом обществе подвергается маргинализации.

Особенностью всякого общества является то, что оно «<...> определяет серию обязанностей, которые оставляют вне его пространства и системы некоторых индивидов или же определенное поведение, обычаи, слова, позиции, качества. Не может существовать общество без маргиналов, ибо общество всегда отличается от природы тем, что оставляет остаток, осадок, что-то, что от него ускользает»¹. Однако во всех обществах имеются лица, чье поведение отличается от поведения других, выходя за рамки правил, обыкновенно определяемых этими четырьмя областями, словом, такие лица, которых мы называем маргиналами.

* * *

Как мы уже говорили, Фуко добился невероятной популярности. Этим он был частично обязан своему неконформизму, частично — той тематике, которую он поднял, частично — блеску и оригинальности своего анализа, а частично — тому, что его взгляды представляли собой завершение определенного периода европейской мысли и одновременно открывали новый. Говоря о завершении, мы имеем в виду то, что этот автор, выражая по существу тот же настрой, что и предшествующая радикальная социальная критика (Фуко до некоторой степени признавался в близости к критической теории, если даже не к марксизму как таковому), был первым мыслителем, который отбросил столь существенную для этой критики мысль об эмансипации и соотносил ситуации принуждения и бунта скорее с человеческим состоянием, а не с тем или иным политическим или экономическим строем. Говоря об открытии, мы имели в виду, что Фуко высказал много интуитивных прозрений, характерных для постмодернистской мысли, одним из создателей и предшественником которой его обычно считают, несмотря на его дистанцирование от этой формации. Однако же несомненно, что его отказ от любых «великих повествований» и видение социальной реальности как

1. Там же. С. 8.

неупорядоченной и рассеянной, а также сомнения в возможности достижения истины как таковой нашли самый значительный отклик именно в постмодернизме.

5. Социология и постмодернизм

Размышляя над «новыми конstellляциями» социологической мысли, нельзя обойти вниманием постмодернизм. Правда, многие социологи его игнорируют, и он служит предметом самых противоречивых оценок (и даже сомнений в том, существует ли он вообще), однако в течение последней четверти века постмодернизм вызывает огромный интерес.

Для социологии это серьезный вызов, поскольку, как мы уже видели, ее зарождение и развитие были связаны с целым комплексом явлений, обычно называемых словом «современность»¹. А значит, если эта формация действительно, как утверждают приверженцы постмодернизма, близится к концу, следовало бы принять, что существовавшие до сих пор парадигмы этой дисциплины, если не она сама, должны быть подвергнуты сомнению. Такому рассуждению трудно что-либо поставить в упрек, поскольку во второй половине XX века социальный мир претерпел весьма существенные изменения, требующие заново переосмыслить очень многое. Социологи, впрочем, заметили эти изменения довольно рано. Чарльз Райт Миллс даже написал в 1959 г.: «Мы переживаем конец так называемой современности (*the Modern Age*). <...> и сейчас современность сменяется эпохой постмодерна (*post-modern*)»². Это, разумеется, не означает, что у современного постмодернизма есть что-либо общее с Миллсом, кроме ощущения рубежа.

Однако же остается спорным как то, в чем именно состоят эти изменения и каков диапазон их охвата, так и то, является

1. Следует иметь в виду, что понятие современности, которое чаще всего встречалось и по-прежнему встречается в социологии, необязательно совпадает с тем, которое вводится в рассуждениях о постсовременности, ибо второе относится прежде всего к тому, что в настоящее время становится все более проблематичным, а с точки зрения постмодернистов — анахроничным.
2. Миллс Ч.Р. Социологическое воображение. М.: Издательский Дом NOTA BENE, 2001. С. 190.

ли модный ныне постмодернизм просто одним из множества их симптомов или же одновременно служит и лучшей их на сегодняшний день характеристикой, а может — даже «теорией». Воистину, нет недостатка в мыслителях, которые прямо-таки маниакально указывают на факты, являющиеся «аномальными» с точки зрения традиционных теорий современного общества, но отнюдь не утверждают при этом, что эпоха современности близится к концу, а существовавшие до сих пор социальные науки исчерпали свои познавательные возможности. Впрочем, о некоторых из них мы здесь уже говорили и будем еще говорить. Перед социологами главным образом стоит вопрос, является ли то, о чем идет речь, созданием *социологии постсовременности* как нового состояния общества и культуры или же *постмодернистской социологии* (или антисоциологии) как абсолютно нового подхода к социальному знанию в принципе¹.

Когда ведутся дискуссии о постмодерне и постмодернизме, не всегда понятно, о чем именно идет речь — то ли главным образом об объяснении новых фактов, то ли о некоей радикально новой концепции объяснения и понимания реальности, об очередном «эпистемологическом разрыве», что вовсе не обязательно одно и то же. Первый вопрос, разумеется, гораздо менее спорный, так как касается в сущности лишь того, как определить новые явления и как модифицировать ту или иную теорию современного общества, чтобы она могла все эти явления охватить. Постмодернисты, бесспорно, хотят чего-то большего и, как правило, нигилистически относятся к предыдущим достижениям социальных наук, а нередко — и ко всей предыдущей науке.

Что такое постмодернизм?

Больше всего проблем с представлением постмодернизма возникает потому, что не слишком хорошо известно, что это такое, ведь постмодернизм, как писала Гертруда Химмельфарб, — это «<...> собирательный термин для обозначения деконструктивизма, нового историзма, семиотики и пр., которые, в свою очередь, придают философскую

1. Подобный вопрос поднимается, например, в книге Зигмунта Баумана: *Bauman Z. Intimations of Postmodernity*. London; New York, 1992.

достоверность и легитимность таким движениям, как феминизм и мультикультурализм»¹. У постмодернизма имеются свои энтузиасты, свои критики и враги, но ни те, ни другие не располагают критериями, которые позволили бы абсолютно точно определить границы явления или тем более указать связный комплекс взглядов, свойственных всем мыслителям, которых остальные — или же они сами — считают постмодернистами.

Примечательно, что, к примеру, Мишель Фуко, которого нередко и не без основания называют одним из важнейших предшественников постмодернизма и даже постмодернистом *tout court*, решительно дистанцировался от этого направления². Впрочем, в этом смысле он был не исключением, ведь наиболее выдающиеся мыслители не стремятся наклеивать на себя ярлыки, которые лишают их индивидуальных черт и навлекают подозрения в том, что они разделяют какие-то глупости, провозглашаемые другими представителями модного на данный момент направления.

В сущности, большинство так называемых постмодернистов с большей охотой говорят о постсовременности как о некоем наборе фактов и состоянии сознания, нежели о постмодернизме как относительно монолитном направлении, которое они должны бы представлять³.

Впрочем, как бы мы в конце концов ни определили сам постмодернизм, это ни в коем случае не будет тождественно определению того, что именно он означает в науках об обществе, в которые он пришел из архитектуры, литературоведения, философии и культурологии. Имея дело с так называемым «фелъстонным» постмодернизмом, трудно избавиться от сомнений, а есть ли тут вообще о чем говорить. Говорить, безусловно, есть о чем, но только если избавить постмодернистскую мысль

1. *Himmelfarb G. Beyond Method // What Happened to the Humanities? / Alvin Kerman (ed.). Princeton, N.J., 1997. P. 143.*
2. *Foucault M. Strukturalizm i poststrukturalizm // Filozofia. Historia. Polityka. S. 310–311.*
3. «Этот термин, с самого начала считавшийся неудачным, оказался ошибочным и был признан необязательным. Поэтому следует рассматривать не название, а лишь объект» (*Welsch W. Nasza postmodernistyczna moderna. Warszawa, 1998. S. 441*). Неудачным, впрочем, оказался и термин «постсовременность», который, строго говоря, имеет не больше смысла, чем, скажем, «предсовременность».

от невразумительности, гиперболизации и пустословия, коих в ней немало.

Слово «постмодерн» появлялось от случая к случаю уже давно¹, но в обиход начало более или менее входить после публикации небольшой книжки Жан-Франсуа Лиотара (*Jean-François Lyotard*) (1924–1998) «Состояние постмодерна» (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, 1979), считающейся своего рода манифестом нового направления мышления. Книга эта важна для социолога еще и потому, что ее автор непосредственно поднял темы *par excellence* социологические, которые у многих других постмодернистов появляются в лучшем случае в качестве фона для рассуждений о литературе, искусстве или философии. Как верно заметила одна из соавторов ее польского перевода, «<...> по сути, это книга из области социальной философии и философии культуры»².

После публикации этого «манифеста» Лиотара появилось огромное (и возрастающее как минимум в геометрической прогрессии) количество литературы на тему постсовременности, постмодернизма и, как иногда говорят, постмодерна. Весьма немалая ее часть посвящена социологическим импликациям³. Эта литература при всей ее крайней неоднородности⁴ все же позволяет сориентироваться как в том, что собой представляют обещания постмодернизма, так и в том, возможно ли и желательно ли было бы их исполнение и какими стали бы в результате обретения и потери социальных наук.

Принципиальную роль в той мешанине взглядов, которую сегодня принято называть постмодернистской мыслью,

1. Об истории термина см.: Ibid. S. 14–63; *Bertens H.* The Idea of the Post-modern. A History. London; New York, 1995; *Rose M.A.* The Post-modern and the Post-industrial. A Critical Analysis. Cambridge; New York, 1991.
2. *Kowalska M.* Mała opowieść tłumacza // *Lyotard J.-F.* Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy. Warszawa, 1997. S. 9.
3. См. в первую очередь: *Bauman Z.* Intimations; Postmodernism and Social Theory; *Rosenau P.M.* Post-modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions. Princeton, N.J., 1992; The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory / *Steven Seidman* (ed.). Cambridge, 1994; Sociology after Postmodernism / *David Owen* (ed.). London, 1997. В «общих» антологиях постмодернизма не забывают в какой-то мере и о социологии — см., например: *Postmodernizm. Antologia przekładów* / *Ryszard Nycz* (wyb. i oprac.). Kraków, 1997; *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* / *Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj* (red.). Warszawa, 1996.
4. На эту неоднородность указывает Анджей Шахай, см.: *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm.* Warszawa, 1996. S. 183–198.

играет оппозиция современности и постсовременности. Несмотря на все дискуссии относительно того, является ли вторая тотальным отрицанием первой и началом чего-то совершенно нового или же скорее ее последствием и дополнением, идеологи и теоретики не могут обойтись без этой оппозиции. Отправной точкой для них, как правило, служит критика набора представлений, характерных, как они полагают, для *современного* мира и *современного* мировоззрения.

Та современность, которую они критикуют, оказывается монолитом, созданным по образу и подобию Просвещения и всего того, что в европейской мысли либо предвещало его, либо стало в XIX и XX веках продолжением и применением его идей. Иначе говоря, современность с этой точки зрения является формацией, в которой господствуют рационалистический фундаментализм, универсализм, абсолютизация познаваемой истины, оптимизм и наивная вера в прогресс, обожествление науки и техники, строгое разграничение объекта и субъекта познания, представление об автономном субъекте, элитарность и презрение к «низшему уровню» цивилизации и т.д., а прежде всего, пожалуй, разнообразные «метанаррации», «великие повествования», приписывающие миру внутренний порядок, а понимаемой линейно истории — некий смысл или же «логику». Что интересно, у некоторых постмодернистов современность ассоциируется с ограничениями, нетерпимостью и своего рода интеллектуальным насилием, если не прямо с тоталитаризмом.

Коротко говоря, постмодернизм — это *критика* «модернизма» как мировоззрения и коренная переоценка его ценностей, критика, которая *de facto* обращается к известным с давних пор течениям европейской мысли, но обычно делает слишком сильную акцентировку на собственной новизне — так, словно современность органически неспособна к самокритике и серьезная дискуссия на эту тему только теперь смогла начаться по-настоящему. Ответ на вопрос, кого можно считать предшественником постмодернизма и много ли их было, не слишком нам поможет. В этом контексте стоит упомянуть хотя бы два имени: Фридриха Ницше и Мартина Хайдеггера¹, без которых воистину трудно себе представить тех мыслителей, которые создали

1. См.: Baran B. Postnietzsche. Kraków, 1997; White S.K. Political Theory and Postmodernism. Cambridge; New York, 1991. P. 31–54.

философский фундамент постмодернизма, особенно Мишеля Фуко, Жан-Франсуа Лиотара, Жака Деррида или Жилья Делёза.

Но ведь постмодернизм не философия, во всяком случае не в первую очередь философия. Это скорее «климат мнений», возникновению которого способствовали идеи самого разного происхождения, в том числе и из полностью «модернистских» (например, тут и там в постмодернизме явно просматриваются следы марксизма, который сами постмодернисты, однако же, подвергают нападкам) и даже «предмодернистских» источников. Этот «климат», разумеется, невозможно определить как комплекс тезисов — в частности, и таких, которые укладывались бы в логически связанную систему. Впрочем, в основании постмодернизма лежит представление о смерти любых систем и невозможности их воскресения. Тем не менее все постмодернисты повторяют в различных формулировках определенные взгляды, которым без особого труда можно придать относительно артикулированную форму.

В числе этих взглядов в первую очередь стоит вслед за Эрнестом Геллнером упомянуть радикальный *релятивизм*¹, подразумевающий в данном случае отрицание «модернистской» идеи универсального разума, открывающего объективную, единую и обязательную для всех истину. В философии это эквивалентно отрицанию необходимости и возможности метафизики, в практической жизни — крушению надежд на обладание «научно» обоснованным мировоззрением, которое, созданное элитами западного мира, становилось бы постепенно принадлежностью как всех его сообществ, так и всего мира. Именно в этом состоит якобы характерный для нынешнего времени отказ от метанарраций, или «великих повествований». «Великое повествование» — понятие чрезвычайно широкое, охватывающее в равной степени как универсалистскую религию, так и гегельянство, или марксизм, или, наконец, любую философскую либо научную систему, пытающуюся заключить бесконечное богатство реальности и ее изменчивость в рамки одной формулы, которая бы назначила каждой вещи определенное место и прочертила непреодолимые границы между наукой и ненаукой, объективизмом и субъективизмом, высокой культурой и низкой, традицией и авангардом, прогрессом

1. См.: Gellner E. Postmodernizm, rozum i religia. Warszawa, 1997. S. 36–94.

и реакцией, прошлым и будущим, искусством и китчем, душой и телом, добром и злом и т.д.

В постмодернистском мире ничто ни к чему не приписано окончательно, ничто и никто не имеет никогда постоянного места. Представления о пространстве и времени претерпевают изменения. Понятия порядка, закономерности, предсказуемости и направленности предаются анафеме, так же как и слова «объективная истина» или «авторитет». Это яркая и выразительная картина, но она не всегда полностью однозначна. Особенно неясно то, в какой мере основным вопросом здесь является диагноз, вписывающийся в давнюю традицию lamentаций на тему кризиса западной культуры, из которой исчезает идея порядка, а в какой — программа жизни в таком раз и навсегда изменившемся мире и адаптации к нему или, возможно, даже апология этого мира.

Если бы речь шла в основном о первом, противников у постмодернизма было бы гораздо меньше, поскольку, как правило, они не утверждают, что все к лучшему в этом лучшем из миров, но всего лишь не хотят мириться с его нынешним состоянием или ностальгируют по «предсовременным» отношениям либо же высказываются, как Юрген Хабермас и многие другие авторы, скорее за «завершение» программы современности, нежели за полный отказ от нее. Речь идет, в частности, о том, имеем ли мы дело с полным разрывом непрерывности или же продолжаем жить в том же самом социальном мире, модифицируя каким-то образом его «великие повествования».

В конце концов, дискуссия с постмодернизмом не затрагивает обязательно вопроса, что собой представляет эта гипотетическая постсовременность. Скорее она нередко затрагивает вопрос, следует ли с этой постсовременностью примириться, как, похоже, рекомендуют постмодернисты. Разумеется, она также касается и того, применим ли постмодернистский диагноз к нашей современности как таковой или же распространяет — возможно, нелегитимно — результаты наблюдений над небольшим числом западных обществ (или всего лишь некоторых процессов, которые в этих обществах отмечаются) на весь остальной мир, который по большей части не только еще не выходит из современности, но даже толком в нее и не вошел. Можно предполагать, что по меньшей мере некоторые

постмодернисты склонны создавать как бы собственное «великое повествование», провозглашающее наступление новой эпохи, в которой их воззрения сделаются абсолютной истиной.

Постмодернизм как вызов для социологии

Постмодернистский диагноз нашему времени, независимо от его генезиса, является в значительной степени *социологическим*, поскольку касается не только состояния сознания, но и состояния культуры и общества. Зигмунт Бауман утверждает, что термин «постмодерн» выделяет «<...> характерные черты социального состояния обществ, которые сформировались в богатых европейских странах и странах, генетически связанных с Европой, в течение XX века и приняли свой нынешний облик во второй его половине»¹. Предпосылкой рассуждений на тему зарождения нового сознания, как правило, становится констатация того, что западный мир претерпел весьма принципиальные изменения, о которых в социологии сигнализировали такие термины, как «постиндустриальное общество», «посткапиталистическое общество», «общество потребления», «информационное общество», «общество риска» и множество других, более или менее популярных. Впрочем, здесь постмодернисты никаких великих открытий не совершали. Их полностью оригинальный вклад — это прежде всего генерализация и гиперболизация, благодаря которым были объединены и популяризованы разрозненные прежде интуитивные догадки, наблюдения и размышления, касающиеся особенностей современного мира. Изобретением некоторых постмодернистов (особенно Жана Бодрийяра), несомненно, стал своеобразный язык описания социальных явлений.

Так или иначе, в постмодернизме с самого начала содержалась своего рода социология, или же социальная философия, развитием которых занимается все большее число авторов. Самым выдающимся из них, вероятно, остается хорошо известный в Польше *Зигмунт Бауман* (*Zygmunt Bauman*) (1925–2017) — автор таких работ, как «Законодатели и толкователи» (*Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, 1987), «Актуальность Холокоста» (*Modernity*

1. *Bauman Z. Intimations. P. 187.*

and the Holocaust, 1989), «Современность и амбивалентность» (*Modernity and Ambivalence*, 1991), «Признаки постмодерна» (*Intimations of Postmodernity*, 1992), «Постмодернистская этика» (*Post-modern Ethics*, 1993), «Постмодерн как источник страданий» (*Ponowoczesność jako źródło cierpień*, 2000). Именно он лучше всего сформулировал принципиальные вопросы, касающиеся как социологии постсовременности, так и возможности постмодернистской социологии. Хотя, пожалуй, говорить о постмодернистской социологии как о факте было бы пока преждевременно — относительно бесспорны лишь основные идеи, освещающие ее поиски.

Постсовременное общество

Существенное значение имеет в первую очередь попытка охватить все те изменения, которые претерпели в XX веке западные общества, и заключается она в основном в «поиске нестабильности». Сильной стороной постмодернизма является концентрация внимания на всем новом и принципиально отличном от того, что виделось в мечтах социологам от Конта до Парсонса и от Маркса до Миллса. В этом четко просматривается тенденция к некоей абсолютизации новизны, но именно благодаря ей постмодернистский образ нашего времени как «пространства хаоса и хронической неопределенности» получается столь убедительным, хотя при этом и весьма дискуссионным. В нем господствует несколько мотивов. У разных авторов они проявляются с различной интенсивностью. Если бы такая дихотомия могла иметь смысл по отношению к постмодерну, то можно было бы сказать, что одни (к примеру, Фредерик Джеймисон, для которого постмодернизм — это, по сути, еще один термин для позднего капитализма) делают больший акцент на изменениях, происходящих в «базисе», в то время как другие занимаются главным образом «надстройкой». Одних можно назвать «умеренными», других — «крайними». Однако эти различия не кажутся особенно важными, поскольку все представители этой теории обращают внимание на один и тот же набор фактов, и все они подчеркивают — в большей или меньшей степени — значительность совершающегося перелома в образе жизни и в общественном сознании.

Общество, называемое постсовременным, — это примерно то же общество, которое, особенно после выхода книги Даниэля Белла «Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования» (*The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, 1973), обычно описывается в социологии как *постиндустриальное*, то есть такое, в котором достигнут относительно высокий уровень удовлетворения базовых потребностей, роль промышленного производства в экономике уменьшилась, зато возросла роль всякого рода обслуживания, понизилась значимость неквалифицированного труда, зато возросла значимость знаний, техники управления и маркетинга, ключевым вопросом стали размер и тип потребления, увеличилось количество свободного времени, культура сделалась массовой и т.д.¹

Все это теоретики постмодерна принимают как данность, развивая отдельные пункты этой характеристики или добавляя к ней новые. При этом они с готовностью меняют вид глагола с несовершенного на совершенный, не уделяя особого внимания обширной периферии, где до сих пор мало что изменилось. В результате возникает оригинальное — до определенной степени — видение современного общества (само собой разумеется, что речь идет о наиболее развитых странах), в котором на первый план выходят следующие явления:

(а) средоточием внимания постсовременных людей стало *потребление*: прежде всего они выступают в роли потребителей, и значительная их часть не принимает непосредственного участия в производстве материальных благ; (б) ключевой проблемой во всех областях жизни сделались *оборот информации* и доступ к ней; (в) индивиды все меньше и меньше привязаны к одной профессии и одному месту; они становятся современными *кочевниками*, чьи жизненные достижения зависят от способности адаптироваться ко все новым условиям, в которых они неизбежно раз за разом оказываются; (г) невероятно возросло могущество средств массовой информации, которые безостановочно производят образы, заменяющие их получателям непосредственный взгляд на реальность, если можно так выразиться, истинную, и по сути создают мир, в котором живет современный человек; (д) изменился

1. См.: Rose M.A. The Post-modern.

характер власти, которая все меньше приказывает и надзирает — и все больше «обольщает» граждан с помощью современных средств массовой коммуникации; **(е)** из современного общества исчезли прежние метанаррации, определявшие для всех общие великие цели и позволявшие индивиду объединять в осмысленное целое отдельные эпизоды своей социальной экзистенции (как будто сбывается тезис о «конце века идеологии»); **(ж)** в этом обществе не существует единого культурного канона, господствует «<...> устойчивый и неустраняемый *плюрализм* культур, общественных традиций, идеологий, „форм жизни“ или же „языковых игр“ <...> и осознание и признание такого плюрализма»¹; **(з)** продолжается *кризис самоидентификации*, так как распаду подвергаются все традиционные референтные группы: класс, локальное сообщество, национальное государство, церковь и т.д.; **(и)** к постмодернистскому обществу становится неприменимо понятие *целостности* — и это относится как к функциональной целостности, о которой рассуждал, к примеру, Толкотт Парсонс, так и к целостности как «единству противоположностей», которая, согласно марксистам, создает антагонистические, но разнообразно зависимые друг от друга классы. Постмодернистское общество также утрачивает определенную структуру, которую ему придавали традиционные институты, и происходит «<...> переход социальных групп в состояние некоей массы, состоящей из индивидуальных атомов, вовлеченных в абсурдное броуновское движение»².

При этом все эти процессы должны были бы быть настолько продвинутыми, что некоторые постмодернисты считают возможным говорить об *исчезновении социальной сферы (di social)*; то, что остается, — это *культура*, которой постмодернисты уделяют больше всего места, поскольку, как писал, в частности, Фредерик Джеймисон, сегодня она пронизывает всё, «<...> от экономических ценностей и государственной власти до обычаев и самой структуры духа»³. Здесь речь идет, конечно, о культуре не как об области универсальных ценностей или же общепринятых правил поведения, но как о «псевдореальности», неустанно создаваемой массмедиа.

1. Bauman Z. Intimations. P. 102.

2. Лютаф Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб.: Алетейя, 1998. С. 44.

3. См.: Ritzer D. Modern Sociological Theory. P. 474.

Постмодернистская социология?

То, что современный мир — действительно нечто в высшей степени новое, почти ни для кого не является спорным, хотя можно и нужно дискутировать о том, каков масштаб перемен и как следовало бы это новое качество определить. Какое название ему в конце концов дадут — вопрос второстепенный. Одним больше нравится «постмодерн», другим, к примеру, — «высшая форма модерна», «полностью развитый модерн» или, скажем, «рефлексивный модерн». Это вовсе не означает, что только первые полностью осознают происходящее: постмодернистов отличает не столько безусловная оригинальность поднимаемой проблематики, сколько склонность к гиперболизации и экзальтации.

Более спорным в этом контексте является будущее социологии как самостоятельной дисциплины, которая служит познанию как этого нового и непривычного социального мира, так и всех прочих социальных миров. Будучи одним из творений уходящей эпохи, социология могла бы быть признана постмодернистами ненужной, что порой *de facto* и происходит, поскольку в постмодернистской литературе оспаривается не только почти все, что она может сказать, но и она сама¹.

Однако нет недостатка и в тех авторах, которые без всяких колебаний говорят о *постмодернистской социологии* и — в оппозиции почти ко всей социологической традиции — пытаются определить хотя бы приблизительно ее принципы². Итак, ситуация несколько напоминает период так называемого «антипозитивистского перелома», когда одни авторы заодно с позитивизмом хоронили и социологию, в то время как другие закладывали основы антипозитивистской понимающей социологии. Правда, сейчас предметом спора является скорее не метод, а состояние общества и природа социальной реальности.

1. Такое ликвидаторское отношение к социологии высказал, к примеру, Жан Бодрийяр в книге: *Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000.
2. Зигмунт Бауман даже говорит, что легитимацией идеи постмодерна, доказательством ее познавательной ценности должно было бы стать зарождение нового социально-научного дискурса (*a social-scientific discourse*), который сможет дать теоретический отчет о современном опыте (Intimations. P. 93).

Предвидеть что-либо пока трудно, тем более что никто не может поручиться, не окажется ли весь постмодернизм в целом всего лишь преходящей модой, которая, правда, оставит, наверное, какой-то след в социальных науках, но необязательно очертит их дальнейшие горизонты. Однозначным кажется только то, что, вообще говоря, позиция социологии как дисциплины в постмодернизме сделалась более слабой — как потому, что постмодернизм вообще не принимает традиционного разделения научной работы, так и потому, что он, как известно, ставит в центр внимания не общество, а *культуру*, которая в эпоху мнимого распада всех социальных структур кажется его приверженцам самой важной (говорят о «культурной доминанте» постсовременных обществ) и наиболее осязаемой, своего рода «сверхреальностью». Многие указывают на то, что *cultural studies* вытесняет социологию как таковую. Правда, их экспансию не следует ассоциировать только лишь с постмодернизмом¹.

Тем не менее стоит задуматься, на чем основана — или могла бы быть основана — постмодернистская *социология*. Легче всего, разумеется, сказать, чему в ней точно нет места, поскольку речь идет просто обо всем том, что социология сегодняшнего дня делила и делит со всей «современностью». В частности, социология, заслуживающая названия постмодернистской, не может быть «большим нарративом», из которой следовали бы выводы, касающиеся либо универсальных закономерностей социальной жизни, либо социальной системы как таковой, либо определенного направления исторического развития, либо, наконец, какой-нибудь «научной» политики, которая применяла бы на практике вытекающие из этого нарратива уроки. Она также, безусловно, не может оперировать ни представлениями об объективной социальной реальности, ни представлениями о науке, которая располагает универсальным знанием об этой реальности, принципиально лучшим, чем житейское, или об ученом как своего рода «законодателе», авторитетно высказывающемся на тему истины, добра и красоты.

Правда, эта программа по многим пунктам является продолжением взглядов, не раз уже высказывавшихся в социологии

1. Хорошим введением в их проблематику и источники является объемистая книга Криса Баркера «Культурология. Теория и практика» (*Barker Ch. Cultural Studies. Theory and Practice. London, 2000*).

и прежде¹, особенно во времена различных антипозитивистских баталий, но она настолько же оригинальна, насколько и более радикальна и тем самым оборачивается заодно и против тех авторов, которые совсем еще недавно считались полностью непримиримыми критиками *мейнстримной социологии*, а теперь оказываются «отсталыми», как говорилось в те времена, когда в истории еще выделялись фронт и тыл. Это касается хотя бы отношения постмодернизма к критической теории (например, Бодрийяр причисляет Адорно к «последним поборникам *Aufklärung*»²) наравне с Поппером³).

Итак, *pars destruens*⁴ постмодернистской социологии прорисовывается вполне отчетливо⁵. Впрочем, это — непосредственное продолжение тотальной битвы с «модернизмом», о которой шла речь. Зато позитивная программа не столь ясна — в ней содержится не слишком много конкретных указаний на то, как надо развивать эту новую социологию, и потому на практике ее трудно отличить от постмодернистской философии, теории культуры или политики. Она охватывает главным образом некие контуры социальной онтологии, соответствующей принятому постмодернистскому видению реальности как «хаоса и хронической неопределенности» и некие представления на тему места и роли социологии в современном обществе.

Пожалуй, наиболее синтетически выразил этот комплекс взглядов на постмодернистскую социологию Зигмунт Бауман, сказавший в одном из своих интервью: «Я пришел к выводу, что социология не является дискурсивной формацией. А если и является, то такой, которая состоит из одних дырок — из трещин, — так что происходит постоянный приток и отток материала извне. Я <...> склонен видеть сегодня социологию

1. Бауман, к примеру, очень верно пишет, что «<...> постмодернистская социология получила первый импульс от техник Гарфинкеля, которые должны были обнажить эпидемическую хрупкость и ломкость социальной реальности, ее „чисто“ дискурсивные и конвенционные принципы, ее зыбкость, текучесть и неизбывную неопределенность» (Intimations. Р. 40). В этом контексте правомерно упомянуть и такого мыслителя, как Георг Зиммель.
2. Просвещение (нем.). — *Примеч. пер.*
3. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985. М.: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2008. С. 13.
4. Здесь: негативная сторона (лат.). — *Примеч. пер.*
5. См. в особенности: The Postmodern Turn и Bauman Z. Intimations.

как водоворот в быстрой реке — водоворот, сохраняющий свою форму, но постоянно меняющий свое содержание, водоворот, который может сохранять свою форму лишь благодаря непрестанному потоку воды. Это метафора. А более практично и буквально я бы сказал, что социология — это непрерывная интерпретация или же комментарий к опыту. Речь идет не об опыте социологов, а об опыте, который они разделяют с более широким обществом. И этот комментарий отсылает обратно к обществу»¹.

Тем самым социология неизбежно является «<...> переходящей (*transient*) деятельностью, ограниченной временем и местом. Она является частью и участком развивающейся культуры, не будучи от этого хуже. Я думаю, что именно из этого вытекает ее ценность <...> Делать вид, будто она рассматривает текущее мгновение с некоей вневременной и внепространственной позиции, значило бы выдвигать ложные претензии»².

Представляется, что такого рода утверждения можно оспорить по двум причинам: во-первых, они по существу банальны, а во-вторых, не дают ответа на вопрос, почему социологи должны быть как-то особо призваны на роль интерпретаторов и комментаторов, коль скоро, собственно говоря, они знают лишь то же, что и все остальные ученые и неученые, и ничего из ряда вон выходящего от них ждать нельзя. Поэтому более последовательными выглядят те постмодернисты, которые (как Бодрийяр) склонны подвергать сомнению существующее сегодня разделение умственного труда и ставить под вопрос будущее отдельных социальных наук.

* * *

Однако критика постмодернистской социологии, как и всего постмодернизма в целом, только с виду кажется задачей относительно легкой. Несмотря на все слабые стороны этого направления, нельзя отрицать серьезность проблемы. Как верно заметил Терри Иглтон³, сила постмодернизма состоит в том, что он существует, в то время как о многих других — возможно,

1. *Bauman Z. Intimations. P. 213.*

2. *Ibid. P. 216–217.*

3. *Eagleton T. Iluzje postmodernizmu. Warszawa, 1998. S. 7.*

in abstracto лучших — направлениях этого сказать нельзя. Он существует как мощное течение в культуре многих стран (не обязательно, впрочем, абсолютно постсовременных), как влиятельный стиль мышления, как комплекс интересных порой идей и метких во многих случаях наблюдений над современной культурой, как, наконец, вызов традиционным социальным наукам, которые, как и любая другая область человеческой деятельности, подвержены риску рутины и косности. И потому практически бесполезно вскрывать отдельные недостатки постмодернизма и запугивать таящимися в нем опасностями (в чем преуспевают не только его польские критики¹). Вся проблема заключается в том, что делать с постмодернизмом, не игнорируя те проблемы, которые он так или иначе поднимает.

6. Хабермас: теория коммуникативного действия

Юрген Хабермас (род. 1929) — последователь Франкфуртской школы и важнейший на сегодняшний день представитель критической теории (см. раздел 14). Однако его взгляды требуют отдельного обсуждения как потому, что они были сформулированы в другое время и в совершенно других условиях, так и потому, что по многим соображениям вышли за рамки этой школы. Причиной этого послужило то, что, во-первых, Хабермас уже с самого начала проявлял чуждую основателям Франкфуртской школы склонность к системотворчеству, а во-вторых, оказался открыт многим новым влияниям, столь многочисленным и столь далеким от образа мысли его франкфуртских предшественников, что его небезосновательно называли эклектиком². Свою роль сыграли и политические расхождения, способствовавшие тому, что личные отношения

1. На бессодержательность польской критики постмодернизма блестяще указал Цезарий Водзиньски (Cezary Wodziński), см.: Pan Sokrates. Eseje trzecie. Warszawa, 2000. S. 81–100. Серьезную критику постмодернизма у нас проводил Стефан Моравский (Stefan Morawski), см.: Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury. Toruń, 1999.
2. См.: Therborn G. Jurgen Habermas. A New Eclecticism // New Left Review. 1971. Vol. 67; Wuthnow R. et al. Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas. London, 1984. P. 179.

Хабермаса с Хоркхаймером и Адорно в период их продолжавшегося несколько лет сотрудничества в рамках возрожденного после их возвращения в Германию Института социальных исследований складывались не лучшим образом. Диссертацию он защитил в Марбурге на основании работы, озаглавленной «Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества» (*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 1962). Затем был профессором философии в Гейдельберге, а также (с более чем десятилетним перерывом на работу в институте Макса Планка в Штарнберге) профессором философии и социологии во Франкфурте, откуда в 1994 г. вышел на пенсию.

Юрген Хабермас публикует очень много работ. Самым крупным его произведением на данный момент является двухтомная «Теория коммуникативного действия» (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981). Другие важнейшие работы (не считая тех, которые будут упомянуты в процессе обсуждения взглядов Хабермаса) — это: «Теория общества или социальная технология: к каким результатам ведет системное исследование?» (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, совместно с Никласом Луманом, с которым Хабермас полемизировал, 1971), «Проблемы легитимации позднего капитализма» (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973), «Моральное сознание и коммуникативное действие» (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983), «Постметафизическое мышление. Философские эссе» (*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, 1988), «Вовлечение другого. Очерки политической теории» (*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 1996), «Постнациональная констелляция. Политические эссе» (*Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, 1998).

Упомянутая выше открытость Хабермаса проявилась и в отношении социологии, с которой он не позволял себе чрезмерных вольностей, свойственных обычно представителям критической теории, хотя и принял немалое участие в развязанной ими баталии против позитивизма¹, которая, по крайней мере

1. См.: Adorno Th. W. et al. The Positivist Dispute in German Sociology. London, 1976. См.: Habermas J. Przeciwno pozytywistycznie przepełnionemu racjonalizmowi. W odpowiedzi na pamphlet // Racjonalność i styl myślenia / Edmund Mokrzycki (wyb. i red.). Warszawa, 1992.

косвенно, задела и социологию. Лучшим примером может служить его отношение к Толкотту Парсонсу, отмеченное не только критицизмом, но и убежденностью в том, что «<...> сегодня нельзя принимать всерьез ни одну социальную теорию, которая по крайней мере не прояснит своего отношения к Толкотту Парсонсу»¹. В соответствии с этим убеждением Хабермас посвятил второй том своего главного труда критике функционального разума. Также не подлежит сомнению, что Хабермас ориентируется в социологии гораздо лучше, чем кто-либо из его франкфуртских предшественников. Трудно, впрочем, назвать социолога (за исключением разве что Гиденса, Бурдьё и Лумана), который предпринял бы столь же дерзновенную попытку объединить теоретические достижения этой дисциплины.

Однако рассматривать Хабермаса всего лишь как социолога, который ко множеству других теорий действия, созданных социологами, добавил свою теорию коммуникативного действия и, возможно, внес некий вклад в другие социологические теории (например, демократии, общественного мнения или государства), было бы недоразумением. Социологическая мысль Хабермаса выросла из немецкой *философской* традиции и неизменно оставалась наиболее тесно связанной с современной — и не только социальной — философией. Ее основные вопросы, особенно в первой фазе, зарождались преимущественно на основе критической теории и в немалой степени были производными от проведенной ею ревизии марксизма. Итак, если Хабермас обращался к работам социологов, то главным образом потому, что в них он мог найти частичные ответы на свои вопросы и те эмпирические данные, которые не находил в других местах. Разрабатывая теорию действия, очень рано ставшую средоточием его исследований, он, конечно, не мог обойтись без диалога с Максом Вебером, а также с другими социологами.

Это, однако, не означало полного принятия социологии — Хабермас многое ставил ей в вину, и прежде всего, пожалуй, разрыв с идущей от Гегеля и Маркса философской идеей целостного социального знания, а также отказ от каких-либо стремлений к нормативности. То небольшое, что позволяет

1. *Habermas J. Talcott Parsons. Problems of Theory Construction // Sociological Inquiry. 1981. Vol. 51. P. 174.*

причислить исследования Хабермаса к социологии, лежит вне ее мейнстрима, и ассимиляция теории Хабермаса социологами сталкивается с трудностями.

Впрочем, решающее значение здесь имеет не только *par excellence* философский характер теории, но и постоянная увлеченность ее автора проблемами *политики* и *этики*, которая привела, помимо прочего, к вопросу, принципиальному для Хабермаса и чуждому для большинства социологов, о том, «<...> как сохранить в сфере влияния социальной философии именно теоретический анализ всей полноты социальной жизни, не отказываясь при этом от практической установки классической политики?»¹ Эта «практическая установка» — прежде всего восходящие к Аристотелю поиски идеала благой жизни, которым неспособна ничем помочь наука, редуцированная до *episteme*^{2,3}, а именно такой сделалась социология под влиянием позитивизма.

Отношение Хабермаса к наследию Маркса и марксизма

Из множества влияний, оставивших след в социальной теории Хабермаса, наиболее важным представляется влияние марксизма. Именно к Марксу восходит в конечном итоге «<...> идея теории общества, созданной с практической целью <...>»⁴, так же как и генеральная линия критики капиталистического общества. Хабермас не только посвятил теории Маркса отдельную книгу «К реконструкции исторического материализма» (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 1976), но и обращался к ней практически во всех остальных работах. Правда, он никогда не называл себя марксистом, но всегда относился к теоретическому наследию Маркса гораздо серьезнее, чем большинство его современников, в том числе и ярых марксистов.

Хабермасовская близость к марксизму носит, однако, чисто философский характер. Обращению к Марксу сопутствует в то же время нежелание рассматривать какие-либо его

1. *Habermas J.* Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna // Teoria i praktyka. Wybór pism / Zdzisław Krasnodębski (wyb.). Warszawa, 1983. S. 70.

2. От греч. ἐπιστήμη — «знание». — *Примеч. ред.*

3. *Habermas J.* Klasyczna nauka. S. 66 et pass.

4. *Habermas J.* Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania // Teoria i praktyka. S. 24.

взгляды как предмет веры и неприятие политических выводов, которые чаще всего из этих взглядов извлекают. Иными словами, Маркс интересовал Хабермаса не как безошибочный пророк революционного движения, но как выдающийся, однако весьма неоднозначный мыслитель. Если даже его и соблазнила марксова идея эмансипации, то та форма, которую он ей придал, имеет с образом революционного пролетариата как ее «материальной силы» еще меньше общего, чем взгляды Франкфуртской школы.

Хабермас часто высказывался на политические темы, но был и предпочитал быть *академическим* ученым, для которого имеет значение исключительно качество аргументов, а не их предполагаемый классовый характер и который не хуже консерваторов отдает себе отчет в опасности революций¹. Отсюда критика Хабермаса со стороны традиционного левого крыла, в глазах которого он выглядел просто-напросто «либералом». Немало поводов для этого давала и его политическая публицистика, которая по сути представляла собой утверждение принципов западной либеральной демократии — правда, отмеченное сильным, хотя, похоже, слабеющим недовольством ее нынешней формой.

Более того, симпатизируя Марксу, Хабермас оказался максимально далек как от признания его теории переломным моментом, отодвигающим в тень достижения предыдущих мыслителей, так и от той концепции, что все самое главное уже сказано Марксом. Отсюда тот самый кажущийся «эклектизм» Хабермаса, проявляющийся, с одной стороны, в постоянном возвращении к домарксовой философской традиции, особенно к Канту и Гегелю, с другой же — в непрерывном диалоге с современной «буржуазной» мыслью, в результате которого перенимаются, будучи критически переосмысленными, всё новые идеи, в большинстве своем далекие от марксизма.

Многообразие и изобилие прочитанной им литературы просто ошеломляют. Кажется, он не упускает никого и ничего и всему находит место в создаваемом им великом синтезе. В этот синтез укладываются идеи, взятые и у Гуссерля, и у Макса Вебера, и у Дюркгейма, и у Фрейда, и у Маркузе,

1. См.: *Habermas J. Odpowiedź na zarzuty // Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa, Andrzej Maciej Kaniowski, Andrzej Szachaj (red.). Warszawa, 1987. S. 193 et pass.*

и у Гадамера, и у Витгенштейна, и у Парсонса, и у Мида, и у Пиаже, и у Остина и Сёрла, не говоря уже о более ранних мыслителях. Впрочем, любой перечень все равно будет неполным. «Я принципиально считал заслуживающим внимания все, — сказал Хабермас в одном из интервью, — что содержало в себе какой-либо познавательный элемент, что позволило бы глубже постичь социальную реальность»¹.

При такой установке он не мог признать в качестве безусловного авторитета ни одного отдельного мыслителя — ведь каждый требовал сопоставления с остальными и каждого надо было подвергнуть строгому контролю с точки зрения актуального состояния теоретической мысли и фактического знания. Именно так Хабермас и поступил с Марксом, «реконструировав» его взгляды для современного беспартийного употребления. В результате этой операции из «критического духа» Маркса уцелело, вероятно, довольно многое, зато от его коммунизма не осталось вообще ничего, а из его конкретных утверждений — совсем немного, поскольку большая их часть оказалась неадекватна актуальному уровню знаний и условиям «позднего капитализма». Кроме того, Хабермас вскрыл в трудах Маркса существенные теоретические слабости, которые, по его мнению, и послужили причиной того, что критический потенциал идеи Маркса остался по существу невостребованным. Нечего и говорить о том, что отношение Хабермаса к ортодоксальному марксизму всегда было крайне недоброжелательным.

Философия науки Хабермаса

Важное место в работах Хабермаса занимают методологические и науковедческие размышления. И речь идет не только о его книге «К логике социальных наук» (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970) — в трудах Хабермаса эти размышления практически вездесущи. Они касаются, с одной стороны, ограниченности позитивистского мировоззрения, с другой же — природы научного познания, которое, по мнению Хабермаса, не удастся заключить ни в рамки модели,

1. *Habermas J. Dialektyka racjonalizacji. Z Jurgenem Hebermasem rozmawiają Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte i Arno Widmann [Fragmenty]* // Ibid. S. 86.

созданной современным науковедением, ни в рамки любой другой модели, отличающейся подобным же односторонним подходом.

С этим тесно связана хабермасовская классификация наук, в которой он отказался от дихотомического разделения наук на естественные и гуманитарные и ввел вместо этого трихотомическое, различающее эмпирико-аналитические, историко-герменевтические и критические науки. Хабермас установил своего рода равноправие разных видов научного знания с точки зрения степени их рациональности, отклонив по сути дискуссию о том, к какому из этих видов следует отнести *in toto* ту или иную общественную науку. Для него проблема состояла не в том, какой метод *in abstracto* самый лучший или же является ли, к примеру, социология естественной или гуманитарной наукой, но в том, может ли какой-либо односторонний подход обеспечить познание бесконечно сложной социальной реальности.

Иными словами, возражая против уподобления социальных наук эмпирико-аналитическим (и формальным) наукам, Хабермас отнюдь не предлагал полностью отнести их к категории историко-герменевтических или критических наук. Он признавал процедуры, свойственные отдельным группам наук, равно легитимными при условии, если они применяются в соответствующих границах, не пытаясь заменить одни вторыми или третьими. Правда, полемический пыл Хабермаса был в основном обращен против эксцесса «инструментального разума», то есть позитивистской абсолютизации моделей естественных, или эмпирико-аналитических, наук, но при других обстоятельствах мог бы с таким же успехом обратиться в противоположную сторону. Впрочем, ему случалось писать, что «<...> историзм превратился в позитивизм гуманитарных наук»¹. Таким образом, Хабермас был максимально далек от признания исключительности крайнего антинатуралистического подхода, хотя и разделял с его приверженцами убеждение в существовании «естественной герменевтики» социального мира, которое в общем и целом приводит к тому, что «<...> парадигма познания объектов должна смениться

1. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Сборник статей. М.: Праксис, 2007. С. 170.

парадигмой взаимопонимания между субъектами, способными рассуждать и действовать»¹.

По мнению Хабермаса, в человеческую природу вписаны три разных, но одинаково важных и столь же неотъемлемых познавательных интереса. В основе его науковедческих рассуждений лежала, как мы можем судить, определенная философская антропология. Она говорила о *рациональности* человека, предполагая, однако, вместе с тем полиморфизм этой рациональности, которую не может монополизировать ни наука как таковая, ни тем более какая-то одна ее разновидность. Каждая из этих разновидностей охватывает свое измерение социальной реальности, сохраняя легитимность в отношении его и только его. Переходя свои границы, она превращается из науки в «идеологию», в которую превратился позитивизм, аннексировав для эмпирико-аналитических наук территории, принадлежащие герменевтико-историческим и критическим наукам.

Труд и интеракция

Эти разные измерения социальной реальности, говоря максимально просто и пока что в основном словами из ранних работ Хабермаса, суть «труд», «интеракция» и власть, или же, иначе, техника, обеспечивающая господство над вещами (целерациональные, инструментальные, телеологические действия и т.д.) и людьми постольку, поскольку относится к ним предметно (в этом случае применяется понятие стратегического действия), практика межчеловеческих отношений (символическая интеракция, коммуникативные действия) как отношений между субъектами, а также эмансипация как процесс становления субъективности.

Изначально Хабермас сосредоточился на первых двух², начав таким образом свой спор с позитивизмом и подготовку

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 306.
2. Здесь речь идет прежде всего о таких работах Хабермаса, как: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Теория и практика. Исследования по социальной философии). Neuwied; Berlin, 1963, *Erkenntnis und Interesse* (Познание и интерес). Frankfurt am Main 1968 и *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Техника и наука как «идеология»). Frankfurt am Main, 1968. Значительная часть первой из перечисленных работ вошла в состав польского сборника, озаглавленного *Teoria*

территории для построения теории коммуникативного действия, которой предстояло со временем заменить пока лишь только общие рассуждения об «интеракции» и стать венцом его социальной теории. При этом он обращался к Гегелю и Марксу, обвиняя их, однако, — особенно второго — в недостаточном различении этих двух сфер, или уровней¹. Для Хабермаса это различие имело прямо-таки фундаментальное значение, поскольку означало не просто определение новой области исследований, но и разрыв с укорененным не только в марксизме образом мышления, согласно которому все в конечном итоге решают изменения, происходящие в материальном «базисе» общества.

Под «трудом» Хабермас понимал совокупность *инструментальных* или же *целерациональных действий*, благодаря которым люди усиливают свое господство над природой и добиваются удовлетворения материальных потребностей, а под интеракцией — совокупность коммуникативных действий, протекающих в отличие от инструментальных в согласии не с техническими правилами, а с *социальными нормами*, объективированными в языке и направленными на достижение не столько успеха, сколько взаимопонимания. «В то время как значимость технических правил и стратегий зависит от действительности эмпирически истинных или аналитически правильных положений, значимость общественных норм основывается исключительно на intersубъективности понимания интенций и сохраняется путем общего признания обязательств. В обоих случаях нарушение правил имеет различные последствия»².

Усилия Хабермаса были направлены прежде всего на доказательство того, что коммуникативные действия, тем или иным образом связанные с действиями инструментальными, также играющими немалую роль в жизни общества, создают тем не менее сферу, в значительной степени независимую и отдельную, которая обладает собственной динамикой и должна

i praktyka. Титульная статья третьей из перечисленных книг была опубликована по-польски в: Czy kryzys socjologii? Technika i nauka jako «ideologia». S. 342–395, остальные три вошли в состав сборника *Teoria i praktyka*.

1. См.: *Habermas J.* Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa [глава 3 работы Erkenntnis und Interesse] // *Drogi współczesnej filozofii* / Marek J. Siemek (red.). Warszawa, 1978.
2. *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. С. 67.

быть исследована как таковая. Изучение этой сферы требует иных инструментов, отличных от тех, что могут предоставить эмпирико-аналитические науки, которые позитивизм ошибочно считает единственными полноценными науками, тогда как в действительности они имеют силу лишь в сфере «труда».

Такое обособление и придание относительной автономии сфере «интеракции» (значение которой Маркс *de facto* недооценил, назвав ее «надстройкой» над «базисом», которым была для него сфера «труда») задали направление дальнейших исследований Хабермаса, которые долгие годы касались в первую очередь герменевтики, теории языка и феноменологии «жизненного мира», а следовательно, тех областей, которые должны обеспечить постижение процессов взаимопонимания между людьми. Эти исследования, разумеется, охватывали и социологию, поскольку, требовалось с одной стороны, обратиться к классическим и новейшим теориям интеракции, с другой же — поднять более сложную проблематику организации и социальной системы, от которых зависит взаимодействие.

Своего рода конспектом прочитанного является как уже упоминавшаяся книга *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, так и «Теория коммуникативного действия», представляющая собой, как и большинство работ Хабермаса, не только изложение его собственной позиции, но и масштабное собрание глоссов и комментариев.

До этого самого момента рассуждения Хабермаса в некотором роде не пересекали границ социологического воображения, хотя он, конечно, обычно пользовался иным языком, отличным от того, каким пользуются социологи, а также иначе, чем они, ставил отдельные проблемы. Однако когда мы подходим к анализу его третьего познавательного интереса, то есть, если можно так выразиться, *эмансипирующего разума*, воплощением которого должны быть критические науки, связь с социологией ослабевает, если не обрывается совсем. Оказывается, что Хабермаса, так же как Маркса и создателей критической теории, интересует не просто интерпретация социальной реальности, но и ее изменение, которое в этом случае базировалось бы на установлении общественных отношений, обеспечивающих не только надлежащее удовлетворение материальных потребностей, но также — и даже прежде

всего — свободную коммуникацию, или, иными словами, освобождение человека от всяческого принуждения, неважно, «внешнего» или «внутреннего». Речь идет не только об объяснении процессов «интеракции», но и о достижении состояния, в котором интеракции проходили бы без искажений и вели к достижению максимально непринужденного согласия между их участниками. Таким образом, в теории Хабермаса, которая в основе своей является критической, обнаруживается как *теоретический* постулат выделения и исследования некоей важной категории действий, так и *практический* постулат необходимости сделать так, чтобы именно они определяли облик социального мира.

Итак, у Хабермаса имеется своя *утопия*, которая делает его одним из немногочисленных сегодня наследников просветительской идеи прогресса¹ и верным, несмотря ни на что, последователем Маркса, с которым он разделяет веру в преодоление обособленности и освобождение человеческого разума от уз идеологии. По его мнению, эмансипирующий интерес неотделим от природы человека, а перспектива освобождения человечества отнюдь не несбыточная мечта. Отсюда потребность в том третьем разделе наук, который получил название *критических* — наук, задача которых выявить разрыв между идеалом и реальностью и проторить человечеству пути к самопознанию и свободе.

Критические науки, в отличие от эмпирико-аналитических и историко-герменевтических, являются, однако, в теории Хабермаса науками скорее *постулированными*, нежели реальными, ибо когда дело доходит до конкретики, он способен привести лишь два примера: критику идеологии и психоанализ², имеющие своей целью не только диагностику, но и терапию, ведущую к элиминации мистификации и репрессий. Третьим примером является, разумеется, его собственная критика современного общества, состоящая, с одной стороны, в выявлении последствий господства денег и власти для состояния взаимоотношений между людьми, с другой же — в указании перспектив их изменения благодаря развитию публичной сферы, в которой ведется свободная дискуссия, пренебрегающая любыми различиями между гражданами, кроме различия

1. См.: Krasnodębski Z. Upadek idei postępu. Warszawa, 1991. Rozdz. 8.

2. См.: Bernstein R. J. The Restructuring. P. 200–205.

мнений — дискуссия, в которой учитываются аргументы, а не то, кто их использует и какими средствами он располагает.

Говоря совсем просто, это концепция, совпадающая с популярными последние двадцать лет концепциями гражданского общества, выработавшего иммунитет к влиянию со стороны рынка и государства¹. Концепция эта достаточно оптимистическая, хотя и не вполне понятно, откуда берется повод для подобного оптимизма, если хабермасовское описание современного общества по сути столь же мрачное, как и то, которое оставили его предшественники из Франкфуртской школы. Впрочем, похоже, что и хабермасовское понимание критики существенно не отличается от того, которое установилось в этой школе в период ее блеска. Этой проблеме он посвятил множество страниц, но созданные им эпистемологические принципы критических наук по-прежнему кажутся зыбкими. Впрочем, последнее время Хабермас сосредоточен не на построении фундаментов постулированных им критических наук, а на позитивной, если можно так выразиться, науке об «интеракции», значительно менее, чем можно было бы ожидать, отличающейся от «некритических» социальных наук. Отсюда разочарование последними результатами его исследований со стороны некоторых бывших поклонников его утопии, а также предположение, что Хабермас принадлежит по сути к тому же кругу теоретиков, что и Толкотт Парсонс². Правда, ничто не указывает на то, что Хабермас должен отречься от «практической интенции» и заняться социальной наукой, оторванной от этики и политики.

Коммуникативные действия

Здесь, разумеется, невозможно проследить все последовательные фазы, которые проходила мысль Хабермаса, хотя важно отдавать себе отчет в том, что «Теорию коммуникативного действия» отделяет от ранних его трудов изрядная дистанция. Она состоит, в частности, в том, что место еще достаточно общего противопоставления «интеракции» и «труда» занимает

1. См.: Habermas and the Public Sphere / Craig Calhoun (ed.). Cambridge, Mass., 1992.
2. См.: *Bauman Z. Intimations. P. 217; Giddens A. The Constitution. P. XXXVI–XXXVII.*

со временем детальный анализ первой, проводящийся в значительной мере средствами аналитической философии, что является следствием выбора языка в качестве модели наиболее характерных для нее отношений.

Впрочем, этот «лингвистический поворот» был связан со многими существенными переменами во всей философии Хабермаса, состоявшими, например, в вытеснении из нее остатков такого образа мысли, который удовлетворялся противопоставлением представления индивидов, переживающих социальную реальность, объективистской картине этой реальности. Для Хабермаса речь шла о замещении субъективности «интерсубъективностью, сформированной языком». Язык представляется в концепции Хабермаса основным и сугубо социальным фактом — и не столько как носитель субъективных значений, которые участники интеракции придают своему поведению, сколько как нечто, что выражает, создает и поддерживает связь между ними. Этот «дюркгеймовский» аспект концепции Хабермаса представляется очень мощным, тем более что сам Хабермас неоднократно и явно выражает свой критицизм в отношении «атомизма» предшествующих концепций.

Еще один ключевой момент в эволюции мысли Хабермаса — это его углубленное изучение расширенной, как мы уже видели, категории *рациональности*, результатом которого стала одна из самых развернутых со времен Макса Вебера теорий рациональности и рационализации как социального процесса. Все это сосредоточилось в *opus magnum* Хабермаса, которым стала «Теория коммуникативного действия». Сам Хабермас, похоже, склонен считать этот труд попыткой создания абсолютно новой парадигмы для социальных наук и началом новой фазы в развитии социологической теории действия, однако даже среди его приверженцев это не рассматривается как аксиома. Его теория сделалась средоточием множества дискуссий и вызывает многочисленные замечания¹.

Впрочем, имеется достаточно причин признать этот труд Хабермаса выдающимся событием в области теории, поскольку он ведет к разрыву с многовековой, идущей еще от Аристотеля

1. См.: Communicative Action / Axel Honneth, Hans Joas (ed.). Cambridge, 1991.

традицией отождествления действия только с инструментальным действием, а рациональности — со способностью четко определить цель, которую желаешь достигнуть, и наиболее действенных средств, ведущих к ее достижению. Как известно, именно такое понимание действия сделал центром своей теории Макс Вебер, считавший все прочие виды действий отклонениями от этого идеального типа. По отношению к этой теории Хабермас совершил абсолютно принципиальный поворот, сместив фокус внимания «<...> от *когнитивно-инструментальной* к *коммуникативной рациональности*. Парадигмой последней является не отношение обособленного субъекта к чему-то в объективном мире, что можно представить и чем можно манипулировать, а интерсубъективная связь, которую устанавливают субъекты, способные к речи и действию, договариваясь о чем-то друг с другом»¹.

Принятие такой парадигмы должно было означать реконцептуализацию всей существовавшей ранее науки об обществе, и Хабермас попытался ее провести, добросовестно используя все то, что, по его мнению, предвосхищало новую парадигму в социологии и других науках. Если упростить до предела длинные, сложные и избыточные отступлениями рассуждения Хабермаса, их можно свести к двум основным тезисам. Первый гласит, что для постижения социального мира необходимо обратиться к иному пониманию рациональности, чем то, которое сформировалось по образу и подобию естествознания. Согласно второму, эта сугубо социальная рациональность проявляется в коммуникативных действиях, ход которых напоминает не инструментальные действия, а изучаемые философией языка акты речи. Само собой разумеется, что принятие такой позиции требовало переосмысления многих вопросов, которыми обычно занимается социология, однако здесь мы этого обсуждать не станем, поскольку тогда Хабермасу пришлось бы посвятить не один десяток страниц².

1. *Habermas J. Teoria działania komunikacyjnego. T. 1: Racjonalność działania a racjonalność społeczna. Warszawa, 1999. S. 639–640.*
2. Лучшее представление о трудах Хабермаса во всей их полноте (если вообще можно так говорить при том, что он продолжает публиковать все новые и новые работы), включая теорию коммуникативного действия, дает книга Томаса Маккарти «Критическая теория Юргена Хабермаса» (*McCarthy Th. A. The Critical Theory of Jurgen Habermas* (1-е изд. 1978). Cambridge, 1984).

Жизненный мир и социальная система

Взлелеянную в мечтах Хабермаса ситуацию неискаженного взаимопонимания членов общества иногда приравнивают к ситуации сократического диалога. Однако средоточием интересов этого мыслителя является не столько встреча большего или меньшего числа индивидов, которые согласовали бы свои точки зрения, сколько *исторический и социальный контекст*, который затрудняет или облегчает такие встречи, задавая им то или иное направление. У Хабермаса наиболее интересным является анализ меняющихся социальных условий, в которых происходят коммуникативные действия. В этом отношении его теория выгодно отличается от тех теорий действия, которые слишком часто ограничиваются его внутренней структурой. Кроме того, Хабермас ни на минуту не представляет, чтобы какое-то общество, за исключением гипотетического первобытного (далекого, впрочем, от идеала ввиду своей безрефлексивности), могло бы функционировать исключительно на основе соглашений, к которым эти действия приводят.

Поэтому интегральной частью теории коммуникативного действия стала обширная теория его социальных рамок, которые определяются, с одной стороны, социально-культурным *жизненным миром* (*Lebenswelt*), а с другой — *социальной системой* и различными ее подсистемами, количество которых возрастает параллельно с развитием общества. Эти два основных типа общественного порядка отчасти соответствуют более раннему противопоставлению «интеракции» и «труда». Понятие жизненного мира заимствовано, разумеется, из социальной феноменологии Гуссерля и Шюца, однако под воздействием современной философии языка претерпело существенные изменения. Результатами этих изменений стали, во-первых, перенос акцента с сознания индивидов на языковые механизмы их взаимопонимания; во-вторых, более четкое выделение интерсубъективности жизненного мира, который является чем-то большим, нежели простой суммой сознаний участвующих в нем индивидов, охватывая безличные законы, нормы, традиции и т.д.; в-третьих, включение жизненного мира во взаимосвязь с социальной системой, которую феноменологи по существу не учитывали,

и т.д.¹ Более того, для Хабермаса эта категория перестала быть безусловно центральной в социальной теории, хотя, несомненно, по-прежнему играет важную роль как коррелят коммуникативных действий и отправная точка анализа социальной системы и подсистем, которые возникли из жизненного мира эволюционным путем. И независимо от того, насколько далеко может в отдельных исторических ситуациях продвинуться «колонизация» системой жизненного мира, достигающая своего апогея в позднем капитализме, никакое общество невозможно удовлетворительно описать исключительно в системных категориях.

Значение категории жизненного мира в социальной теории Хабермаса зиждется на том, что этот мир — уровень социальной реальности, на котором коммуникативное действие играет принципиальную роль, создавая и воссоздавая общую социокультурную реальность, благодаря существованию которой возможно и оно само. У этой реальности имеются три измерения: культура, общество и личность. «*Воспроизводство культурных ценностей* гарантирует <...> взаимосвязь новых ситуаций с тем или иным конкретным состоянием мира, которая обеспечивает как преемственность традиций, так и конкретность знаний в масштабах, удовлетворяющих потребность повседневной практики в процессе взаимопонимания. *Социальная интеграция* также гарантирует эту взаимосвязь <...>; она создает предпосылки скоординированных действий через легитимно регулируемые межличностные отношения и обеспечивает идентичность общественных групп. Наконец, ту же самую взаимосвязь обеспечивает еще и *социализация* членов этих групп; она гарантирует обретение подрастающим поколением генерализирующей способности к соответствующим действиям и создает предпосылки для согласования индивидуальных биографий и коллективных жизненных форм»².

Функционирование системы (неважно, экономической, политической или какой-либо другой) может быть в значительной степени независимым от знания и согласия индивидов, а также от их способности достигать соглашения.

1. См.: Crossley N. Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming. London; Thousand Oaks, Cal., 1996. P. 100 et pass.
2. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 354.

Система — это область, подчиняющая своему влиянию путем стратегических действий (которые являются по существу разновидностью инструментальных действий), направленных на достижение поставленных целей, невзирая на сопротивление материала, в то время как отношения в жизненном мире симметричны и требуют определенного уровня согласия, общего знания и общих ценностей, согласованных дефиниций ситуации и добровольной координации действий. Жизненный мир интересубъективен *ex definitione*; система же неизбежно подвергается объективизации или же овеществлению, становясь для членов общества внешней реальностью.

Оригинальность хабермасовского понимания жизненного мира также состоит в том, что он вводит в свою концепцию *историческое* измерение, ставя вопрос об изменениях, которые претерпел этот мир от племенного общества, в котором он был по существу тождествен социальной системе, до современности, в которой он стал лишь «островком» в океане институтов системы, руководствующихся иными, чем он, законами. Другой аспект этих изменений — переход от безрефлексивности к рефлексивности, под влиянием которой «конкретные жизненные формы в их традиционно-привычном, апробированном состоянии» все больше сменяются «достигнутым довольно рискованным путем консенсусом, сохранность которого гарантируют коллективные достижения самих участников коммуникативных действий»¹. Поэтому «структуры жизненного мира» претерпевают в ходе эволюции достаточно принципиальные изменения, которые Хабермас считает, несомненно, переменами к лучшему, и если он говорит что-то плохое о связанном с рационализацией разрастании систем, то это не критика рационализации как таковой и не имеет ничего общего с консервативной идеализацией традиционного общества. Здесь мы, очевидно, имеем дело с вариациями на веберовскую тему *рационализации* социального мира.

Уделяя столько внимания проблеме жизненного мира, Хабермас, в отличие от большинства сторонников понимающей социологии, является в то же время горячим приверженцем *системного* подхода. По его мнению, особенно

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 354.

современные общества должны рассматриваться как с точки зрения жизненного мира, так и с точки зрения системы, которая выделилась из этого мира и даже противостоит ему как чуждая враждебная сила. Эта двойственность взгляда на общество отличает его, с одной стороны, от феноменологов, с другой же — от приверженцев теории систем. Отсюда тот «<...> неудачный брак герменевтики и функционализма», за который критикуют Хабермаса¹, поскольку попытка объединить эти две точки зрения действительно порождает в его теории внутренние напряжения, если не противоречия. Однако то, что он предпринял эту попытку, в немалой степени определило его оригинальность как социолога-теоретика.

Согласно Хабермасу, ни одно общество, за исключением гипотетического первобытного, не редуцируется к жизненному миру. Социальная эволюция рано приводит сначала к его внутренней дифференциации, а затем к выделению все большего числа организаций, или, коротко говоря, к возникновению ситуации, в которой достижение консенсуса постоянно требует либо переговоров, либо применения принуждения, так как на смену несомненности и единства традиции приходит множественность мнений и интересов. Тем самым возникает противоречие между жизненным миром и его, если можно так выразиться, системным окружением, в котором все большую роль играют действия, отличные от коммуникативных, а последние подвергаются искажению.

В этой концепции Хабермаса звучит отголосок тех многочисленных социологических и не только социологических концепций, которые касались овеществления отношений в современном обществе и ослабления непосредственных связей между людьми. Особенностью этой теории является, однако, полное отсутствие ностальгии по идеальной безрефлексивной общности, которая якобы когда-то существовала, и несомненный оптимизм, выражающийся в убеждении, что при должном усердии эта тенденция может затормозиться, если не вообще обратиться вспять, благодаря развитию подчиненной влиянию коммуникативных действий публичной сферы.

1. См., например: *Joas H. Pragmatism and Social Theory*. Chicago, 1993. P. 125–153.

Переутверждение модерности

Даже в самом кратком обзоре взглядов Хабермаса нельзя не упомянуть в контексте этой главы одну проблему — его позицию в дискуссии на тему модерна и постмодерна. Итак, он является убежденным «модернистом» и одним из защитников просветительской традиции, которой в наши дни столь часто пренебрегают, чему, впрочем, содействовали в том числе и франкфуртские предшественники Хабермаса. Он также является критиком постмодернизма, подозревающим это направление в самой обыкновенной реакционности и полагающим, что его приверженцы «<...> постпросвещением <...> просто маскируют свою сопричастность к почтенной традиции контрпросвещения»¹. Это положение в высшей степени соответствует всей полноте его взглядов, являющихся по сути беспрецедентной апологией тех общественных отношений, представление о которых принес модерн, создав условия для демократии и свободного обмена мнениями.

Правда, Хабермас немало писал о «рефеодализации», ставшей реальностью XX века в результате сильного влияния рынка, государственного администрирования, массовой культуры и т.д., но, как мы уже отмечали, никогда не терял надежды на то, что это явление временное и связанное не с природой модерна, а с тем, что проект еще не завершен. Теория коммуникативного действия Хабермаса, несмотря на свой весьма абстрактный характер, это по существу попытка привести доказательство того, что демократическая дискуссия является наиболее естественной формой общественных отношений. Именно поэтому модерн для него не завершившаяся эпоха, а по-прежнему актуальная задача.

* * *

Социальная теория Хабермаса, представленная здесь максимально сжато и упрощенно, явление для современной социологической мысли необычное как по содержанию, так и по форме. Говоря о содержании, мы, разумеется, имеем в виду ее познавательный максимализм и программный рационализм.

1. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 10.

Когда мы говорим о форме, речь идет о систематичности, эрудированности и детальности изложения, которым мало равных. Правда, точность выводов Хабермаса часто бывает кажущейся, но при этом трудно не отметить его настойчивые усилия оставить как можно меньше недомолвок и неясностей.

Социальная теория Хабермаса — внушительное сооружение, и ее нельзя игнорировать не только с точки зрения беспрецедентного для второй половины XX века масштаба предприятия, но и потому, что в ней содержится множество интересных идей. Кроме того, в ней есть немало новаторских интерпретаций тех многочисленных теоретиков, трудами которых пользовался ее создатель. Правда, чтение Хабермаса требует некоторой самоотверженности как из-за высокого уровня абстракции, на котором обычно парит этот мыслитель, так и потому, что каждая тропка его размышлений ветвится почти до бесконечности, а эрудитские отступления вызывают головокружение. Однако труд, затраченный на то, чтобы прочесть Хабермаса, безусловно, окупается, поскольку это гарантирует введение в ключевые проблемы современной социологической теории и метатеории, сформулированные в контексте философской и политической мысли. Немалую ценность имеет и хабермасовский анализ позднего капитализма, опущенный нами в этом обсуждении — как и множество других тем.

7. Луман: теория аутопоэтических систем

Вторым наряду с Хабермасом немецким теоретиком, чьи труды вызывают значительный, хотя и гораздо меньший интерес, был *Никлас Луман* (*Niklas Luhmann*) (1927–1998). Он предпринял одну из самых дерзновенных попыток построения великой социологической теории. Хабермас, неоднократно полемизировавший с Луманом, назвал его концепцию «<...> в настоящее время не имеющей себе равных по концептуальной мощи, теоретической фантазии и диапазону возможностей»¹. Действительно, начинание Лумана было отмечено огромным размахом, а у его истоков находилось убеждение в том, что понятийный аппарат социологии анахроничен и немногого стоит, в связи

1. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. С. 364.

с чем требует перестройки от самого основания, начиная с понятия общества. В результате возникла весьма внушительная теоретическая система.

Луман поздно начал научную карьеру — по окончании юридического факультета Фрайбургского университета он много лет проработал чиновником и лишь после тридцати отважился заняться систематической научной работой — сначала, впрочем, больше в области теории управления, чем социологии. Диссертацию он защитил почти в сорок лет, а его первая значимая публикация относится к 1971 г. Ею стала книга «Теория общества или социальная технология: к каким результатам ведет системное исследование?» (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*), соавтором которой был Юрген Хабермас, как и Луман оперирующий, как мы уже знаем, понятием социальной системы, но мыслящий абсолютно иначе и неизменно критичный в отношении взглядов Лумана¹. После нескольких лет работы в разных академических институтах Луман в 1968 г. перебрался в только что основанный Билефельдский университет, с которым был связан до конца жизни.

Следует упомянуть, что на пороге своей научной карьеры он год проучился у Толкотта Парсонса, что оказало заметное влияние на его образ мыслей, хотя нельзя сказать, что он просто стал немецким последователем или эпигоном американского теоретика. Концепции автора *The Social System* стали для него не более чем отправной точкой, от которой он со временем уходил все дальше. Как мы увидим, он действительно представлял похожий образ теоретического мышления, но отличало его от Парсонса гораздо больше; а у его теории были и иные истоки, а также системы отсчета, к числу которых, помимо новейших достижений биологии и теории информации, принадлежит, например, феноменология Гуссерля. Отношение Лумана к этой последней было, впрочем, совершенно иным, чем у современных представителей феноменологической социологии (а также Хабермаса), так как он не принимал идеи жизненного мира и не использовал понятия интерсубъективности, своего рода эквивалентом которого стало в его теории понятие социальной системы.

1. См.: Там же. Лекция XII.

Луман публиковал очень много работ по самым разным темам. Наиболее полным изложением его взглядов является «Общество общества» (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997, 2 т.), но упоминания заслуживают также по крайней мере и такие работы, как «Социология права» (*Rechtssoziologie*, 1972), «Любовь как страсть. К кодированию интимности» (*Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, 1982), «Социальные системы. Очерк общей теории» (*Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, 1984), «Экологическая коммуникация. Может ли современное общество адаптироваться к экологической опасности?» (*Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, 1986), «Экономика общества» (*Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 1988), «Наука общества» (*Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 1990), «Социология риска» (*Soziologie des Risikos*, 1991), «Наблюдения современности» (*Beobachtungen der Moderne*, 1992), «Право общества» (*Das Recht der Gesellschaft*, 1993), «Искусство общества» (*Die Kunst der Gesellschaft*, 1995), «Современная наука и феноменология» (*Die Neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, 1996) и «Реальность массмедиа» (*Die Realität der Massenmedien*, 1996), не считая десятков статей, из которых наиболее важные вошли в сборники «Социологическое просвещение» (*Soziologische Aufklärung*, 1970–1995, 6 т.) и «Общественная структура и семантика. Исследования в области социологии знания современного общества» (*Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 1980–1995, 4 т.)¹.

Один только перечень заглавий показывает, насколько многогранным и трудоспособным социологом был Луман, и даже беглое знакомство с содержанием соответствующих томов выявляет исключительную последовательность его теоретических изысканий. Их результат был и по-прежнему остается предметом множества дискуссий. Критика, с которой сталкивается теория Лумана, исходит, впрочем, как из обнаружения тех или иных ее слабостей, так и из того, что создатель этой теории решительным образом пошел против течения, сделав средоточием внимания абстрактное понятие *системы*, которое к концу XX века в таком варианте вышло из моды. Правда,

1. В Польше до настоящего времени были изданы лишь две, менее значимые книги Никласа Лумана: *Luhman N. Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa, 1994 и *Luhmann N. Funkcja religii*. Kraków, 1998.

его теория, принадлежавшая на первый взгляд к пройденной фазе развития социологии, заключала, как выяснилось, немало идей, соответствующих новейшим течениям социологической мысли. Впрочем, именно поэтому ее обсуждение оказалось в этой главе, а не в предыдущей, где шла речь о функционализме и неофункционализме.

В частности, стоит отметить, что самую основную роль в теории Лумана играет понятие *значения*, а термин «социальная система» отнюдь не ассоциируется с интеграцией и равновесием. Кроме того, она максимально далека от всякого редукционизма, который нивелировал бы различие между социальными системами и системами иного рода, а взгляды Лумана на статус научного знания кажутся очень далекими от тех, что были типичны для более ранних представителей теории систем.

Луман прежде всего был теоретиком и даже, можно сказать, *чистым теоретиком*, который сознательно избегал как эмпирических исследований, так и методологии¹. Не претендовал он и на то, чтобы улучшить социальный мир. Он вел свои рассуждения, как правило, на высшем уровне абстракции, нередко превосходя в этом смысле даже Толкотта Парсонса, которого критиковали именно за абстракционизм. Достаточно сказать, что когда Луман рассуждает об обществе, он принципиально имеет в виду не то или иное «локальное» общество, а общество как таковое² и считает «гуманистическим предубеждением» мнение, что общество состоит из людей³. «Общество состоит не из людей, а из межчеловеческих коммуникативных связей»⁴. Это, разумеется, не означает, что его теория не имеет ни малейшего отношения к эмпирической реальности. Напротив, она представляет собой, вероятно, один из самых глубоких диагнозов современного общества, просто сформулированный очень особым языком. Любопытно, однако, что этот диагноз имеет некоторые точки соприкосновения с постмодернистской мыслью, так как, в сущности, он связан с тем же самым убеждением в упадке «метанаррации»⁵.

1. См. интервью *What is Modernity?* в приложении к книге: *Rasch W. Niklas Luhmann's Modernity. The Paradoxes of Differentiation*. Stanford, Cal., 2000. P. 217–218.
2. Ibid. P. 219–220.
3. См.: *Luhmann N. The Concept of Society // The Blackwell Reader*. P. 144.
4. *Luhmann N. Teoria polityczna*. S. 31.
5. Об отношении Лумана к постмодернизму см.: *Rasch W. Niklas Luhmann's Modernity*. Ch. 4.

Теория социальной системы

В теории Лумана понятие *системы* занимает центральное и несравнимо более почетное место, чем в какой-либо иной социологической теории после Парсонса. Создавая свое понятие системы, он обращается ко многим наукам и многим авторам, не удовлетворяясь, однако, каким-то одним готовым ее пониманием, а пытаясь приспособить к потребностям анализа *социальных* систем, которые считает принципиально отличными от механических, органических и психических. Все системы, разумеется, имеют общие черты, а социальные системы объединяет с психическими то, что в обоих случаях ключевым является *значение*, тем не менее и в этом случае в игру входит качественное различие, так как социальные системы являются системами *коммуникации*, а психические — системами *перцепции*. Социология занимается исключительно первыми.

Автора *Soziale Systeme* называют «самым выдающимся теоретиком систем в социологии»¹. Отсюда и частые сравнения Лумана с Парсонсом и/или с функционалистами вообще. Действительно, без этих сравнений невозможно понять до конца многие его концепции и даже теорию языка. Однако такие сравнения в конце концов приводят к выводу, что этот теоретик во многих аспектах отличается как от своих американских предшественников, так и от много более ранних теоретиков (например, Спенсера, Дюркгейма или Вебера), к которым он тоже неоднократно обращался как теоретик социальных систем.

Во-первых, в понимании Лумана отличительным свойством системы является не столько внутренняя взаимосвязь ее элементов, сколько ее обособление от среды, которая бесконечно сложна, в то время как система основана на редукции этой сложности путем выбора лишь некоторых возможностей; ключевым словом здесь является не «интеграция» и не «консенсус», а *различение*. Во-вторых, поскольку в игру входит выбор, в конструкции системы нет ничего необходимого: она неизбежно является доменом случайности, риска и непредсказуемости. В-третьих, лумановская система — это (за исключением самых ранних работ) система не действий,

1. См.: *Ritzer D. Modern Sociological Theory*. P. 185.

а коммуникации, в связи с чем особый смысл обретает в ней понятие значения. Именно процессы коммуникации определяют как формирование системы, так и ее дифференциацию на подсистемы; нет и не может быть системы без своего кода, делающего возможным обращение информации. Необходимо сразу же подчеркнуть, что речь идет о коммуникации (и медиа) в очень широком смысле, и это отличает Лумана от большинства современных теоретиков и исследователей процессов коммуникации в обществе. Четвертое — и, вероятно, самое главное — это то, что система, согласно Луману, является замкнутой относительно внешних влияний. Это, разумеется, связано с «памятью» системы, а следовательно, с тем, что ее очередные операции являются все более зависимыми от предыдущих операций и накопленного в их результате запаса информации.

К последней проблеме относится одна из основных категорий теории Лумана — заимствованное из биологии понятие *аутопоэсис*^{1,2}. Если говорить совсем коротко, то аутопоэтичность системы состоит в том, что она сама производит свои основные элементы, сама обозначает свои границы и определяет свою структуру, является самореферентной и, как мы уже говорили, замкнутой, то есть лишенной любых прямых связей со средой. Иначе говоря, стимулы из внешнего мира доходят до системы лишь в той мере, в какой они оказываются «переведены» на ее внутренний язык, или же код. «Соотношение между стимулом и реакцией не является непосредственно зависимым от внешней среды; все, на что способна система, скорее обусловлено внутрисистемными факторами»³.

Кажется, впрочем, что Луман был склонен считать эти стимулы прежде всего источником искажений функционирования системы. При этом следует иметь в виду, что внешний мир, или среда, — это в том числе и человеческие индивиды со своей психической жизнью, которые *ex definitione* исключаются из системы или, точнее, учитываются лишь как отправители и получатели информации. Правда, существование

1. От греч. — αὐτός — «сам» и ποιήσις — «сотворение», «производство». Самопостроение, самовоспроизводство. — *Примеч. ред.*
2. См.: Luhmann N. The Autopoiesis of Social Systems // Essays on Self-Reference. New York, 1990. P. 1–20; и далее: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1997. T. 1. S. 65 et pass.
3. Luhmann N. Teoria polityczna. S. 44.

индивидов является необходимым условием существования общества, но эта банальность Лумана не интересует, поскольку ничем не помогает в объяснении феномена функционирования социальной системы как таковой. «„Человек“ — понятие анахроничное, социологии сейчас самое время о нем забыть»¹.

Итак, социальная система не имеет ничего общего с каким-либо конкретным обществом как собранием людей; это просто аналитическая категория, которая служит познанию универсальных принципов, лежащих в основе всех обществ. Если ее и можно вообще отнести к какому-либо одному обществу, то это может быть лишь *всемирное общество* как система, охватывающая все остальные системы².

Функциональные подсистемы современного общества

Однако лумановскую общую теорию социальной системы отнюдь не следует считать самой оригинальной частью его социологии, поскольку ею, как полагают, является концепция функциональных *подсистем*, которые «<...> актуализируют, реализуют общество в некоем его специфическом аспекте, определяя отношения система — среда в соответствующей перспективе»³. Именно этот перенос центра тяжести с социальной системы как таковой на выделяющиеся из нее подсистемы, пожалуй, ярче всего отличает Лумана от Парсонса, который, правда, тоже выделял социальные подсистемы, но рассуждал о них с точки зрения вопроса, каким образом они способствуют сохранению системы как целого; они интересовали его главным образом в связи с выполняемыми в рамках системы функциями. Таким образом, Луман по сути отклонил эту проблему, предположив, что современные общества, которые интересовали его в первую очередь, отличаются незначительной степенью внутренней интеграции и являются обществами, «<...> не имеющими ни вершины, ни центра»⁴; обществами, состоящими из «функциональных подсистем»,

1. См.: *Luhmann N.* The Concept of Society. P. 149–150.

2. См.: *Luhmann N.* Die Gesellschaft. Bd. 1. S. 78.

3. *Luhmann N.* Teoria polityczna. S. 30–31. Луман борется с «предубеждением», состоящим в «принципе территориального многообразия обществ», см.: *The Concept of Society*. P. 144.

4. *Luhmann N.* Teoria polityczna. S. 33; см.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. С. 367–368, 383.

обладающих значительной автономией и ограниченной способностью к взаимной коммуникации.

Каждая из этих подсистем (экономика, политика, наука, искусство, право, религия, любовь и семья) обладает собственным кодом, который, в сущности, неперево́дим на коды других подсистем, в связи с чем коммуникация совершается скорее внутри подсистем, а не между ними. Ни один из этих кодов не является общедоступным и ни один не в состоянии гарантировать всеобщего понимания. «Таким образом, — пишет Луман, — функционирующий в обществе как целом консенсус относительно того, что существует и что имеет законную силу, является сложнодостижимым и практически невозможным, то, что называется консенсусом, функционирует как нечто лишь временно признаваемое. Рядом с ним существуют действительно продуктивные синтезы реальности, специфичные для определенных функций, достигающие того уровня сложности, который может себе позволить отдельная функциональная система, которые, однако, невозможно соединить в общее видение мира в смысле некоторого *congregatio corporum* и *universitas rerum*'»².

Каждая из этих подсистем, или «систем функций», является, конечно, как и все системы, аутопоэтической и, будучи таковой, проявляет тенденцию к замкнутости. Правда, между ними существуют подоби́я, взаимовлияния и даже «сцепления», но для Лумана это вопрос не первостепенной важности. С его точки зрения, для каждой подсистемы все, что приходит к ней из других подсистем, является по существу шумом, создаваемым бесконечно сложной внешней средой, которая служит для системы не источником информации, а источником раздражений и помех. Эти подсистемы «<...> совмещают чувствительность к некоторым определенным вопросам с недостатком чувствительности ко всем остальным. Возможности ориентироваться в некотором ограниченном локальном комплексе в различных областях формируется по-своему, однако всегда компенсируются недостатком чувствительности ко всем другим аспектам. Совершенствование такого рода действия усиливает одновременно и чувствительность, и нечувствительность,

1. Собрание тел и мир вещей (лат.). — Примеч. пер.

2. Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1980. Bd. 1. S. 33. Цит. по: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 367.

однако *нечувствительность* растет *сверхпропорционально*, поскольку концентрация внимания обязательно вызывает недостаток чувствительности ко *всему остальному*»¹.

Следует решительно подчеркнуть, что речь здесь идет о взглядах Лумана не на любое человеческое общество вообще, а только на *современное* общество. Универсальная тенденция к умножению различий проявляется в истории по-разному, и доминирующая сейчас функциональная дифференциация появилась относительно поздно — только вместе с современностью. Характерные для более ранних фаз эволюции формы дифференциации общества — это *сегментарная* дифференциация, выделение *центра и периферии*, а также *стратификационная* дифференциация². Первая состоит в делении целого на части, обладающие теми же самыми или подобными функциями; вторая — в формировании доминации одной из них; третья — в образовании иерархии и неравенства. Все эти формы дифференциации отличались от нынешней функциональной дифференциации, помимо прочего, тем, что не представляли собой угрозы общесоциальному консенсусу, допускали существование универсального кода и комплекса общих ценностей, источником и гарантом которых могла быть в прошлом, к примеру, религия. В современном обществе ничто уже не в состоянии играть такую роль: ни мораль, ни право, ни деньги; произошла необратимая детotalизация общества.

Это не означает, что Луман когда-либо выступал как критик этого общества. Как раз наоборот, он отмечал различные выгоды функциональной дифференциации и с некоторой насмешкой высказывался о тех теоретиках, которые привыкли сетовать по поводу «культурного упадка» и «кризиса легитимации». Вообще Луман скорее констатировал, чем оценивал положение вещей. Впрочем, как мы убедимся далее, его способ понимания научного знания исключал, по сути, возможность ставить такого рода диагнозы, ибо ученый неизбежно высказывает свои мысли, находясь внутри одной из функциональных подсистем, и не в состоянии пересечь ее границы, чтобы диктовать всей социальной системе какие-либо универсальные *a priori*. В существующих в современных обществах условиях этого не в силах сделать никто.

1. *Luhmann N. Teoria polityczna. S. 32.*

2. *Luhmann N. Die Gesellschaft. Bd. 2. S. 634–706.*

Теория познания

Оригинальность Лумана в немалой степени определяет и его теория познания, или, как еще говорят, социология знания. В ней не без основания отмечают отступление от позитивизма¹, состоящее, коротко говоря, в том, что была поставлена под сомнение возможность объективного наблюдения реальности. Мы неизбежно проводим свои наблюдения изнутри определенной подсистемы, пользуясь ее специфическим кодом, и не можем мечтать о том, что они сохраняют силу относительно других подсистем. Наука — такая же аутопоэтическая система, как и все прочие, и конститутивная для нее оппозиция «истинно — ложно» не обязана быть применима вне ее. Точка зрения какой-то одной подсистемы не является по существу лучше других: она позволяет увидеть нечто, чего не видно с других перспектив, но в то же время не дает увидеть нечто другое, что из другого места выглядит гораздо более важным. Это — до некоторой степени очевидное последствие функциональной дифференциации и связанной с ней недостижимости общественного консенсуса². Разумеется, Луман пытается так или иначе избегать релятивистских и деструктивных для его собственной теории импликаций своей позиции, что, однако, по мнению критиков, не всегда ему удается. Спасением должно было бы стать установление с помощью социологии взаимосвязей между этими различными перспективами и меняющимися социальными структурами.

* * *

Впечатляющее начинание Лумана встречает весьма различный прием, но все реже полностью игнорируется или рассматривается исключительно как не имеющая особого смысла реплика взглядов давно уже немодного Парсонса. Воистину, существует достаточно причин, чтобы считать Лумана оригинальным и достойным внимания теоретиком. Все же основной вопрос состоит в том, что именно в его случае заслуживает

1. См.: *Arnoldi J.* Niklas Luhmann // *Profiles in Contemporary Social Theory* / Anthony Elliott, Bryan S. Turner (ed.). London, 2001. P. 256.
2. См.: *Hahn A.* Introduction a la sociologie de Niklas Luhmann // *Societes. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. 1994. № 43. P. 21.

первоочередного внимания: исключительные системотворческие усилия или же множество наблюдений, касающихся, к примеру, функциональной дифференциации современного общества и функционирования отдельных социальных подсистем (права, экономики, науки, искусства и т.д.). Как целое, теория Лумана может казаться отталкивающей, но в его работах нет недостатка в блестящих фрагментах и идеях. Правда, докопаться до них нелегко — как из-за крайне абстрактного характера этих работ, так и из-за того, что со многими вещами согласиться трудно. Но самое интересное в трудах Лумана — это, несомненно, открытость идеям, которые предыдущим теоретикам социальной системы не приходили в голову. Большой проблемой является, например, рецепция им феноменологии — полностью отличная от того, с которой мы имели дело в феноменологической социологии.

Заключительные замечания

Мы обсуждали в этой главе весьма различные концепции, так как, наверное, главная отличительная черта «новой конфигурации социального мышления» — разрозненность и сомнение в достижимости теоретического согласия, в которое верили так критикуемые сегодня позитивисты, верные иллюзии, что по мере перехода от метафизических идей к фактам мы будем спорить все меньше и максимум о том, как эти факты исследовать и как воспользоваться безусловными результатами их наблюдений. То, что происходит в современной социологической мысли, является прежде всего свидетельством краха этой иллюзии, столь живучей в истории социологии. Как мы видели, возобновилась дискуссия по самым фундаментальным проблемам, и ничто не предвещает пока что скорого ее завершения и не позволяет предвидеть, каким это завершение может быть. Как писал Клиффорд Гирц, «<...> вся та неразбериха, которая возникла вокруг научного творчества, процесса исследований и логики объяснений, является внешним признаком глубинных перемен, происходящих в социологическом воображении и подталкивающих его не просто в сложном, но и вообще в неизвестном направлении. Как все подобные перемены в интеллектуальных настроениях, она равно может

привести как к сумбуру и фантазиям, так и к большей точности и истине»¹. Современная социологическая мысль дает различные подтверждения справедливости этого мнения.

Хотя современная теоретическая ситуация в социологии смутная, а пространство для разногласий выглядит обширным, но кажется, просматриваются некие тенденции, общие в какой-то мере для всех столь различных между собой попыток переориентации социологического мышления, обсуждавшихся в этой главе.

Первая из этих тенденций — уже упоминавшаяся в начале главы открытость социологической теории философии, а также другим дисциплинам, и вследствие этого иногда трудно бывает однозначно определить, какие из влиятельных на сегодняшний день теорий достоверно относятся к социологии, а какие — нет. В книгах, посвященных *sociological* или *social theory*², которые были изданы, к примеру, тридцать лет назад, содержалось обычно обсуждение теорий, созданных на факультетах социологии, изредка дополненное чем-нибудь другим (например, взглядами Шюца). В книгах по этой тематике, издающихся сейчас, мы все чаще встречаем куда более богатый выбор авторов и концепций. Лучшим примером, наверное, является обширный труд под редакцией Энтони Эллиота и Брайана Тернера, озаглавленный *Profiles in Contemporary Social Theory* (2001), в котором из тридцати четырех мыслителей профессиональных социологов не более восьми. Выбор, несомненно, весьма односторонний и пристрастный, однако сам его принцип кажется симптоматическим, поскольку он следует из ответа на вопрос, кто в XX веке сказал о социальных явлениях нечто важное, а не на вопрос, о чем могут сказать социологи. Как говорит Гирц, «<...> линия, обозначающая в интеллектуальном сообществе групповую принадлежность, или же, что одно и то же, выделяющая ученых в новые группы, проходит сегодня порой под своеобразным углом»³. Границы сделались относительными, и их все чаще пересекают как сами социологи, так и представители других дисциплин, причем это не столько реализация абстрактного лозунга интердисциплинарности, сколько открытие того, что важнейшие

1. Geertz C. O gatunkach zmaconych. S. 117.

2. Социологической или социальной теории (англ.). — Примеч. пер.

3. Geertz C. O gatunkach zmaconych. S. 118.

вопросы не умещаются в пространстве ни одной отдельной дисциплины — впрочем, наиболее прогрессивные теоретики это всегда понимали.

Вторая достойная внимания тенденция современной социологической мысли — это, как нам кажется, достаточно всеобщий отход от моделей естественных наук к моделям, источником которых является если не философия, то те или иные гуманитарные науки. Это связано как с заметным смещением интересов от «базиса» к «надстройке», то есть к явлениям, поддающимся скорее пониманию, чем объяснению, так и с тем, что выработанные в науках о культуре методы кажутся значительно более соответствующими природе социальной реальности как царства значений и интерпретаций. Особенно примечателен с этой точки зрения так называемый «лингвистический поворот», а следовательно, все более частые поиски в языке либо базового социального факта, либо модели любой гуманитарной реальности, подчиняющейся не законам, а правилам.

Третья тенденция — это разрушение стены между субъектом и объектом социального познания, сомнения в познавательности привилегированной позиции внешнего наблюдателя или даже в том, достижима ли вообще такая позиция для социолога. Это означает не только расставание с позитивизмом, но и фактически отказ от признания веберовского идеала социологии как науки, свободной от оценки. Показательно, что этот идеал подвергает сомнению даже Луман — самый «позитивистский» из обсуждавшихся в данной главе авторов. Он утверждает, что «*Wertfreiheit*», «аксиологическая нейтральность» может означать только ограниченность ценностями собственной подсистемы, то есть собственного кода. Если бы мы не имели никаких ценностей, мы не смогли бы делать выбор. Выбор требует ориентации: «Это лучше, чем то», «Мы предпочитаем это, а не то». Мы предпочитаем, таким образом, истинное ложному, поскольку так должно быть в науке, которая в противном случае не была бы наукой. Но тогда *Wertfreiheit* в веберовском понимании может означать единственно то, что мы должны избегать смешивания ценностей разных функциональных систем, то есть, например, не привлекать в поддержку научных теорий религиозные аргументы»².

1. Свобода от ценностей (нем.). — Примеч. пер.

2. Luhmann N. What is Modernity? P. 209.

Четвертая тенденция состоит, как нам кажется, в восприятии социального мира как неупорядоченной, нестабильной и непредсказуемой реальности, полной опасностей, неуверенности и риска. Несмотря на сильное стремление обнаружить в нем относительно стабильные структуры и ценности, их актуальное существование более не относится к области очевидности, в которой оно находилось по убеждению многих поколений социологов.

Заключение

Задачей этой книги не было и не могло быть подведение баланса бесспорных достижений социологической мысли. Хотя мы не претендуем на теоретическую незаинтересованность и вообще не верим в полностью беспристрастную историографию, мы взялись за эту работу не с целью подвести фундамент под собственную социологическую систему — фундамент, строительным материалом для которого стали бы самые прочные кирпичики из построек, подвергнутых нами тут рассмотрению. Такое предприятие заранее казалось нам обреченным на неуспех. Впрочем, не думаем, чтобы оно могло быть задачей историка, который лучше, чем кто-либо другой, осознает преходящий характер любых решений, а также то, что из идей, которые ему даны, можно составить практически бесконечное количество новых комбинаций.

История социологической мысли не подготовила почву ни для какого определенного, а тем более окончательного решения. Скорее она выявила богатство теоретических альтернатив, ни от одной из которых, пожалуй, нельзя безусловно отказаться. И если из этой книги вытекает хоть какая-то мораль, то она состоит главным образом в невозможности подвести в социологии баланс, который дал бы что-то большее, чем определение «суммы проблем и дилемм».

Если опустить чисто технические вопросы (которым мы уделили относительно мало внимания), прогресс состоит прежде всего в усложнении проблематики под влиянием перемен, которые претерпевает социальная реальность, и возрастании требований, которые на основе опыта (и неудач) своих предшественников предъявляют себе мыслители.

Один из многочисленных парадоксов происходившего до сих пор развития социологии — это сочетание измеряемых профессиональных и институциональных достижений с ощущением неспособности справиться с самыми важными теоретическими вопросами и самыми жгучими социальными

проблемами. По этой причине говорят, что социология перманентно находится в состоянии «кризиса» в столь популярном последнее время среди социологов — куновском — смысле этого слова (см. раздел 22). Она даже не сформировала окончательно конкретный объект своих исследований. Кажется, что приходится постоянно начинать с нуля и уделять непропорционально много внимания рассмотрению самых фундаментальных проблем, по которым особенно трудно достигнуть договоренности.

Активность ученых, работающих в каждой области знаний, можно разделить на две части. К первой относятся исследования, предпринимаемые с целью, как говорил Кун, решения тех или иных «головоломок», возникающих в результате развития данной дисциплины. Ученый, занятый решением головоломок, не задумывается над основополагающими теоретическими вопросами, он скорее полагает, что ответы уже найдены и единственное, что требуется, — это кропотливая повседневная работа над дополнением уже существующей научной картины мира. Он считает, что традиционный корпус знаний требует скорее расширения, чем принципиальных преобразований. Он заполняет своими открытиями заготовленные другими теоретические ящики, не заботясь о том, правильно ли эти ящики сделаны и достаточно ли они емкие.

Если у него что-то не сходится, он склонен подозревать в какой-то технической ошибке самого себя, а не ставить под сомнение действующую в данной дисциплине «парадигму». Только лишь в достаточно исключительных «критических» ситуациях, когда эти новые открытия никоим образом не получается увязать с принятыми взглядами (они представляют собой явную «аномалию»), в обычном ученом пробуждается философ, подвергающий сомнению существующую догму и заново поднимающий фундаментальные проблемы. С этой точки зрения он принципиально не отличается от обычного человека, который руководствуется повседневной рутинной до тех пор, пока какие-то необычные и непредвиденные события не сделают все проблематичным и не потребуют переосмыслить все заново.

Другая же из упомянутых частей научной деятельности состоит именно из интеллектуальных начинаний, принятых в моменты «кризиса», цель которых не столько

рассмотреть конкретные исследовательские проблемы, сколько прояснить для себя, за какие проблемы стоит браться и как это следует делать. В крайних случаях ученые прямо задаются вопросом о смысле всей своей деятельности, в которой начали сомневаться под влиянием тех или иных разочарований и неудач. Их тревоги касаются порой проблем полезности и социальных последствий, к которым приводят их исследования, а порой — фундаментальных теоретических принципов, которые они приняли без обсуждения в момент начала исследований. Так или иначе, проблематичными оказываются не только конкретные решения, но и сами принципы, на которых эти решения основаны.

Такого рода ситуации бывают, пожалуй, во всех областях науки, но нигде они не случаются так часто и в таких масштабах, как в социальных науках, а среди них — в социологии. Отсюда упомянутые проблемы с подведением баланса. Отсюда возникающее у многих наблюдающих развитие этих наук ощущение дисконтинуитета или попросту хаоса.

Можно, наверное, утверждать, как уже неоднократно делалось, что наука об обществе молода и, будучи таковой, не сумела еще в полной мере усвоить принципы научного метода, который позволил бы ей достигнуть бесспорных результатов. С этой точки зрения «кризис социологии» является в итоге кризисом теорий, из которых ни одна не доросла до уровня парадигмы, ни одна не в состоянии создать карту социального мира, белые пятна которой можно было бы спокойно заполнить результатами тщательных исследований. Здесь все кажется зависящим от чисто научной компетентности. Выход из кризиса — исключительно вопрос времени, разума и средств для эмпирических исследований. Возникнут новые теории и новый язык, новые методы и техники сбора данных, после чего социология сделается идеальной наукой. Одним словом, «кризис социологии» имеет научный, а не социальный характер.

Однако другие авторы принимают иной способ объяснения трудностей и тревог социологии. Они обращают внимание не столько на то, что эта наука недостаточно «зрелая», сколько на то, что она имеет дело с определенным рода фактами, интеллектуальный охват которых требует большего, чем обладание соответствующими рабочими инструментами. С этой точки

зрения постоянно возобновляющийся «кризис социологии» оказывается прежде всего результатом отставания исследователей социальной жизни от ее перемен, результатом их неспособности замечать реально важные социальные проблемы. Системой отсчета для такого диагноза является не какая-то абстрактная норма научной «зрелости», а исторически изменчивое состояние общества. Средоточием внимания становится не сама наука, изъятая из своей социальной «milieu»¹, а то, как она соотносится с переменчивой материей социальной жизни. «Кризис социологии» — следствие нарушения коммуникаций между представителями этой дисциплины и социумом или какой-либо его важной частью; нарушения, вследствие которого концепции социологов становятся разительно неадекватными социальным нуждам или чаяниям.

Шелдон С. Уолин, размышляя над применимостью концепции Куна к исследованиям развития политических теорий, постулировал даже, что понятие парадигмы относится к обществу, а не к изучающим его наукам. Он писал, что в качестве своего рода «парадигмы» политических теорий следует рассматривать само политическое общество. «С этой точки зрения общество предстало бы перед нами как единое целое, и мы увидели бы, что его обычные политические практики, институты, законы, структура отношений между властью и гражданином, а также функционирующие в нем верования являются организованными и взаимосвязанными. <...> Этот „комплекс“ практик и верований может считаться парадигмой в том смысле, что общество пытается вести свою политическую жизнь в согласии с ним». «Теория абсолютно нормально функционирующего общества, — пишет далее Уолин, — принимает форму господствующей парадигмы»². Впрочем, сам автор свою концепцию подробно не разработал, но это неважно. Главное — это интуитивные догадки, которые возникают и у многих других авторов, о том, что источники кризисов социальных наук могут находиться вне их самих, а именно в кризисах социальных верований и практик, артикуляцией которых является господствующая теория.

1. Среда (*фр.*). — *Примеч. пер.*

2. *Wolin Sh. S. Paradigms and Political Theories // Politics and Experience. Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement / Preston King, Bhikhu C. Parekh (ed.). London, 1968. P. 149, 151.*

Независимо от того, какой из двух основных диагнозов «кризиса социологии» кажется нам более убедительным в отношении отдельных периодов и ситуаций, не подлежит сомнению, что в истории социологической мысли, рассматриваемой как целое, мы имеем дело с одновременным наличием элементов обоих видов кризиса. Явления прерывности развития связаны здесь как с явной теоретической недостаточностью очередных схем объяснения социальной реальности, так и с тем, что сама эта реальность раз за разом перестает функционировать «нормально», становясь источником возмущения. Социальная мысль боролась не только с вопросом, как описать и объяснить существующий социальный порядок, но и с тем, как этот социальный порядок изменить, восстановить или укрепить. В этом смысле прав Эрнест Беккер, который пишет, что «<...> вся история социологии заключается в напряжении между двумя полюсами: человеческой обеспокоенностью социальными проблемами и невозмутимой серьезностью объективной науки»¹.

В этой книге мы старались по мере возможности учесть оба «полюса» истории социологии. Согласно с тем, что было заявлено в предисловии, мы хотели разглядеть в социологической мысли одновременно и познание, и экспрессию, поскольку исходили из предположения, что теоретические формулы остаются пустыми, если рассматривать их в отрыве от конкретных исторических переживаний, последние же представляют собой хаос, если не уместить их в конкретные формулы, пусть даже самые предварительные и грубые. Мы пытались показать, каким образом социальный мир становился все более проблематичным и как эти появляющиеся проблемы разрешались. Мы произвели обзор таких решений, стараясь сгруппировать их так, чтобы они не утратили связь с историческим контекстом и в то же время сохранили соотношение с проблемами, которые появляются в современной социологической мысли. Нам также важно было дать не столько формальную классификацию возможных точек зрения, сколько исторический обзор точек зрения реальных.

1. *Becker E. The Lost Science of Man. New York, 1971. P. 6.*

Библиография

Раздел 14. Исторический материализм после Маркса и социология

- Adamson Walter L.* Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Critical Theory. — Berkeley, 1980.
- Adorno Theodor W.* Gesellschaftstheorie und Kulturkritik. — Frankfurt am Main, 1975.
- Agger Ben.* The Discourse of Domination. From Frankfurt School to Postmodernism. — Evanston, Ill., 1992.
- Agger Ben.* Western Marxism. An Introduction. Classical and Contemporary Sources. — Santa Monica, 1979.
- Althusser Louis.* Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel. — Paris, 1972.
- An Anthology of Western Marxism.* From Lukács and Gramsci to Socialist-Feminism / Roger S. Gottlieb (ed.). — New York, 1989.
- Anderson Kevin.* Lenin, Hegel, and Western Marxism. A Critical Study. — Urbana; Champaign; Chicago, 1995.
- Arato Andrew, Breines Paul.* The Young Lukács and the Origins of Western Marxism. — New York, 1979.
- Aronowitz Stanley.* The Crisis of Historical Materialism. — New York, 1981.
- Assoun Paul-Laurent.* L'Ecole de Francfort. — Paris, 1987.
- Austro-Marxism* / transl. and ed. by Tom Bottomore and Patrick Goode. — Oxford, 1978.
- Baron Samuel.* Plekhanov. The Father of Russian Marxism. — Stanford, Cal., 1963.
- Benton Ted.* The Rise and Fall of Structural Marxism. A Philosophical Critique. Louis Althusser and His Influence. — New York, 1984.
- Besançon Alain.* The Intellectual Origins of Leninism. — Oxford, 1981.
- Boggs Carl.* Gramsci's Marxism. — London, 1876.
- Bottomore Tom.* Sociology and Socialism. — New York, 1984.
- Bottomore Tom.* The Frankfurt School. — Chichester; London, 1984.
- Cammatt John McKay.* Gramsci and the Origins of Italian Communism. — Stanford, Cal., 1967.
- Chatubiński Mirosław.* Antropologia i utopia. Jednostka a społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma. — Warszawa, 1992.
- Chatubiński Mirosław.* Fromm. — Warszawa, 1993.
- Colas Dominique.* Le léninisme. — Paris, 1998.
- Cole George Douglas Howard.* A History of Socialist Thought. Vol. 3: The Second International 1889–1914. — London, 1956.
- Colletti Lucio.* From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society. — London, 1972.
- Congdon Lee.* The Young Lukács. — Chapel Hill, N.C., 1983.
- Connerton Paul.* The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School. — Cambridge, 1980.
- Conquest Robert.* Lenin. — London, 1972.

- Critical Sociology. Selected Readings* / Paul Connerton (ed.). — Harmondsworth, 1976.
- Critical Theory and Society. A Reader* / Stephen Eric Bronner, Douglas MacKay Kellner (ed.). — London, 1990.
- Czerniak Stanisław*. Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera. — Wrocław, 1990.
- Czerwińska Ewa*. Studium myśli społeczno-politycznej Otto Bauera (1881–1938). T. 1: Filozof i demokrata. T. 2: Utracona demokracja. — Poznań, 1998.
- Davidson Alistair*. Antonio Gramsci. Towards an Intellectual Biography. — London, 1972.
- A Dictionary of Marxist Thought* / Tom Bottomore (ed.). — Oxford; Cambridge, Mass., 1991 (1st edition 1983). — Cambridge, Mass.).
- Erich Fromm und die Frankfurter Schule* / Michael Kessler, Rainer Funk (ed.). — Tübingen, 1992.
- The Essential Frankfurt School Reader* / Andrew Arato, Eike Gebhardt (ed.). — New York, 1978.
- Feenberg Andrew*. Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory. — Totowa, N.J., 1981.
- Finchiaro Maurice*. Gramsci and the History of Dialectical Thought. — Cambridge, 1988.
- Fiori Giuseppe*. Antonio Gramsci. — London, 1970.
- Foundations of the Frankfurt School of Social Research* / Judith Marcus, Zoltan Tarr (ed.). — New Brunswick, N.J., 1984.
- Frisby David*. The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918–1933. — London; New York, 1992 (1st edition 1983).
- Gabel Joseph*. Mannheim et le marxisme hongrois. — Paris, 1987.
- Gay Peter*. The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Bernstein's Challenge to Marx. — New York, 1962 (1st edition 1952).
- Geras Norman*. The Legacy of Rosa Luxemburg. — London, 1976.
- Gluck Mary*. Georg Lukács and His Generation 1900–1918. — Cambridge, Mass., 1985.
- Gmünder Ulrich*. Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. — Stuttgart, 1985.
- Goldmann Lucien*. Recherches dialectiques. — Paris, 1959.
- Goode Patrick*. Karl Korsch. A Study in Western Marxism. — London, 1979.
- Gottlieb Roger S*. History and Subjectivity. The Transformation of Marxist Theory. — Atlantic Highlands, N.J., 1993 (1st edition 1987).
- Gottlieb Roger S*. Marxism 1844–1990. Origins, Betrayal, Rebirth. — New York; London, 1992.
- Gouldner Alvin W*. Against Fragmentation. The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals. — New York, 1985.
- Gouldner Alvin W*. The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory. — New York, 1980.
- Gramsci and Marxist Theory* / Chantai Mouffé (ed.). — Boston, 1976.
- Gramsci Antonio*. Pisma wybrane / Пер. Barbara Sieroszewska. — Warszawa, 1961. — 2 t.
- Habermas Jürgen*. Die Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. — Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas Jürgen*. Teoria i praktyka. Wybór pism / Zdzisław Krasnodębski (сост.), пер.: Małgorzata Lukaszewicz, Zdzisław Krasnodębski. — Warszawa, 1983.

- Haimson Leopold.* The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism. — Cambridge, 1955.
- Held David.* Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas. — Cambridge, 1980.
- Hochfeld Julian.* Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa. — Warszawa, 1963.
- Hołda-Różewicz Henryka.* Ludwik Krzywicki jako teoretyk społeczeństw pierwotnych. — Wrocław, 1976.
- Holub Renate.* Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism. — London; New York, 1992.
- Holzheuer Walter.* Karl Kautskys Werk als Weltanschauung. — München, 1972.
- Honneth Axel.* Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. — Frankfurt am Main, 1985 (английское издание: The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory. — Cambridge, Mass., 1991).
- Horkheimer Max.* Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie: Hegel und das Problem der Metaphysik. Montaigne und die Funktion der Skepsis. — Frankfurt: Fischer, 1972.
- Horkheimer Max.* Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism. // Пер. Jan Doktor. — Warszawa, 1987.
- Hunlich Reinhold.* Karl Kautsky und der Marxismus der II Internationale. — Marburg, 1981.
- Jacoby Russell.* Dialectics of Defeat. Contours of Western Marxism. — Cambridge; New York, 1981.
- Jasiński Bogustaw.* Lukács. — Warszawa, 1985.
- Jaurès Jean.* Wybór pism / Jan Strzelecki (сост.), пер.: Mieczysław Bibrowski. — Warszawa, 1970.
- Jay Martin.* Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas. — New York, 1984.
- Jay Martin.* The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950. — Boston, 1973.
- Jones Gareth Stedman et al.* Western Marxism. A Critical Reader. — London, 1978.
- Kadarkay Arpad.* Georg Lukács. Life, Thought and Politics. — Oxford, 1991.
- Karl Kautsky and the Social Science of Classical Marxism* / John H. Kautsky (ed.). — Leiden; New York, 1989.
- Karl Korsch.* Revolutionary Theory / Douglas Kellner (ed.). — Austin, 1977.
- Kautsky Karl.* Die Materialistische Geschichtsauffassung. Bd. 1: Natur und Gesellschaft. Bd. 2: Der Staat und die Entwicklung der Menschheit. — Berlin, 1927.
- Kellner Douglas.* Critical Theory, Marxism and Modernity. — Cambridge, 1989.
- Kellner Douglas.* Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. — Berkeley, 1985.
- Kotakowski Leszek.* Główne nurty marksizmu: Cz. 2: Rozwój; Cz. 3: Rozkład. — London, 1988 (1-е издание Paris, 1977–1978).
- Koptyś Krzysztof.* Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne. Teoria krytyczna Maxa Horkheimera. — Warszawa, 1998.
- Korsch Karl.* Marxismus und Philosophie / Erich Gerlach (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1966 (1en Aufl. 1923; английское издание: Marxism and Philosophy. — London, 1970).
- Korsch Karl.* Three Essays on Marxism. — New York, 1971.
- Kowalik Tadeusz.* Krzywicki. — Warszawa, 1965.

- Kozakiewicz Helena.* Inna socjologia. Studium zapoznanej metody. Przyczynęk do sporu o wyjaśnianie zjawisk społecznych. — Warszawa, 1983.
- Krzemień-Ojak Sław.* Benedetto Croce i marksizm. — Warszawa, 1975.
- Krzywicki Ludwik.* Wybór pism, Henryka Hołda-Rózewicz (сост.). — Warszawa, 1978.
- Lefebvre Henri.* La pensée de Lénine. — Paris, 1957.
- Lichtheim George.* From Marx to Hegel and Other Essays. — London, 1971.
- Lichtheim George.* Lukács. — London, 1970.
- Lipshires Sidney.* Herbert Marcuse. From Marx to Freud and Beyond. — Cambridge, Mass., 1971.
- Loader Colin.* The Intellectual Development of Karl Mannheim. Culture, Politics, and Planning. — Cambridge; New York, 1985.
- Lowy Michael.* Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism. — London, 1979.
- Lukács György.* Pisma krytyczno-teoretyczne 1908–1932 / Stefan Morawski (сост.). — Warszawa, 1994.
- Lukács György.* Political Writings, 1919–1929 / Rodney Livingstone (ed.). — London, 1972.
- The Lukács Reader / Arpad Kadarkay (ed.).* — Oxford, 1995.
- Lukes Steven.* Marxism and Morality. — New York, 1985.
- Malinowski Antoni.* Szkoła frankfurcka a marksizm. — Warszawa, 1979.
- Marcus Judith.* Tarr Zoltan, Georg Lukács. Theory, Culture and Politics. — New Brunswick, N.J., 1989.
- Marcuse Herbert.* Negations. Essays in Critical Theory. — Boston, 1968.
- Marcuse Herbert.* Soviet Marxism. A Critical Analysis. — Harmondsworth, 1971 (1st edition 1963).
- Marksizm XX wieku: Antologia tekstów / Janusz Dobieszewski, Marek J. Siemek (ред.).* — Warszawa, 1990. — 3 ч.
- McCarthy Thomas A.* The Critical Theory of Jürgen Habermas. — Cambridge, 1984 (1st edition 1978).
- McInnes Neil.* The Western Marxists. — London, 1972.
- McLellan David.* Marxism after Marx. — London, 1979.
- Merleau-Ponty Maurice.* Les aventures de la dialectique. — Paris, 1955.
- Merquior José Guilherme.* Western Marxism. — London, 1976.
- Mészáros Istvan.* Lukács' Concept of Dialectics with Biography, Bibliography and Documents. — London, 1972.
- Mills Charles Wright.* The Marxists. — New York, 1962.
- Modern Interpretations of Marx / Tom Bottomore (ed.).* — Oxford, 1981.
- Morchen Hermann.* Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno. — Stuttgart, 1980.
- Morera Esteve.* Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation. — London; New York, 1990.
- Morrow Raymond A. (with Brown David D.).* Critical Theory and Methodology. — Thousand Oaks, Cal., 1994.
- Mozetič Gerald.* Die Gesellschaftstheorie des Austromarxismus. — Darmstadt, 1987.
- Nemeth Thomas.* Gramsci's Epistemology. A Critical Study. — Atlantic Highlands, N.J., 1980.
- Ochocki Kazimierz.* Wokół sporów o filozofię. — Warszawa, 1978.
- Otto Bauer et la révolution / Yvon Bourdet (ed.).* — Paris, 1968.
- Piccone Paul.* Italian Marxism. — Berkeley, 1983.

- Portelli Hughes.* Gramsci et le bloc historique. — Paris, 1972.
- Rainko Stanisław.* Marksizm i jego krytycy. — Warszawa, 1976.
- Readings in Marxist Sociology* / Tom Bottomore, Patrick Goode (ed.). — Oxford; New York, 1983.
- Riechers Christian.* Antonio Gramsci. Marxismus in Italien. — Frankfurt am Main, 1970.
- Rudziński Roman.* Ideal moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie. — Warszawa, 1975.
- Salvadori Massimo.* Karl Kautsky and the Socialist Revolution, 1880–1938. — London, 1979.
- Sartre Jean Paul.* Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). T. 1: Théorie des ensembles pratiques. — Paris, 1960. T. 2 (inachevé): L'intelligibilité de l'histoire. — Paris, 1985.
- Schaff Adam.* Historia i prawda. — Warszawa, 1970.
- Schmidt Alfred.* Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie. — München, 1976.
- Schroyer Trent.* The Critique of Domination. The Origins and Development of Critical Theory. — New York, 1973.
- Shaw Martin.* Marxism Versus Sociology. — London, 1974.
- Shaw Martin.* Marxist Sociology Revisited. — London, 1985.
- Simon Roger.* Gramsci's Political Thought. — London, 1991.
- Slater Phil.* Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective. — London, 1977.
- Soubise Louis.* Le marxisme après Marx. — Paris, 1967.
- Sozialforschung als Kritik* / Wolfgang Bonss, Axel Honneth (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1982.
- Soziologische Exkurse* / Theodor W. Adorno, Max Horkheimer (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1956 (английское издание: Aspects of Sociology. — London, 1973).
- Śpiewak Paweł.* Gramsci. — Warszawa, 1977.
- Stenson Gary P.* Karl Kautsky, 1854–1938. Marxism in Classical Years. — Pittsburgh, 1978.
- Światło Ruta.* Plechanow. — Warszawa, 1979.
- Szkoła frankfurcka* / Jerzy Łoziński (сост.), пер. Jerzy Łoziński и др. — Warszawa, 1987. — 2 t.
- Tarr Zoltan.* The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. — New York, 1977.
- Therborn Göran.* Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism. — London, 1976.
- Topolski Jerzy.* Marksizm i historia. — Warszawa, 1977.
- The Unknown Dimension. European Marxism Since Lenin* / Howard Dick, Karl Klare (ed.). — New York, 1972.
- Vincent Jean Marie.* La théorie critique de l'École de Francfort. — Paris, 1976.
- Vision und Wirklichkeit. Ein Lesebuch zum Austromarxismus* / Alfred Pfabigan (hrsg.). — Wien, 1989.
- Vorländer Karl.* Kant und der Sozialismus. — Berlin, 1900.
- Vorländer Karl.* Kant und Marx. — Tübingen, 1911.
- Waldenberg Marek.* Kautsky. — Warszawa, 1976.
- Waldenberg Marek.* Prekursorzy Nowej Lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku. — Kraków; Wrocław, 1985. — Ч. 3–4.

- Waldenberg Marek.* Wzlot i upadek Karola Kautsky'ego. Studium z historii myśli społecznej i politycznej. — Kraków, 1972. — 2 t.
- Walicki Andrzej.* Марксизм i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii / Пер. Andrzej Walicki. — Warszawa, 1996.
- Walicki Andrzej.* Stanisław Brzozowski. Drogi myśli. — Warszawa, 1977.
- Wellmer Albrecht.* Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. — Frankfurt am Main, 1969 (английское издание: Critical Theory of Society, [New York 1971]).
- Wiggerhaus Rolf.* Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. — Wien, 1986.
- Witkin Robert W.* Adorno on Popular Culture. — London, 2002.
- Zitta Victor.* Georg Lukács' Marxism. Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology. — The Hague, 1964.
- Адорно Теодор В.* Негативная диалектика / Пер. с нем. Е. Л. Петренко. — М.: Академический проект, 2011.
- Андерсон Перри.* Размышления о западном марксизме. — М., 1991.
- Бауэр Отто.* Национальный вопрос и социал-демократия / Пер. с нем. М. С. Панина. — М.: ЛЕНАНД, 2015.
- Бернштейн Эдуард.* Проблемы социализма и задачи социал-демократии / Пер. с нем. К. Я. Бутковского. — М.: Д. П. Ефимов, 1901.
- Бочкарев Н. И.* В. И. Ленин и буржуазная социология в России. — М.: Издательство Московского университета, 1973.
- Бухарин Николай.* Теория исторического материализма: популярный учебник марксистской социологии. — М.: Государственное издательство, 1921.
- В. И. Ленин — великий теоретик: Сборник статей* / Ред.-сост. М. В. Искров. — М.: Политиздат, 1970.
- Гильфердинг Рудольф.* Финансовый капитал: Исследование новейшей фазы в развитии капитализма / Пер. с нем. И. И. Степанова-Скворцова. — М.: Соцэкгиз, 1959.
- Грамини Антонио.* Тюремные тетради / Пер. с итал. — М.: Политиздат, 1991.
- Каутский Карл.* Этика и материалистическое понимание истории: Опыт исследования / Пер. с нем. К. Когана и Б. Яковенко. — 2-е изд., стер. / [Репр. изд.]. — М.: УРСС, 2003.
- Козн Стивен.* Бухарин: Политическая биография. 1888–1938. М.: Прогресс-Академия, 1988.
- Лабриола Антонио.* Очерки материалистического понимания истории. — М.: Госполитиздат, 1960.
- Ленин В. И.* Маркс. Энгельс. Марксизм. Сборник. — М.: Партиздат, 1935.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полное собрание сочинений. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1968. — Т. 18.
- Ленин В. И.* Философские тетради // Полное собрание сочинений. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1969. — Т. 29.
- Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Полное собрание сочинений. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1979. — Т. 1. — С. 125–346.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе). По поводу книги П. Струве: «Критические заметки к вопросу

- об экономическом развитии России» // Полное собрание сочинений. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1979. — Т. 1. — С. 347–534.
- Ленин как философ* / Под ред. М.М. Розенталя; Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1969.
- Лукач Дьёрдь*. История и классовое сознание: Исследование по марксистской диалектике / Пер. с нем. С. Земляного. — М.: Логос-альтера; Левая карта, 2003.
- Лукач Дьёрдь*. К онтологии общественного бытия: Прологомены / Пер. с нем. И.Н. Буровой, М.А. Журиной. Общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарского, М.А. Хевеши. — М.: Прогресс, 1991.
- Лукач Дьёрдь*. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. — М.: Междунар. отношения, 1990.
- Лукач Дьёрдь*. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Пер. с нем. Отв. ред. Т.И. Ойзерман, М.А. Хевеши; АН СССР, Ин-т философии. — М.: Наука, 1987.
- Манхейм Карл*. Идеология и утопия / Пер. с нем. — М.: ИНИОН, 1992.
- Маркузе Герберт*. Эрос и цивилизация; Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Пер. с англ., послесл. А. Юдина. — М.: АСТ, 2002.
- Меринг Франц*. Очерки по истории немецкой социал-демократии: Семидесятые годы. Вып. 1–2 / Пер. с нем П.Л. Тучапского. М.Б. Гохберга и Ю.А. Ашпиз. — Киев: Е.П. Горская, 1906–1907. — 2 т.
- Плеханов Георгий*. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — М.: Прогресс, 1982.
- Сартр Жан-Поль*. Марксизм и экзистенциализм // Ж.-П. Сартр. Проблемы метода. Ч. 1 / Пер. с фр. — М.: Прогресс, 1994.
- Фромм Эрих*. Бегство от свободы / Пер. с англ. Г.Ф. Швейника. — М.: АСТ; Астрель, 2011.
- Фромм Эрих*. По ту сторону порабощающих нас иллюзий: как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // По ту сторону порабощающих нас иллюзий; Дзен-буддизм и психоанализ / Пер. Т.В. Панфиловой. — М.: АСТ, 2010.
- Функ Райнер*. Эрих Фромм. Страницы документальной биографии / Пер. с нем. — М.: ИНИОН, 1991.
- Хевеши М.А.* Из истории критики философских догм II Интернационала / АН СССР, Ин-т философии. — М.: Наука, 1977.
- Хоркхаймер Макс, Адорно Теодор В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. — М.; СПб; Медимум; Ювента, 1997.
- Чагин Б.А.* Очерк истории социологической мысли в СССР (1917–1969) / АН СССР. Институт философии Ленинградского сектора. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1971.
- Чагин Б.А.* Разработка Г.В. Плехановым общесоциологической теории марксизма / АН СССР, Институт философии, Ленинградская кафедра философии. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1977.
- Чагин Б.А., Клушин В.И.* Борьба за исторический материализм в СССР в 20-е годы / АН СССР, Институт философии, Ленинградская кафедра философии. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1975.

Раздел 15. Социальный прагматизм

- Baldwin James M.* Mental Development in the Child and the Race. — New York, 1895.
- Baldwin James M.* Social and Ethical Interpretations in Mental Development. A Study in Social Psychology. — New York, 1897.
- Baldwin James M.* The Individual and Society, or Psychology and Sociology. — New York, 1911.
- Bernard Luther Lee.* Instincts. A Study in Social Psychology. — New York, 1924.
- Bierstedt Robert.* American Sociological Theory. — New York, 1981.
- Blumer Herbert.* An Appraisal of Thomas and Znaniecki's «The Polish Peasant in Europe and America». — New York, 1939.
- Blumer Herbert.* Social Psychology // Man and Society. A Substantive Introduction to the Social Sciences / Emerson P. Schmidt (ed.). — New York, 1937.
- Boksański Zbigniew.* Tożsamość, interakcja, grupa. — Łódź, 1989.
- Boskoff Alvin.* Theory in American Sociology. Major Sources and Applications. — New York, 1969.
- Commager Henry S.* The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's. — New Haven, Conn. 1950.
- Cooley and Sociological Analysis* / Albert J. Reiss Jr. (ed.). — Ann Arbor, 1968.
- Cooley Charles Horton.* Human Nature and Social Order. — New York, 1964 (1st edition 1902).
- Cooley Charles Horton.* Life of the Student. Roadside Notes on Human Nature, Society and Letters. — New York, 1927.
- Cooley Charles Horton.* On Self and Social Organization / Hans-Joachim Schubert (ed.). — Chicago, 1998.
- Cooley Charles Horton.* Social Organization. A Study of the Larger Mind. — New York, 1962 (1st edition 1909).
- Cooley Charles Horton.* Social Process. — Carbondale, 1966 (1st edition 1918).
- Cooley Charles Horton.* Sociological Theory and Social Research / Robert C. Angell (ed.). — New York, 1930.
- Corti Walter Robert.* The Philosophy of George Herbert Mead. — Geneva, 1973.
- Dewey John.* Experience and Nature. — New York, 1958 (1st edition 1925).
- Dewey John.* Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. — New York, 1930 (1st edition 1920).
- Dewey John.* Logic. The Theory of Inquiry. — New York, 1938.
- Dewey John.* Philosophy and Civilization. — New York, 1958 (1st edition 1931).
- Dewey John.* Philosophy, Psychology, and Social Practice. — New York, 1963.
- Dewey John.* Psychology. — Carbondale, Ill., 1967 (1st edition 1886).
- Dewey John.* The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. — New York, 1910.
- Duncan Hugh D.* Symbols and Social Theory. — New York, 1969.
- Faris Ellsworth.* Nature of Human Nature and Others Essays in Social Psychology. — New York, 1937.
- Goff Tom W.* Marx and Mead. Contributions to a Sociology of Knowledge. — London, 1980.
- Hałas Elżbieta.* Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu. — Lublin, 1987.
- Hałas Elżbieta.* Symbole w interakcji. — Warszawa, 2001.
- Hansen Donald A.* An Invitation to Critical Sociology. — New York, 1976.

- Haskell Thomas L.* The Emergence of Professional Social Science. The American Social Science Association and the 19th-Century Crisis of Authority. — Urbana, Ill., 1977.
- Hetmański Marek.* Umysł a środowisko. Wokół filozofii George'a Herberta Meada. — Lublin, 1998.
- Hinkle Roscoe C.* Developments in American Sociological Theory 1915–1950. — New York, 1994.
- Hinkle Roscoe C.* Founding Theory of American Sociology 1881–1915. — London, 1980.
- Hofstadter Richard.* Social Darwinism in American Thought. — Boston, 1972 (1st edition 1944).
- James William.* The Principles of Psychology. — New York, 1890. — 2 vol.
- Jandy Edward C.* Charles Horton Cooley. His Life and His Social Theory. — New York, 1969 (1st edition 1942).
- Joas Hans.* G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought. — Cambridge, Mass., 1985.
- Joas Hans.* Pragmatism and Social Theory. — Chicago, 1993.
- John Dewey.* His Thought and Influence / John Blewett (ed.). — New York, 1960.
- Karph Fay Berger.* American Social Psychology. Its Origins, Development, and European Background. — New York, 1932.
- Koczanowicz Leszek.* G.H. Mead. — Wrocław, 1992.
- Koczanowicz Leszek.* Jednostka — działanie — społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu. — Warszawa, 1994.
- Krzemiński Ireneusz.* Co się dzieje między ludźmi? — Warszawa, 1992.
- Krzemiński Ireneusz.* Symboliczny interakcjonizm i socjologia. — Warszawa, 1986.
- Kuklick Bruce.* The Rise of American Philosophy. — New Haven, Conn., 1977.
- Lee Grace C.* George Herbert Mead. Philosopher of the Social Individual. — New York, 1945.
- Lewis J. David, Smith Richard L.* American Sociology and Pragmatism, Mead, Chicago, Sociology, and Symbolic Interactionism. — Chicago, 1980.
- Manterys Aleksander.* Klasyczna idea definicji sytuacji. — Warszawa, 2000.
- Mead George Herbert.* ...Essays on His Social Philosophy / John W. Petras (ed.). — New York [1968].
- Mead George Herbert.* Mind, Self & Society From the Standpoint of a Social Behaviorist. — University of Chicago Press, 1967.
- Mead George Herbert.* Movements of Thought in the Nineteenth Century / Merritt H. Moore (ed.). — Chicago, 1972 (1st edition 1936).
- Mead George Herbert.* ...on Social Psychology / Anselm L. Strauss (ed.). — Chicago, 1964.
- Mead George Herbert.* Selected Writings / Andrew J. Reck (ed.). — Indianapolis, 1964.
- Mead George Herbert.* The Individual and the Social Self. Unpublished Work of... / David L. Miller (ed.). — Chicago, 1982.
- Mead George Herbert.* The Philosophy of the Act / Charles W. Morris (ed.). — Chicago, 1972 (1st edition 1938).
- Mead George Herbert.* The Philosophy of the Present / Arthur E. Murphy (ed.). — Chicago, 1959 (1st edition 1932).
- Meltzer Bernard N., Petras John W., Reynolds Larry T.* Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticism. — London; Boston, 1975.

- Miller David L.* George Herbert Mead. Self, Language and the World. — Austin, 1973.
- Mills Charles Wright.* Sociology and Pragmatism. The Higher Learning in America / Irving Louis Horowitz (ed.). — New York, 1964.
- Mucha Janusz.* Cooley. — Warszawa, 1992.
- Natanson Maurice.* The Social Dynamics of George H. Mead. — Washington, 1956.
- Noble David W.* The Paradox of Progressive Thought. — Minneapolis, 1958.
- Pfuetze Paul E.* Self, Society, Existence. — New York, 1961 (1st edition 1954).
- The Philosophy of John Dewey* / Paul A. Schilpp (ed.). — New York, 1951 (1st edition 1939).
- Quandt Jean B.* From the Small Town to the Great Community. — New Brunswick, N.J., 1970.
- Reck Andrew J.* Recent American Philosophy. Studies of Ten Representative Thinkers. — New York, 1964.
- Ross Dorothy.* The Origins of American Social Science. — Cambridge, 1991.
- Rucker Darnell.* The Chicago Pragmatists. — Minneapolis, 1969.
- Sewny Vahan D.* The Social Theory of James Mark Baldwin. — New York, 1945.
- Social Psychology through Symbolic Interaction* / Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman. — Waltham, Mass., 1970.
- Symbolic Interaction. A Reader in Social Psychology* / Jerome G. Manis, Bernard N. Meltzer (ed.). — Boston, 1972.
- Thayer Horace Standish.* Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism. — Indianapolis, 1968.
- Thomas William I.* On Social Organization and Social Personality / Morris Janowitz (ed.). — Chicago, 1966.
- Thomas William I.* Primitive Behavior. An Introduction to the Social Sciences. — New York, 1937.
- Thomas William I.* Sex and Society. Studies in Social Psychology of Sex. — Chicago, 1907.
- Thomas William I.* Source Book for Social Origins. Ethnological Materials, Psychological Standpoints, Classified and Annotated Bibliographies for the Interpretation of Savage Society. — Chicago, 1909.
- Thomas William I.* The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavior Analysis. — Boston, 1923.
- Thomas William I., Thomas Dorothy Swaine.* The Child in America. Behavior Problems and Programs. — New York, 1928.
- Thomas William I., Żnaniński Florian.* The Polish Peasant in Europe and America. Vol. I: Primary-Group Organization. Vol. II: Primary-Group Organization. Vol. III: Life-Record of an Immigrant. Vol. IV: Disorganization and Reorganization in Poland. Vol. V: Organization and Disorganization in America. — Boston: Gorham Press, 1918–1920.
- Turner Stephen Park, Turner Jonathan H.* The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology. — London, 1990.
- Victoroff David.* George Herbert Mead. Sociologue et philosophe. — Paris, 1953.
- Vidich Arthur J., Lyman Stanford M.* American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions. — New Haven, Conn., 1985.
- White Morton.* Pragmatism and the American Mind. — New York, 1973.
- White Morton.* Science and Sentiment in America. — New York, 1972.
- White Morton.* Social Thought in America. — Boston, 1963 (1st edition 1949).

- Żółkowski Marek.* Znaczenie — interakcja — rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej. — Warszawa, 1981.
- Żnaniński Florian.* On Humanistic Sociology / Robert Bierstedt (comp.). — Chicago, 1969.

- Блумер Г.* Символический интеракционизм: перспектива и метод. М.: Элементарные формы, 2017.
- Джеймс Уильям.* Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: популярные лекции по философии / Пер. с англ. и заключ. ст. П. С. Юшкевича. — М.: URSS, 2010.
- Дьюи Джон.* Демократия и образование / Пер. с англ. — М.: Педагогика-пресс, 2000.
- Дьюи Джон.* Реконструкция в философии / Пер. с англ. М. Занадворов, М. Шиков. — М.: Логос, 2001.
- Кули Чарльз Хортон.* Человеческая природа и социальный порядок. — М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги. 2000. — 320 с.
- Мид Джордж Герберт.* Избранное: Сб. переводов. — М.: ИНИОН РАН, 2009. — 290 с.

Раздел 16. Американская эмпирическая социология

- Abbott Andrew.* Department and Discipline. Chicago Sociology at One Hundred. — Chicago, 1999.
- Abrams Mark.* Social Surveys and Social Action. — London, 1951.
- Alihan Milla A.* Social Ecology. A Critical Analysis. — New York, 1938.
- Arensberg Conrad M., Kimball Solon T.* Culture and Community. — New York, 1965.
- Bernard Jessie.* The Sociology of Community. — Glenview, Ill. 1973.
- Bertrand Alvin Lee, Wierzbicki Zbigniew T.* Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych. — Wrocław, 1970.
- Bulmer Martin.* The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity and the Rise of Sociological Research. — Chicago, 1984.
- Burgess Ernest W.* On Community, Family, and Delinquency. Selected Writings / Leonard S. Cottrell Jr., Albert Hunter, James F. Short Jr. (ed.). — Chicago, 1973.
- Carey James T.* Sociology and Public Affairs. The Chicago School. — Beverly Hills, Cal., 1976.
- Chicago. An Experiment in Social Science Research* / Thomas Vernor Smith, Leonard D. White (ed.). — Chicago, 1929.
- The Chicago School. Critical Assessments* / Ken Plummer (ed.). — London; New York, 1997.
- Cohen David. J. B. Watson.* The Founder of Behaviorism. — London, 1980.
- The Concept of Community. Readings with Interpretations* / David W. Minar, Scott Greer (ed.). — Chicago, 1969.
- Contributions to Urban Sociology* / Ernest W. Burgess, Donald J. Bogue (ed.). — Chicago, 1964.
- Coulon Alain.* L'Ecole de Chicago. — Paris, 1992.
- Easthope Gary.* History of Social Research Methods. — London, 1974.

- Eleven Twenty Six. A Decade of Social Science Research* / Louis Wirth (ed.). — Chicago, 1940.
- The Establishment of Empirical Sociology* / Anthony Oberschall (ed.). — New York, 1972.
- Faris Robert E. L.* Chicago Sociology, 1920–1932. — Chicago, 1967.
- Galpin Charles J.* The Social Anatomy of an Agricultural Community. — Madison, 1915.
- Gordon Milton M.* Social Class in American Sociology. — New York, 1963 (1st edition 1950).
- Gottschalk Louis, Kluckhohn Clyde, Angell Robert.* The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology. — New York, 1951.
- Gusfield Joseph R.* Community. A Critical Response. — Oxford, 1975.
- Hatas Elżbieta.* Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej. — Lublin, 1994.
- Hammersley Martyn.* The Dilemma of Qualitative Method. Herbert Blumer and the Chicago Tradition. — London; New York, 1989.
- Harvey Lee.* Myths of the Chicago School of Sociology. — Aldershot, 1987.
- Hawley Amos Henry.* Human Ecology. A Theory of Community Structure. — New York, 1950.
- Herpin Nicolas.* Les sociologues américaines et le siècle. — Paris, 1973.
- Hillery George A. Jr.* Definitions of Community. Areas of Agreement // Rural Sociology. 1955. T. 20. № 2.
- Hunter Floyd.* Community Power Structure. A Study of Decision Makers. — Chapel Hill, N.C., 1953.
- König René.* Community. — New York, 1968.
- Kurtz Lester R.* Evaluating Chicago Sociology. A Guide to the Literature, with an Annotated Bibliography. — Chicago, 1984.
- Lewis J. David, Smith Richard L.* American Sociology and Pragmatism, Mead, Chicago, Sociology, and Symbolic Interactionism. — Chicago, 1980.
- Lindner Rolf.* Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage. — Frankfurt am Main, 1990.
- Lynd Robert S.* Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture. — Princeton, N.J., 1939.
- Lynd Robert S., Lynd Helen Merrell.* Middletown. A Study in Contemporary American Culture. — New York, 1929.
- Lynd Robert S., Lynd Helen Merrell.* Middletown in Transition. A Study in Social Conflict. — New York, 1937.
- Madge John.* The Origins of Scientific Sociology. — London, 1963 (1st edition 1959).
- Martindale Don.* American Social Structure. Historical Antecedents and Contemporary Analysis. — New York, 1960.
- Matthews Fred H.* Quest for an American Sociology. Robert E. Park and the Chicago School. — Montréal, 1977.
- McKenzie Roderick D.* ... on Human Ecology / Amos H. Hawley (ed.). — Chicago, 1968.
- Nelson Lowry.* Rural Sociology. Its Origins and Growth in the United States. — Minneapolis, 1969 (1st edition 1948).
- Nisbet Robert A.* The Quest for Community. — New York, 1970 (1st edition 1953).
- Ogburn William F.* On Culture and Social Change. Selected Papers / Otis Dudley Duncan (ed.). — Chicago, 1964.
- Palmer Vivien M.* Field Studies in Sociology. A Student Manual. — Chicago, 1928.

- Park Robert E.* On Social Control and Collective Behavior / Ralph H. Turner (ed.). — Chicago, 1967.
- Park Robert E.* The Collected Papers / Everett C. Hughes et al. (ed.). — Glencoe, Ill., 1950–1955. — 3 vol.
- Park Robert E.* The Crowd and the Public, and Other Essays / Henry Elsner Jr. (ed.). — Chicago, 1972.
- Park Robert E., Burgess Ernest W.* Introduction to the Science of Sociology. — Chicago, 1921.
- Park Robert E., Burgess Ernest W., McKenzie Roderick D.* The City. — Chicago, 1925.
- Park Robert E., Miller Herbert A.* Old World Traits Transplanted. — New York, 1921.
- Park Robert Ezra, Young Allyn Abbott, Wissler Clark.* Research in the Social Sciences. Its Fundamental Methods and Objectives / Wilson Gee (ed.). — New York, 1929.
- Peneff Jean.* La méthode biographique. De l'école de Chicago à l'histoire orale. — Paris, 1990.
- Perspectives on the American Community* / Roland L. Warren (ed.). — Chicago, 1973.
- Platt Jennifer.* A History of Sociological Research Methods in America, 1920–1960. — Cambridge, 1999.
- Poplin Dennis E.* Communities. A Survey of Theories and Methods of Research. — New York, 1972.
- Rauschenbush Winifred.* Robert E. Park. Biography of a Sociologist. — Durham, N. C., 1979.
- Redfield Robert.* The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole. — Chicago, 1955.
- Reflections on Community Studies* / Arthur J. Vidich, Joseph Bensman, Maurice R. Stein (ed.). — New York, 1964.
- Rychliński Stanisław.* Wybór pism / Przemysław Wójcik (сост.). — Warszawa, 1976.
- A Second Chicago School?* / Gary Alan Fine (ed.). — Chicago, 1995.
- Shils Edward.* The Present State of American Sociology. — Glencoe, Ill., 1948.
- Smith Dennis.* The Chicago School. A Liberal Critique of Capitalism. — New York, 1988.
- The Social Fabric of the Metropolis. Contributions of the Chicago School of Urban Sociology* / James F. Short Jr. (ed.). — Chicago, 1971.
- The Sociology of Community. A Selection of Readings* / Colin Bell, Howard Newby (ed.). — London, 1974.
- Spółeczności lokalne. Szkice socjologiczne* / Jacek Wódz (ред.). — Katowice, 1986.
- Starosta Paweł.* Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego. — Łódź, 1995.
- Stein Maurice R.* The Eclipse of Community. An Interpretation of American Studies. — Princeton, N.J., 1960.
- Steward Julian H.* Area Research. Theory and Practice. — New York, 1950.
- The Structure of Community Power* / Michael T. Aiken, Paul E. Mott (ed.). — New York [1970].
- Suttles Gerald D.* The Social Construction of Communities. — Chicago, 1972.
- The Tradition of the Chicago School of Sociology* / Luigi Tomasi (ed.). — Aldershot, 1998.

- Wacker R. Fred.* Ethnicity, Pluralism, and Race. Race Relations Theory in America before Myrdal. — Westport, Conn., 1983.
- Warner William Lloyd.* Structure of American Life. — Edinburgh, 1952.
- Warner William Lloyd* (with Bailey Wilfrid C. et al.). Democracy in Jonesville. A Study of Quality and Inequality. — New York, 1949.
- Warner William Lloyd, Havighurst Robert J., Loeb Martin B.* Who Shall Be Educated? The Challenge of Unequal Opportunities. — New York, 1944.
- Warner William Lloyd, Low J. O.* The Social System of the Modern Factory. The Strike. A Social Analysis. — New Haven, Conn., 1947 (Yankee City, v. 4).
- Warner William Lloyd, Lunt Paul S.* The Social Life of a Modern Community. — New Haven, Conn., 1941 (Yankee City, v. 1).
- Warner William Lloyd, Lunt Paul S.* The Status Systems of a Modern Community. — New Haven, Conn., 1942 (Yankee City, v. 2).
- Warner William Lloyd, Meeker Marchia, Eells Kenneth.* Social Class in America. A Manual of Procedure for the Measurement of Social Status. — Chicago, 1949.
- Warner William Lloyd, Srole Leo.* The Social System of American Ethnic Groups. — New Haven, Conn., 1945 (Yankee City, v. 3).
- Warren Roland L.* The Community in America. — Chicago, 1972 (1st edition 1963).
- Wesołowski Włodzimierz.* Studia z socjologii klas i warstw społecznych. — Warszawa, 1962.
- Wilson Raymond Jackson.* In Quest of Community. Social Philosophy in the United States, 1860–1920. — London; New York, 1970.
- Wirth Louis.* On Cities and Social Life / Albert J. Reiss Jr. (ed.). — Chicago, 1964.
- Zimmerman Carle Clark.* The Changing Community. — New York, 1938.
- Вурт Луис.* Избранные работы по социологии. Сборник переводов. М.: ИНИОН РАН, 2005. — 241 с.
- Парк Роберт.* Избранные очерки: Сб. переводов. М.: ИНИОН РАН, 2011. — 320 с.
- Уорнер Уильям.* Живые и мертвые. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — 671 с.
- Яницкий О. Н.* Урбанизация и социальные противоречия капитализма: Критика американской буржуазной социологии. — М.: Наука, 1975.

Раздел 17. Горизонты социальной антропологии

- The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of His Birth* / Walter Goldschmidt (ed.) // Memoirs of the American Anthropological Association. 1959. № 89.
- Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego* / Mariola Flis, Andrzej K. Paluch (ред.). — Warszawa, 1985.
- Babicz Józef.* Nauka o ludach Fryderyka Ratzla. — Wrocław, 1962.
- Bauman Zygmunt.* Kultura i społeczeństwo. Preliminaria. — Warszawa, 1966.
- Benedict Ruth.* An Anthropologist at Work. Writings of.. / Margaret Mead (ed.). — Boston, 1959.
- Benedict Ruth.* Patterns of Culture. — Boston; New York: Houghton, Mifflin and Company, 1934.
- Bimbach Martin.* Neo-Freudian Social Philosophy. — Stanford, Cal., 1961.

- Boas Franz. A... Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883–1911* / George W. Stocking Jr. (ed.). — Chicago, 1982 (1st edition 1974).
- Boas Franz. Anthropology and Modern Life.* — New York, 1936 (1st edition 1928).
- Boas Franz. Race, Language and Culture.* — New York, 1955 (1st edition 1940).
- Boas Franz. The Mind of Primitive Man.* — New York, 1911.
- Brozi Krzysztof Jarosław. Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne.* — Lublin, 1983.
- Burszta Wojciech J. Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje.* — Poznań, 1998.
- Chmielewski Piotr. Kultura i ewolucja.* — Warszawa, 1988.
- Clifford James. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art.* — Harvard University Press, 1988.
- Culture and Personality* / Stephen Stansfeld Sargent, Marian W. Smith (ed.). — New York, 1949.
- The Craft of Social Anthropology* / Arnold L. Epstein (ed.). — London, 1967.
- Duvignaud Jean. Le langage perdu. Essais sur la différence anthropologique.* — Paris, 1973.
- Evans-Pritchard Edward E. Essays in Social Anthropology.* — London, 1962.
- Evans-Pritchard Edward E. Social Anthropology.* — London, 1972 (1st edition 1951).
- Evans-Pritchard Edward E. Theories of Primitive Religion.* — Oxford, 1965.
- Evans-Pritchard Edward E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* — Oxford, 1937.
- Evolution and Culture* / Marshall D. Sahlins, Elman R. Service (ed.). — Ann Arbor, 1960.
- Flis Mariola. Antropologia społeczna Radcliffea-Browna. Z wyborem pism.* — Kraków, 2000.
- Flis Mariola. Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej.* — Wrocław, 1988.
- Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology // History of Anthropology. Vol. 2* / George W. Stocking Jr. (ed.). — Madison, Wis., 1984.
- Geertz Clifford. Works and Lives: The Anthropologist As Author (1988).* — Stanford University Press, 1990.
- Gluckman Max. An Analysis of the Sociological Theory of Malinowski // Rhodes-Livingstone Papers. 1949. № 16.*
- Harris Marvin. The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture.* — New York, 1968.
- Hatch Elvin. Theories of Man and Culture.* — New York, 1973.
- Herskovits Melville J. Franz Boas. The Science of Man in the Making.* — New York, 1953.
- The Idea of Culture in the Social Sciences* / Louis Schneider, Charles Bonjean (ed.). — Cambridge, 1973.
- Inkeles Alex, Levinson Daniel J. National Character. A Study of Modal Personality and Sociocultural Systems // Handbook of Social Psychology / Gardner Lindzey (ed.). Vol. 2.* — Cambridge, Mass., 1954. — P. 977–1020.
- Kaplan David, Manners Robert A. Culture Theory.* — Englewood Cliffs, N.J., 1972.
- Kardiner Abram (with Linton Ralph, Du Bois Cora, West James). The Individual and His Society.* — New York, 1939.

- Kardiner Abram* (with Linton Ralph, Du Bois Cora, West James). *The Psychological Frontiers of Society*. — New York, 1950 (1st edition 1945).
- Kłoskowska Antonina*. *Z historii i socjologii kultury*. — Warszawa, 1969.
- Kroeber Alfred Louis*. *An Anthropologist Looks at History*. — Berkeley, 1963.
- Kroeber Alfred Louis*. *Anthropology*. — Chicago, 1953 (1st edition 1923).
- Kroeber Alfred Louis*. *Configurations of Culture Growth*. — Berkeley, 1944.
- Kroeber Alfred Louis*. *Style and Civilization*. — Ithaca, N. Y., 1957.
- Kuper Adam*. *Among the Anthropologists. History and Context in Anthropology*. — New York, 1999.
- Kuper Adam*. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. — London: Routledge, 3rd edition, 1996.
- Kuper Adam*. *The Invention of Primitive Society*. — London, 1988.
- Kurzwil Edith*. *The Age of Structuralism. From Lévi-Strauss to Foucault*. — New York, 1980.
- Leach Edmund R.* *Claude Lévi-Strauss*. — New York: Viking Press, 1970.
- Leach Edmund R.* *Rethinking Anthropology*. — London, 1966.
- Lévi-Strauss Claude*. *Anthropologie structurale deux*. — Paris: Plon, 1973.
- Lévi-Strauss Claude, Eribon Didier*. *De près et de loin*. — Paris: Odile Jacob, 1988.
- Lewis Ioan M.* *Social Anthropology in Perspective*. — Harmondsworth, 1976.
- Linton Adelin, Wagley Charles*. *Ralph Linton*. — New York, 1971.
- Linton Ralph*. *The cultural background of personality*. — New York; London, 1945.
- Linton Ralph*. *The Study of Man. An Introduction*. — New York, 1936.
- Linton Ralph*. *The Tree of Culture*. — New York, 1955.
- Lombard Jacques*. *L'anthropologie britannique contemporaine*. — Paris, 1972.
- Lowie Robert H.* *The History of Ethnological Theory*. — New York, 1937.
- Main Currents in Cultural Anthropology* / Raoul Naroll, Frada Naroll (ed.). — Englewood Cliffs, N. J., 1973.
- Malinowski between Two Worlds*. *The Polish Roots of an Anthropological Tradition* / Roy Ellen et al. (ed.). — Cambridge, 1988.
- Malinowski Bronisław*. *Dzieła* / Пер. с англ. Józef Obrębski и др. — Warszawa, 1980–2003. — 12 т. (издание не завершено).
- Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. *Essays on Culture and Personality // History of Anthropology*. Vol. 4 / George W. Stocking Jr. (ed.). — Madison, Wis., 1986.
- Man and Culture*. *An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski* / Raymond Firth (ed.). — London, 1957.
- Mead Margaret*. *Coming of age in Samoa: a study of adolescence and sex in primitive societies*. — Harmondsworth: Penguin, 1943.
- Mead Margaret*. *Culture and commitment: a study of the generation gap*. — Garden City, N. Y., 1970.
- Mead Margaret*. *Growing up in New Guinea: a comparative study of primitive education*. — London: George Routledge, 1931.
- Mead Margaret*. *Ruth Benedict*. — New York, 1974.
- Mead Margaret*. *Sex and temperament in three primitive societies*. — London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1935.
- Murphy Robert F.* *Robert H. Lowie*. — New York, 1972.
- Nowicka Ewa*. *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, изд. 6. — Warszawa, 2003.
- One Hundred Years of Anthropology* / John Otis Brew (ed.). — Cambridge, 1968.

- Paluch Andrzej K.* Konflikt, modernizacja i zmiana społeczna. Analiza i krytyka teorii funkcjonalnej. — Warszawa, 1976.
- Paluch Andrzej K.* Mistrzowie antropologii społecznej. — Warszawa, 1990.
- Panoff Michel.* Malinowski. — Paris, 1972.
- Radcliffe-Brown Alfred R.* A Natural Science of Society. — New York, 1957.
- Radcliffe-Brown Alfred R.* The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology. — Cambridge, 1922.
- Romantic Motives.* Essays on Anthropological Sensibility // History of Anthropology. Vol. 6 / George W. Stocking Jr. (ed.). — Madison, Wis., 1989.
- Róheim Géza.* Psychoanalysis and Anthropology. — New York, 1950.
- Sapir Edward.* Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje / Пер. Barbara Stanosz, Roman Zimand. — Warszawa, 1978.
- Sapir Edward.* Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality / David G. Mandelbaum (ed.). — Berkeley, 1949.
- The Shaping of American Anthropology* / George W. Stocking Jr. (ed.). — New York, 1974.
- Shweder Richard A.* Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology. — Cambridge, Mass., 1991.
- The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* / Adam Kuper (ed.). — London, 1977.
- Sokolewicz Żofia.* Wprowadzenie do etnologii. — Warszawa, 1974.
- Stem Bernhard J.* Historical Sociology. The Selected Papers of... — New York, 1959.
- Steward Julian H.* Alfred Kroeber. — New York, 1973.
- Steward Julian H.* Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution. — Urbana, Ill., 1972 (1st edition 1955).
- Stocking George W. Jr.* After Tylor. British Social Anthropology 1888–1951. — Madison, Wis., 1999.
- Stocking George W. Jr.* Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology. — New York, 1968.
- Studying Personality Cross-Culturally* / Bert Kaplan (ed.). — Evanston, Ill., 1961.
- Theory in Anthropology. A Sourcebook* / Robert A. Manners, David Kaplan (ed.). — Chicago, 1968.
- «Volksgeist» as Method and Ethic.* Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition // History of Anthropology. Vol. 8 / George W. Stocking Jr. (ed.). — Madison, Wis., 1996.
- Waligórski Andrzej.* Antropologiczna koncepcja człowieka. — Warszawa, 1973.
- White Leslie A.* The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome. — New York, 1959.
- White Leslie A.* The Science of Culture. A Study of Man and Civilization. — New York, 1949.
- Бенедикт Рут.* Хризантема и меч. Модели японской культуры / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова под ред. А.В. Говорунова. — СПб.: Наука, 2004.
- Бос Франц.* Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.
- Концепции зарубежной этнологии: критические этюды* / Акад. наук СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; редкол.: Ю.В. Бромлей (отв. ред.), И.Р. Григулевич, П.И. Пучков. — М.: Наука, 1976.
- Крёбер Альфред Луис.* Избранное: Природа культуры / Пер. с англ. Г.В. Вдовина. — М.: РОССПЭН, 2004.

- Леви-Стросс Клод*. Структурная антропология / Пер. с фр. — М.: Наука, 1983.
- Мид Маргарет*. Культура и мир детства / Сост. и предисл. И.С. Кона. — М.: Наука, 1988.
- Рэдклифф-Браун Альфред Реджинальд*. Метод в социальной антропологии. — М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. — 416 с.
- Рэдклифф-Браун Альфред Реджинальд*. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 304 с.
- Сенир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М.: Прогресс-Универс, 1993. — 656 с.
- Уайт Лесли*. Избранное: Наука о культуре. — М.: РОССПЭН, 2004. — 960 с.
- Уайт Л.* Избранное: Эволюция культуры. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1064 с.
- Эванс-Притчард Эдвард Эван*. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. — М.: Наука, 1985. — 236 с.

Раздел 18. Теории цивилизации

- The Annales School* / Stuart Clark (ed.). — New York, 1999.
- Bagby Philip*. Culture and history / prolegomena to the comparative study of civilizations. — London: Longmans, 1958.
- Bogner Artur*. Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias und der Frankfurter Schule im Vergleich. — Opladen, 1989.
- Bourde Guy*. Martin Hervé, Les écoles historiques. — Paris, 1983.
- Braudel Fernand*. A History of Civilizations. — New York, 1993.
- Burke Peter*. The French Historical Revolution. The «Annales» School 1929–89. — Stanford, Cal., 1990.
- Burke Peter*. History and social theory. — Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.
- Civilization and Culture. Classical and Critical Readings* / John Rundell, Stephen Mennell (ed.). — London, 1990.
- Cowell Frank Richard*. History, Civilization and Culture. An Introduction to the Historical and Social Philosophy of Pitirim A. Sorokin. — London, 1952.
- Cowell Frank Richard*. Values in Human Society. The Sociology of P.A. Sorokin. — Boston, 1967.
- Dosse François*. L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire». — Paris, 1987.
- Elias Norbert*. Engagement und Distanzierung: Arbeiten zur Wissenssoziologie. — Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Elias Norbert*. ...on Civilization, Power, and Knowledge. Selected Writings / Stephen Mennell, Johan Goudsblom (ed.). — Chicago, 1998.
- Elias Norbert*. Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert / Herausgegeben von Michael Schröter. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Elias Norbert*. The... Reader. A Biographical Selection / Johan Goudsblom, Stephen Mennell (ed.). — Oxford; Maiden, Mass., 1998.

- Elias Norbert*. The Society of Individuals / Michael Schröter (ed.). — Oxford; Cambridge, Mass., 1991.
- Elias Norbert*. The Symbol Theory / Richard Kilminster (ed.). — London; Newbury Park, 1991.
- Elias Norbert*. Time. An Essay. — Oxford; Cambridge, 1992.
- Elias Norbert*. What Is Sociology? — London, 1978.
- Febvre Lucien*. Pour une Histoire à part entière. — Paris, 1962.
- Feliks Koneczny dzisiaj* / Jan Skoczyński (ред.). — Kraków, 2000.
- Fletcher Jonathan*. Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias. — Oxford, 1997.
- Geyl Pieter*. Debates with Historians. — New York, 1958.
- Grabski Andrzej Feliks*. Kształty historii. — Łódź, 1985.
- Heinich Nathalie*. La sociologie de Norbert Elias. — Paris, 1997.
- Histoires. French Constructions of the Past* / Jacques Revel, Lynn Hunt (ed.). — New York, 1995.
- Hughes Henry Stuart*. Oswald Spengler. A Critical Estimate. — New York, 1962 (1st edition 1952).
- Human Figurations. Essays for Aufsätze für Norbert Elias* / Peter R. Gleichmann, Johan Goudsblom, Hermann Korte (hrsg.). — Amsterdam, 1977.
- Johnston Barry V.* Pitirim A. Sorokin. An Intellectual Biography. — Lawrence, Kan., 1995.
- Kotakowski Andrzej*. Spengler. — Warszawa, 1981.
- Koneczny Feliks*. O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego. — Wrocław, 1999 (1-е изд. 1977).
- Koneczny Feliks*. O wielości cywilizacji. — Kraków, 1935.
- Koneczny Feliks*. Prawa dziejowe. — Warszawa, 1997 (1-е изд. 1982).
- Krieken Robert van*. Norbert Elias. — London, 1998.
- Kuderowicz Żbigniew*. Filozofia dziejów. — Warszawa, 1983.
- Martindale Don*. Prominent Sociologists Since World War II. — Columbus, Ohio, 1975.
- Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie* / Peter Gleichmann, Johan Goudsblom, Hermann Korte (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1977.
- La Méditerranée: les hommes et l'héritage* / Sous la direction de Fernand Braudel. — Paris: Arts et métiers graphiques, 1978.
- La Méditerranée: l'espace et l'histoire* / Sous la direction de Fernand Braudel. — Paris: Arts et métiers graphiques, 1977.
- Mennell Stephen*. Norbert Elias. Civilization, and the Human Self-Image. — Oxford; New York, 1989.
- Norbert Elias, la politique et l'histoire* / Alain Garrigou, Bernard Lacroix (ed.). — Paris, 1997.
- Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes* / Karl-Siegbert Rehberg (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1996.
- Pucek Żbigniew*. Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej (na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego). — Kraków, 1990.
- Raphael Lutz*. Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945–1980. — Stuttgart, 1994.
- Rauzduel Rosan*. Sociologie historique des «Annales». — Paris, 1999.
- Rozmyślenia o cywilizacji* / Jerzy Baradziej, Janusz Goćkowski (ред.). — Kraków, 1997.

- Smith Dennis.* Norbert Elias and Modern Social Theory. — London; Thousand Oaks, Cal., 2001.
- Sorokin and Civilization.* A Centennial Assessment / Joseph B. Ford, Michel P. Richard, Palmer C. Talbutt (ed.). — New Brunswick, N.J., 1996.
- Sorokin Pitirim A.* A Long Journey. An Autobiography. — New Haven, Conn., 1963.
- Sorokin Pitirim A.* Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences. — Chicago, 1956.
- Sorokin Pitirim A.* Modern Historical and Social Philosophies. — New York, 1963 (1-е изд. под заглавием *Social Philosophies of an Age of Crisis*, 1950).
- Sorokin Pitirim A.* On the Practice of Sociology / Barry V. Johnston (ed.). — Chicago, 1998.
- Sorokin Pitirim A.* Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology. — New York; London, 1947.
- Sorokin Pitirim A.* Sociocultural Causality, Space, Time. — Durham, N.C., 1943.
- Sorokin Pitirim A.* Sociological Theories of Today. — New York, 1966.
- Spengler Oswald.* Historia, kultura, polityka. Wybór pism / Andrzej Kołakowski (сост.), пер. Andrzej Kołakowski, Jerzy Łoziński. — Warszawa, 1990.
- Stoianovich Traian.* French Historical Method. The Annales Paradigm. — Ithaca, N.Y., 1976.
- Talbutt Palmer C.* Rough Dialectics. Sorokin's Philosophy of Value. — Amsterdam, 1998.
- Theory, Culture & Society.* 1987. Т. 4. № 2–3 spec.: Norbert Elias and Figurational Sociology.
- Toynbee Arnold J.* A Selection from His Works / Eric Walter Frederick Tomlin (ed.). — Oxford, 1978.
- Toynbee Arnold J.* Wojna i cywilizacja / Albert Vann Fowler (сост.), пер. Tadeusz Jan Dehnel. — Warszawa, 1963.
- Weber Alfred.* Farewell to European History or The Conquest of Nihilism. — London, 1947.
- Weber Alfred.* Kulturgeschichte als Kultursoziologie. — München, 1950.
- Widery Alban G.* Interpretations of History. — London, 1961.
- Блок Марк.* Апология истории или ремесло историка / Пер. Е.М. Лысенко; Примеч. А.Я. Гуревича. — М.: Наука, 1973.
- Блок Марк.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Предисл. Ж. Ле Гоффа; Послесл. А.Я. Гуревича; Пер. и коммент. В.А. Мильчиной. — М.: Язык русской культуры, 1998.
- Блок Марк.* Феодальное общество / Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой, Е.М. Лысенко. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003.
- Бродель Фернан.* Грамматика цивилизаций. — М.: Весь мир, 2008.
- Бродель Фернан.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля; Вступ. ст. и ред. Ю.Н. Афанасьева. — М.: Прогресс, 1986. — 3 т.
- Бродель Фернан.* Очерки истории / Пер. с фр. Э. Орловой. — М.: Академический проект; Альма Матер, 2015.
- Вебер Альфред.* Избранное: Кризис европейской культуры. — СПб.: Университетская книга, 1998. — 565 с.
- Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». — М.: Индик, 1993.

- Сорокин Питури́м А.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. — СПб.: Издательство РХГИ, 2000.
- Тойнби Арнольд Дж.* Исследование истории: В 3 т. / Пер. с англ. и коммент. К. Я. Кожурина. — СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2006.
- Тойнби Арнольд Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. В. И. Уколовой, Д. Э. Харитоновича. — М.: Рольф, 2002.
- Февр Люсьен.* Бои за историю. М.: Наука, 1991. — 635 с.
- Хантингтон Самюэль.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева. — М.: АСТ; Астрель, 2011.
- Шпенглер Освальд.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1998.
- Элиас Норберт.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1–2. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- Элиас Норберт.* Общество индивидов. М.: Праксис, 2001. — 336 с.

Раздел 19. Польская разновидность гуманистической социологии: Знанецкий

- Abel Teodor.* O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika / Elżbieta Hałas (сост. и пер.). — Lublin, 1996.
- Chałasiński Józef.* Trzydzieści lat socjologii polskiej (1918–1947) // Przegląd Socjologiczny. 1948. Т. 10.
- Cichocki Ryszard.* Socjologiczne implikacje filozofii Floriana Znanieckiego. — Poznań, 1995.
- The Contribution of Florian Znaniecki to Sociological Theory* / Renzo Gubert, Luigi Tomasi (ed.). — Milano, 1993.
- Dulczewski Zygmunt.* Florian Znaniecki. Życie i dzieło. — Poznań, 1984.
- Florian Znaniecki i jego rola w socjologii* / Andrzej Kwilecki (ред.). — Poznań, 1975.
- Florian Znaniecki redaktor «Wychodźcy Polskiego»* / Zygmunt Dulczewski (сост. и подг.). — Warszawa, 1982.
- Godlewski Grzegorz.* Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego. — Warszawa, 1997.
- Hałas Elżbieta.* Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego. — Lublin, 1991.
- Kultura i Społeczeństwo.* 1988. № 3: Pamięci Floriana Znanieckiego (artykuły Richarda Grathoffa et al.).
- Pacholski Maksymilian.* Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury. — Warszawa, 1977.
- Sitek Wojciech.* Florian Znaniecki a marksizm. Epistemologiczna konceptualizacja wyjaśniania w naukach społecznych. — Warszawa; Poznań, 1980.
- Socjologia polityczna Floriana Znanieckiego a współczesna polityka* / Olgierd Sochacki (ред.). — Gdańsk, 1996.
- Szacki Jerzy.* Znaniecki. — Warszawa, 1986.
- Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku* / Elżbieta Hałas (ред.). — Lublin, 1999.

- Thomas William I., Żnaniowski Florian.* The Polish Peasant in Europe and America. Vol. I: Primary-Group Organization. Vol. II: Primary-Group Organization. Vol. III: Life-Record of an Immigrant. Vol. IV: Disorganization and Reorganization in Poland. Vol. V: Organization and Disorganization in America. — Boston: Gorham Press, 1918–1920.
- Żnaniowski Florian.* Cultural Sciences. Their Origin Development. — University of Illinois Press, Urbana, 1952.
- Żnaniowski Florian.* Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości (3-е изд.). — Warszawa, 2001 (1-е изд. 1934).
- Żnaniowski Florian.* Miasto w świadomości jego obywateli (1-е изд. 1931) // Florian Żnaniowski, Janusz Ziółkowski. Czym jest dla ciebie miasto Poznań? — Warszawa; Poznań, 1984.
- Żnaniowski Florian.* Modern Nationalities. — Urbana: University of Illinois Press, 1952.
- Żnaniowski Florian.* On Humanistic Sociology / Robert Bierstedt (сост.). — Chicago, 1969.
- Żnaniowski Florian.* Pisma filozoficzne / Jerzy Wocial (сост. и ред.). — Warszawa, 1987–1991. — 2 t.
- Żnaniowski Florian.* Social Actions. — Poznań; New York, 1936.
- Żnaniowski Florian.* Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology. — San Francisco, 1965.
- Żnaniowski Florian.* Socjologia wychowania (3-е изд.). — Warszawa, 2001. — 2 t. (1-е изд. 1928–1930).
- Żnaniowski Florian.* Społeczne role uczonych // Jerzy Szacki (сост., ред. и пер. с англ.). — Warszawa, 1984.
- Żnaniowski Florian.* The Laws of Social Psychology. — Warszawa; Kraków; Poznań, 1926.
- Żnaniowski Florian.* The Method of Sociology. — New York, 1968 (1st edition 1934).
- Żnaniowski Florian.* The Social Role of the University Student / Zygmunt Dulczewski (ред.). — Poznań, 1994.
- Żnaniowski Florian.* Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii (1-е изд. 1921) // Pisma filozoficzne. Jerzy Wocial (сост. и ред.). Т. 2. — Warszawa, 1991.
- Żnaniowski Florian.* What Are Sociological Problems? / Zygmunt Dulczewski, Richard Grathoff, Jan Włodarek (ред.). — Poznań, 1994.
- Żnaniowski Florian.* Wstęp do socjologii (изд. 2). — Warszawa, 1988 (1-е изд. 1922).

Раздел 20. Неопозитивизм в социологии

- Adorno Theodor W. et al.* The Positivist Dispute in German Sociology. — London, 1976.
- Bannister Robert C.* Sociology and Scientism. The American Quest for Objectivity 1880–1940. — Chapel Hill, N.C.; London, 1987.
- Bauman Zygmunt.* Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii. — Warszawa, 1964.
- Behavioral Sciences. Essays in Honor of George A. Lundberg* / Alfred de Grazia et al. (ed.). — Great Barrington, Mass., 1968.
- Bryant Christopher G.A.* Positivism in Social Theory and Research. — Hampshire; London, 1985.

- Catton William R. Jr.* From Animistic to Naturalistic Sociology. — New York, 1966.
- Keat Russell, Urry John.* Social Theory as Science. — London, 1975.
- The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research* / Paul F. Lazarsfeld, Morris Rosenberg (ed.). — Glencoe, Ill., 1955.
- Lazarsfeld Paul F.* Philosophie des sciences sociales / Raymond Boudon (ed.). — Paris, 1970.
- Lazarsfeld Paul F.* Qu'est que la sociologie? — Paris, 1971.
- Lundberg George A.* Can Science Save Us? — New York; London, 1947.
- Lundberg George A.* Foundations of Sociology. — New York, 1939.
- Mokrzycki Edmund.* Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej. — Warszawa, 1980.
- Nagel Ernest.* The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation. — London: Routledge, 1961. — Chap. 13–14.
- Neurath Otto.* Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie. — Wien, 1931 (английское издание: Empiricism and Sociology. — Dordrecht; Boston, 1973.)
- Neurath Otto.* Foundations of the Social Sciences. — Chicago, 1944.
- Positivist Sociology and Its Critics* // Peter Halfpenny, Peter McMyler (ed.). — Aldershot, 1994. — 3 vol.
- Sorokin Pitirim A.* Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences. — Chicago, 1956.
- Trends in American Sociology* / George A. Lundberg, Read Bain, Nels Anderson (ed.). — New York, 1929.

Миллс Чарльз Райт. Социологическое воображение / Пер. с англ. О.А. Оберемко; под общей редакцией и с предисловием Г.С. Батыгина. — М.: Издательский дом NOTA BENE, 2001.

Раздел 21. Функционализм и его критики

- Abrahamson Mark.* Functionalism. — Englewood Cliffs, N.J., 1978.
- Adriaansens Hans P.M.* Talcott Parsons and the Conceptual Dilemma. — London; Boston, 1980.
- Alexander Jeffrey C.* The Modern Reconstruction of Classical Thought. Talcott Parsons // Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4. — Berkeley, 1983.
- Alexander Jeffrey C.* Twenty Lectures. Sociological Theory Since World War II. — New York, 1987.
- Alix Ernest Kahlar.* Sociology. An Everyday Approach. — Minneapolis, 1995.
- Atkinson Dick.* Orthodox Consensus and Radical Alternative. A Study in Sociological Theory. — London, 1971.
- Blau Peter M.* Exchange and Power in Social Life. — New York, 1964.
- Blumer Herbert.* Symbolic Interactionism. — Englewood Cliffs, N.J., 1969.
- Bourricaud François.* L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons. — Paris, 1977.
- Buckley Walter.* Sociology and Modern Systems Theory. — Englewood Cliffs, N.J., 1967.
- Buxton William.* Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State. Political Sociology as a Strategic Vocation. — Toronto, 1985.
- Chazel François.* La théorie analytique de la société dans l'oeuvre de Talcott Parsons. — Paris, 1974.

- Coenen-Huther Jacques*. Le fonctionnalisme en sociologie, et après? — Bruxelles, 1984.
- Cohen Percy S.* Modern Social Theory. — New York, 1968.
- Czy kryzys socjologii?* / Jerzy Szacki (сост.), пер. Alina Bentkowska и др. — Warszawa, 1977.
- Dahrendorf Ralf*. Essays in the Theory of Society. — Stanford, Cal., 1968.
- Dahrendorf Ralf*. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. — Stuttgart, 1957 (английское издание: *Class and Conflict in Industrial Society*. — Stanford, Cal., 1959).
- Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Włodzimierz Derczyński / Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki (сост.), пер. Urszula Niklas и др. — Warszawa, 1975.
- Erving Goffman* / Gary Alan Fine, Gregory W.H. Smith (ed.). — London, 2000.
- Erving Goffman*. Exploring the Interaction Order / Paul Drew, Anthony Wooton (ed.). — Boston, 1988.
- Friedrichs Robert W.* A Sociology of Sociology. — New York; London, 1970.
- Goffman Erving*. Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction. — Indianapolis, 1961.
- Goffman Erving*. Forms of Talk. — Philadelphia, 1981.
- Goffman Erving*. Gender Advertisements. — New York, 1979.
- Goffman Erving*. Relations in Public. Microstudies of the Public Order. — New York, 1971.
- Goffman Erving*. Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. — Englewood Cliffs, N.J., 1963. (На русском языке опубликованы фрагменты: *Гофман И.* Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3–6) // Социологический форум, 2001)
- Goffman Erving*. Strategic Interaction. An Analysis of Doubt and Calculation in Face-to-Face, Day-to-Day Dealing with One Another. — Philadelphia, 1969.
- Habermas Jürgen*. Theorie des kommunikativen Handelns. (Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.) — Frankfurt am Main, 1981.
- Hamilton Peter*. Talcott Parsons. — London; Chichester, 1983.
- Holmwood John*. Founding Sociology. Talcott Parsons and the Idea of General Theory. — Essex, 1996.
- Holton Robert J., Turner Bryan S.* Parsons and Modernity. — London, 1987.
- Homans George C.* Sentiments and Activities. — New York, 1962.
- Homans George C.* Social Behavior. Its Elementary Forms. — New York, 1961.
- Horowitz Irving Louis*. C. Wright Mills. An American Utopian. — New York, 1983.
- Introduction to the Sociologies of Everyday Life* / Jack D. Douglas et al. (ed.). — Boston, 1980.
- Isajiw Wsevolod W.* Causation and Functionalism in Sociology. — New York, 1968.
- Johnson Benton*. Functionalism in Modern Sociology. Understanding Talcott Parsons. — Morristown, N.J., 1975.
- Kempny Marian*. Wymiana i społeczeństwo. Obraz rzeczywistości społecznej w ujęciu współczesnych socjologicznych i antropologicznych teorii wymiany. — Wrocław, 1988.
- Krzemiński Ireneusz*. Co się dzieje między ludźmi? — Warszawa, 1992.
- Lackey Pat N.* Invitation to Talcott Parsons' Theory. — Houston, 1987.

- Larson Calvin J.* Major Themes in Sociological Theory. — New York, 1973.
- Levy Marion J.* The Structure of Society. — Chicago, 1952.
- Loomis Charles P., Loomis Zona K.* Modern Social Theories. Selected American Writers. — Princeton, N.J., 1961.
- Lyman Stanford M., Scott Marvin B.* The Drama of Social Reality. — New York, 1975.
- Manning Philip.* Erving Goffman and Modern Sociology. — Cambridge, 1992.
- Martindale Don.* Prominent Sociologists Since World War II. — Columbus, Ohio, 1975.
- Menzies Ken.* Talcott Parsons and the Social Image of Man. — London, 1976.
- Merton Robert K.* On Social Structure and Science / Piotr Sztompka (ed.). — Chicago; London, 1996.
- Mills Charles Wright.* Power, Politics, and People. The Collected Essays of... / Irving Louis Horowitz (ed.). — New York, 1963.
- Mills Charles Wright.* The Marxists. — New York, 1962.
- Mills Charles Wright.* White Collar: The American Middle Classes. — Oxford University Press, 1951.
- Mitchell Jack N.* Social Exchange, Dramaturgy, and Ethnomethodology. — New York, 1978.
- Mitchell William.* Sociological Analysis and Politics. The Theories of Talcott Parsons. — Englewood Cliffs, N.J., 1967.
- Mucha Janusz.* Konflikt a społeczeństwo. Z problematyki konfliktu społecznego we współczesnych teoriach zachodnich. — Warszawa, 1978.
- Mulkay Michael Joseph.* Functionalism, Exchange and Theoretical Strategy. — London, 1975.
- Mullins Nicholas C.* Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology. — New York, 1973.
- Münch Richard.* Theory of Action. Towards a Synthesis Going beyond Parsons. — London; New York, 1987.
- Parsons Talcott.* Action Theory and the Human Condition. — Riverside, N.J., 1978.
- Parsons Talcott.* Essays in sociological theory. — Glencoe, Ill.: Free Press, 1949.
- Parsons Talcott.* ...on Institutions and Social Evolution. Selected Writings / Leon H. Mayhew (ed.). — Chicago, 1982.
- Parsons Talcott.* Social structure and personality. — New York, 1964.
- Parsons Talcott.* Social Systems and the Evolution of Action Theory. — New York, 1977.
- Parsons Talcott.* Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives. — Englewood Cliffs, N.J., 1966.
- Parsons Talcott.* Sociological Theory and Modern Society. — New York, 1967.
- Parsons Talcott.* The Early Essays / Charles Camic (ed.). — Chicago, 1991.
- Parsons Talcott.* The Social System. — Glencoe, Ill., 1951.
- Parsons Talcott, Bales Robert F., Shils Edward A.* Working Papers in the Theory of Action. — Glencoe, Ill., 1953.
- Piotrowski Andrzej.* Ład interakcji. Studia z socjologii interpretatywnej. — Łódź, 1998.
- Rex John.* Key Problems of Sociological Theory. — London, 1961.
- Rocher Guy.* Talcott Parsons and American Sociology. — London, 1974.
- Schütz Alfred, Parsons Talcott.* Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel / Walter Sprondel (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1977.
- Scimecca Joseph.* The Sociological Theory of C. Wright Mills. — Port Washington, N.Y., 1977.

- Skidmore William*. Theoretical Thinking in Sociology. — Cambridge; New York, 1975.
- Smith Anthony D.* The Concept of Social Change. A Critique of the Functionalist Theory of Social Change. — London; Boston, 1973.
- The Social Theories of Talcott Parsons* / Max Black (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1961.
- Social Theory Today* / Anthony Giddens, Jonathan H. Turner (ed.). — Stanford, Cal., 1987.
- Sociological Theory. An Introduction* / Walter L. Wallace (ed.). — Chicago, 1969.
- Sociology. Exploring the Architecture of Everyday Life. Readings* / David M. Newman (ed.). — Thousand Oaks, Cal., 1997.
- Strasser Hermann*. Functionalism and Social Change. — Wien, 1977.
- System, Change and Conflict. A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate over Functionalism* / Nicholas Jay Demerath, Richard A. Peterson (ed.). — New York, 1967.
- Sztompka Piotr*. Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej. Studium analityczne. — Wrocław, 1971.
- Sztompka Piotr*. Robert K. Merton. An Intellectual Profile. — London, 1986.
- Sztompka Piotr*. System and Function. Toward a Theory of Society. — New York, 1974.
- Talcott Parsons. Beiträge zur soziologischen Theorie* / Dietrich Rueschemeyer (hrsg.). — Berlin, 1964.
- Talcott Parsons. Critical Assessments* / Peter Hamilton (ed.). — London, 1982. — 4 vol.
- Talcott Parsons on Economy and Society* / Robert J. Holton, Bryan S. Turner (ed.). — London; New York, 1988.
- Talcott Parsons. Theorist of Modernity* / Roland Robertson, Bryan S. Turner (ed.). — London; Newbury Park, Cal., 1991.
- Toward a General Theory of Action* / Talcott Parsons, Edward A. Shils (ed.). — New York, 1962 (1st edition 1952).
- Truzzi Marcello*. Sociology and Everyday Life. — Englewood Cliffs, N.J., 1968.
- Turner Jonathan H.* The structure of sociological theory. — Homewood, Illinois: Dorsey Press, 1974.
- The View from Goffman* / Jason Ditton (ed.). — New York, 1980.
- Warshay Leon H.* The Current State of Sociological Theory. — New York, 1975.
- Wearne Bruce C.* The Theory and Scholarship of Talcott Parsons to 1951. A Critical Commentary. — Cambridge; New York, 1989.
- Wenzel Harald*. Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems. — Frankfurt am Main, 1990.
- Wilson John*. Social Theory. — Englewood Cliffs, N.J., 1983.
- Winkin Yves*. Erving Goffman. Les moments et leur hommes. — Paris, 1988.
- Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów* / Marian Kempny, Jacek Szmatka (сост. и ред.), пер. Barbara Szacka и др. — Warszawa, 1992.
- Zeitlin Irving M.* Rethinking Sociology. A Critique of Contemporary Theory. — Englewood Cliffs, N.J., 1973.
- Александр Джеффри*. После неофункционализма: Деятельность, культура и гражданское общество / Пер. с англ. Т.В. Дорофеевой // Социология на пороге XXI века. — М.: Интеллект, 1998. — С. 231–249.
- Голднер Алвин*. Наступающий кризис западной социологии. — СПб.: Наука, 2003. — 575 с.
- Гофман Ирвинг*. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. — М.: Ин-т социологии РАН, 2004.

- Гофман Ирвинг.* Представление себя другим в повседневной жизни. — М.: Канон-Пресс, 2000.
- Гоффман Э.* Поведение в публичных местах: заметки о социальной организации соборщ. М.: Элементарные формы, 2017.
- Гофман Эрвин.* Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ. С.С. Степанов, Л.В. Трубицына. Под ред. Н.Н. Богомоловой и Д.А. Леонтьева. — М.: Смысл, 2009. — 319 с.
- Гофман И.* Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3–6) / Пер. М.С. Добряковой. — Социологический форум, 2001.
- Дарендорф Ральф.* Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии. — М.: Праксис, 2002. — 536 с.
- Козер Льюис А.* Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. Назаровой; Под общ. ред. Л.Г. Ионина. — М.: Дом интеллектуальной книги: Идея-пресс, 2000. — 295 с.
- Мертон Роберт.* Социальная теория и социальная структура / Пер. с англ. Е.Н. Егорова, З.В. Каганова, В.Т. Николаев, Е.Р. Черемиссинова. Науч. ред. д.ф.н. З.В. Каганова. М.: АСТ, АСТ Москва, Хранитель, 2006. — 873, [7] с.
- Миллс Чарльз Райт.* Властвующая элита / Пер. с англ. Е.И. Розенталь, Л.Г. Рошаль, В.Л. Кон. — М.: Издательство иностранной литературы, 1959.
- Миллс Чарльз Райт.* Социологическое воображение / Пер. с англ. О.А. Оберемко; под общей редакцией и с предисловием Г.С. Батыгина. — М.: Издательский дом NOTA BENE, 2001. — 264 с.
- Парсонс Толкотт.* О структуре социального действия. — М.: Академический проект, 2000. — 880 с.
- Парсонс Толкотт.* Система современных обществ / Пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева. Под ред. М.С. Ковалевой. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 270 с.

Раздел 22. Современная социологическая мысль

- Abbinnett Ross.* Truth and Social Science. From Hegel to Deconstruction. — London, 1998.
- Abbott Andrew.* Chaos of Disciplines. — Chicago; London, 2001.
- Agency and Structure. Reorienting Social Theory* / Piotr Sztompka (ed.). — Amsterdam, 1994.
- Alexander Jeffrey C.* Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason. — London, 1995.
- Alexander Jeffrey C.* Neofunctionalism and After. — Oxford, 1988.
- Ansart Pierre.* Les sociologies contemporaines. — Paris, 1990.
- Ashenden Samantha, Owen David.* Foucault Contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory. — London, 1999.
- Baert Patrick.* Social Theory in the Twentieth Century. — Cambridge, 1998.
- Ball Stephen J.* Foucault and Education: Disciplines and Knowledge. — London, 1990.
- Baudrillard Jean.* Rozmowy przed końcem / Tłum.: Renata Lis. — Warszawa, 2001.
- The Bauman Reader* / Peter Beilharz (ed.). — Oxford, 2000.

- Bauman Zygmunt*. Dwa szkice o moralności ponowoczesnej. — Warszawa, 1994.
- Bauman Zygmunt*. Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding. — London, 1978.
- Bauman Zygmunt*. Intimations of Postmodernity. — London; New York, 1992.
- Bauman Zygmunt*. Legislators and interpreters: On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals. — Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987.
- Bauman Zygmunt*. Modernity and Ambivalence. — Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Bauman Zygmunt*. Postmodernity and its discontents. — New York: New York University Press, 1997.
- Beilharz Peter*. Zygmunt Bauman. Dialectic of Modernity. — London; Thousand Oaks, Cal., 2000.
- Bernstein Richard J.* Beyond Objectivism and Relativism. — Oxford, 1983.
- Bernstein Richard J.* The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. — Cambridge, Mass., 1992.
- Bernstein Richard J.* The Restructuring of Social and Political Theory. — Philadelphia, 1978.
- Bertens Hans*. The Idea of the Postmodern. A History. — London; New York, 1995.
- Bhaskar Roy*. The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. — Atlantic Highlands, N.J., 1979.
- The Blackwell Companion to Social Theory* / Bryan S. Turner (ed.). — Oxford; Cambridge, Mass., 1996.
- Bleicher Joseph*. The Hermeneutic Imagination. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology. — London, 1982.
- Bonnewitz Patrice*. Les premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu. — Paris, 1998.
- Bottomore Thomas Burton*. Sociology as Social Criticism. — London, 1975.
- Bourdieu Pierre*. Méditations pascaliennes. — Paris, 1997.
- Bourdieu Pierre*. Questions de sociologie. — Paris, 1980.
- Bourdieu Pierre*. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. — Paris, 1994.
- Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude, Passeron Jean-Claude*. Le métier du sociologue. Préalables épistémologiques. — Paris, 1968.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J.D.* An Invitation to Reflexive Sociology. — University of Chicago Press and Polity, 1992.
- Bourdieu. A Critical Reader* / Richard Schusterman (ed.). — Oxford; Maiden, Mass., 1999.
- Bourdieu. Critical Perspectives* / Craig Calhoun, Edward Lipuma, Moishe Postone (ed.). — Chicago, 1993.
- Cohen Ira*. Structuration Theory. Anthony Giddens and the Constitution of Social Life. — New York, 1989.
- Collin Finn*. Social Reality. — London; New York, 1997.
- Collin Finn*. Theory and Understanding. A Critique of Interpretive Social Science. — Oxford, 1985.
- Collins Randall*. Sociology Since Midcentury. Essays in Theory Cumulation. — New York, 1981.
- Communicative Action* / Axel Honneth, Hans Joas (ed.). — Cambridge, 1991.
- Cousins Mark, Hussain Athar*. Michel Foucault. — Hampshire; London, 1984.
- Craib Ian*. Anthony Giddens. — New York, 1989.
- Crisis and Contention in Sociopogy* / Tom Bottomore (ed.). — London; Beverly Hills, Cal., 1975.

- Crossley Nick*. Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming. — London; Thousand Oaks, Cal., 1996.
- Czy kryzys socjologii? / Jerzy Szacki* (сост.), пер. Alina Bentkowska и др. — Warszawa, 1977.
- Danaher Geoff, Schirato Tony, Webb Jen*. Understanding Foucault. — London, 2000.
- Dyskursy rozumu — między przemocą i emancypacją: z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce / Lech Witkowski* (ред.). — Toruń, 1990.
- Eagleton Terry*. The Illusions of Postmodernism. — Oxford; Malden, Mass., 1996/1997. — X, 147 p.
- Elliott Anthony*. Subject to Ourselves. Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity. — Cambridge, Mass., 1996.
- Ethnomethodology. Selected Readings / Roy Turner* (ed.). — Harmondsworth, 1974.
- Fay Brian*. Contemporary Philosophy of Social Science. A Multicultural Approach. — Oxford, 1996.
- Filmer Paul et al*. New Directions in Sociological Theory. — London, 1972.
- Flew Antony*. Thinking about Social Thinking. The Philosophy of the Social Sciences. — Oxford, 1985.
- Fowler Bridget*. Pierre Bourdieu and Cultural Theory. — London, 1997.
- Friedrichs Robert W*. A Sociology of Sociology. — New York; London, 1970.
- Gellner Ernest*. Cause and Meaning in the Social Sciences. — London; Boston, 1973.
- Gellner Ernest*. Postmodernism, Reason and Religion. — London; New York, 1992.
- Gellner Ernest*. Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory. — Cambridge; New York, 1979.
- Geuss Raymond*. The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School. — Cambridge; New York, 1981.
- Giddens Anthony*. Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. — Berkeley, 1979.
- Giddens Anthony*. Social Theory and Modern Sociology. — Cambridge, 1987.
- Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation / Christopher G. A. Bryant, David Jary* (ed.). — London; New York, 1991.
- Gouldner Alvin W*. For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today. — New York, 1973.
- Guillory John*. Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation. — Chicago, 1993.
- Habermas Jürgen*. Teoria i praktyka. Wybór pism / Zdzisław Krasnodębski (сост.), пер.: Małgorzata Lukaszewicz, Zdzisław Krasnodębski. — Warszawa, 1983.
- Habermas Jürgen*. Theorie des kommunikativen Handelns. (Bd. 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.) — Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas Jürgen, Luhmann Niklas*. Theorie der Gesellschaft oder Sozial-technologie. Was leistet die Systemforschung? — Frankfurt am Main, 1971.
- Habermas. A Critical Reader / Peter Dews* (ed.). — Oxford; Malden, Mass., 1999.
- Habermas and the Public Sphere / Craig Calhoun* (ed.). — Cambridge, Mass., 1992.
- Habermas. Critical Debates / John B. Thompson, David Held* (ed.). — Cambridge, Mass., 1982.

- Harris Marvin*. Theories of Culture in Postmodern Times. — Walnut Creek, Cal., 1999.
- Heritage John*. Garfinkel and Ethnomethodology. — Cambridge; Oxford, 1984.
- Hilbert Richard A.* The Classical Roots of Ethnomethodology. Durkheim, Weber and Garfinkel. — New York, 1992.
- Homer Sean*. Fredric Jameson. Marxism, Hermeneutics, Postmodernism. — Cambridge, 1997.
- Horowitz Irving Louis*. The Decomposition of Sociology. — New York; Oxford, 1994.
- Interpretative Social Science. A Reader* / Paul Rabinow, William M. Sullivan (ed.). — Berkeley, 1979.
- Jabłoński Arkadiusz*. Filozoficzna interpretacja życia społecznego w ujęciu Petera Wincha. — Lublin, 1998.
- Jacyno Małgorzata*. Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu. — Warszawa, 1997.
- Joas Hans*. Pragmatism and Social Theory. — Chicago, 1993.
- Kaniowski Andrzej Maciej*. Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. — Warszawa, 1986.
- Kaufmann Jean-Claude*. Ego. Pour une sociologie de l'individu. — Paris, 2001.
- Komendant Tadeusz*. Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie. — Warszawa, 1994.
- Krasnodębski Zdzisław*. Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych. — Warszawa, 1986.
- Krasnodębski Zdzisław*. Upadek idei postępu. — Warszawa, 1991.
- Kremer-Marietti Angèl*. Michel Foucault et archéologie du savoir. — Paris, 1974.
- Kryżys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej* / Edmund Mokrzycki (сост.), пер. Ewa Morawska и др. — Warszawa, 1984. — 2 t.
- Lemert Charles*. Sociology After the Crisis. — Boulder, Conn., 1995.
- Lemert Charles*. Sociology and the Twilight of Man. Homocentrism and Discourse in Sociological Theory. — Carbondale, Ill.; Edwardsville, Ill., 1979.
- Lemert Charles, Gillan Garth*. Michel Foucault: social theory and transgression. — New York: Columbia University Press, 1982.
- Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* / Bernard Lahire (ed.). — Paris, 1999.
- Loska Krzysztof*. Dziedzictwo McLuhana między nowoczesnością a ponowoczesnością. — Kraków, 2001.
- Luhmann Niklas*. Essays on Self-Reference. — New York, 1990.
- Luhmann Niklas*. Funktion der Religion. — Frankfurt, 1977.
- Luhmann Niklas*. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. — München, 1981.
- Manterys Aleksander*. Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych. — Warszawa, 1997.
- McCarthy Thomas A.* Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Social Theory. — Cambridge, Mass., 1991.
- McCarthy Thomas A.* The Critical Theory of Jürgen Habermas. — Cambridge, 1984 (1st edition 1978).
- McLuhan Marshall*. Essential McLuhan / Eric McLuhan, Frank Zingrone (ed.). — London, 1977.
- Merton Robert K.* Sociological Ambivalence and Other Essays. — New York, 1976.

- Metatheory in Social Science. Pluralisms and Subjectivities* / Donald W. Fiske, Richard A. Shweder (ed.). — Chicago; London, 1983.
- Mokrzycki Edmund*. Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej. — Warszawa, 1980.
- Mounier Pierre*. Pierre Bourdieu, une introduction. — Paris, 2001.
- Mucha Janusz*. Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej. — Warszawa, 1986.
- «Nie pytajcie mnie, kim jestem...»*. Michel Foucault dzisiaj / Marek Kwiek (ред. и пер. с англ.). — Poznań, 1998.
- Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze* / Ryszard Nycz (ред.), пер. с англ., фр., нем. и укр. Piotr Bukowski и др. — Kraków, 1998.
- Outhwaite William*. Habermas. A Critical Introduction. — Stanford, Cal., 1994.
- Outhwaite William*. New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics, and Critical Theory. — Houndmills; Hampshire, 1987.
- Perspectives on Habermas* / Lewis Edwin Hahn (ed.). — Chicago; La Salle, Ill., 2000.
- Philosophical Disputes in the Social Sciences* / Stuart C. Brown (ed.). — Brighton, Sussex; Atlantic Highlands, N.J., 1979.
- Pierre Bourdieu* / Derek Robbins (ed.). — London; Thousand Oaks, Cal., 2000. — 4 vol.
- Pinto Louis*. Pierre Bourdieu et la théorie du monde social. — Paris, 1998.
- The Politics of Jean-François Lyotard* / Chris Rojek, Bryan S. Turner (ed.). — London; New York, 1998.
- Postmodernism and Social Theory* / Steven Seidman, David G. Wagner (ed.). — Cambridge, Mass.; Oxford, 1992.
- Postmodernism. A Reader* / Thomas Docherty (ed.). — New York, 1993.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* / Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj (ред.), пер. с англ., фр., нем. и ит. Dorota Domagała и др. — Warszawa, 1996.
- Postmodernizm. Antologia przekładów* / Ryszard Nycz (сост. и подгр.), пер. Małgorzata Lukasiewicz и др. — Kraków, 1997.
- The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory* / Steven Seidman (ed.). — Cambridge, 1994.
- Profiles in Contemporary Social Theory* / Anthony Elliott, Bryan S. Turner (ed.). — London, 2001.
- Racjonalność i styl myślenia* / Edmund Mokrzycki (сост. и ред.), пер. Mirosława Grabowska и др. — Warszawa, 1992.
- Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią* / Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek J. Siemek (ред.), пер. с англ. Janusz Stawiński и др. — Warszawa, 1992.
- Rasch William*. Niklas Luhmann's Modernity. The Paradoxes of Differentiation. — Stanford, Cal., 2000.
- The Return of Grand Theory in the Human Sciences* / Quentin Skinner (ed.). — Cambridge University Press, 1985.
- Robbins Derek*. Bourdieu and Culture. — London, 1999.
- Rose Margaret A*. The Post-modern and the Post-industrial. A Critical Analysis. — Cambridge; New York, 1991.
- Rosenau Pauline Marie*. Post-modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions. — Princeton, N.J., 1992.
- Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge* / Mary Douglas (ed.). — Harmondsworth, 1973.

- Smart Barry.* Facing Modernity. — London, 1999.
- Smart Barry.* Postmodernity (Key Ideas). — London, 1992.
- Smith Charles W.* A Critique of Sociological Reasoning. An Essay in Philosophical Sociology. — Oxford, 1979.
- Smith Dennis.* Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity. — Malden, Mass., 2000.
- Social Postmodernism. Beyond Identity Politics* / Linda Nicholson, Steven Seidman (ed.). — Cambridge; New York, 1995.
- Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and His Critics* / David Held, John B. Thompson (ed.). — Cambridge; New York, 1989.
- Social Theory Today* / Anthony Giddens, Jonathan H. Turner (ed.). — Stanford, Cal., 1987.
- Sociological Visions* / Kai Erickson (ed.). — Lanham, Md., 1997.
- Sociology after Postmodernism* / David Owen (ed.). — London, 1997.
- Sociology in Europe. In Search of Identity* / Birgitta Nedelmann, Piotr Sztompka (ed.). — Berlin; New York, 1993.
- Swartz David.* Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu. — Chicago, 1997.
- Theorising Modernity. Reflexivity, Environment and Identity in Giddens' Social Theory* / Martin O'Brien, Sue Penna, Colin Hay (ed.). — New York, 1998.
- Tucker Kenneth H. Jr.* Anthony Giddens and Modern Social Theory. — London; Thousand Oaks, Cal., 1998.
- Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge* / Jack D. Douglas (ed.). — Chicago, 1970.
- Verdés-Leroux Jeannine.* Le savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu. — Paris, 1998.
- White Stephen K.* Political Theory and Postmodernism. — Cambridge; New York, 1991.
- Winch Peter.* Ethics and Action. — London, 1972.
- Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa* / Andrzej Maciej Kaniowski, Andrzej Szahaj (ред.). — Warszawa, 1987.
- Wuthnow Robert et al.* Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas. — London, 1984.
- Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku* / Andrzej Flis (ред.). — Kraków, 1999.
- Бауман Зигмунт.* Актуальность Холокоста / Пер. с англ. Сергея Капстальского, Михаила Рудакова. — М.: Европа, 2010. — 316 с.
- Бауман Зигмунт.* Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. — М.: Весь мир, 2004.
- Бауман З.* Индивидуализированное общество. — М.: Логос, 2002.
- Бауман З.* Мыслить социологически. — М.: Аспект-пресс, 1996.
- Бауман З.* Текущая современность — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.
- Бергер Питер, Лукман Томас.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. Е. Руткевич. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.
- Бурдье Пьер.* Начала / Пер. Н.А. Шматко. — М.: Socio-Logos, 1994. — 288 с.
- Бурдье Пьер.* Поле литературы / Новое литературное обозрение. 2000. № 45. С. 22–87.
- Бурдье Пьер.* Практический смысл / Пер. с фр. А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. — СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. — 562 с.

- Бурдьё Пьер.* Различение: социальная критика суждения / Пер. с фр. О.И. Кирчик // *Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики* / Сост. и науч. ред. В.В. Радаев; Пер. М.С. Добряковой и др. — М.: РОССПЭН, 2004. — 680 с.
- Бурдьё Пьер.* Социология политики. — М.: Socio-Logos, 1993. — 336 с.
- Бурдьё Пьер.* Социология социального пространства. — СПб.: Алетейя, 2016. — 288 с.
- Гарфинкель Гарольд.* Исследования по этнометодологии. — СПб.: Питер, 2007. — 335 с.: ил.
- Гидденс Энтони.* Новые правила социологического метода / Пер. с англ. С.П. Баньковской // *Теоретическая социология: Антология: В 2 ч.* / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. — М.: Книжный дом «Университет», 2002. — Ч. 2. — 424 с.
- Гидденс Энтони.* Устроение общества: Очерк теории структуризации. — М.: Академический проект, 2003. — 528 с.
- Гουλднер Алвин.* Наступающий кризис западной социологии / Пер. с англ. А.С. Фомина, В.В. Кузнецова, М.Г. Ермаковой. — СПб.: Наука, 2003. — 575 с.
- Коркьюф Филипп.* Новые социологии / Пер. с фр. Е.Д. Вознесенской, М.В. Федоровой; науч. ред. Н.А. Шматко. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2002. — 172 с.
- Кун Томас.* Структура научных революций / Т. Кун; сост. и предисловие В.Ю. Кузнецова; пер. с англ. И.З. Налетова. — М.: АСТ, 2002. — 606 с.
- Лиотар Жан-Франсуа.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. — СПб.: Алетейя, 1998.
- Луман Никлас.* Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. — 360 с.
- Луман Никлас.* Власть. — М.: Праксис, 2001. — 256 с.
- Луман Никлас.* Общество общества. Часть I. Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004.
- Луман Никлас.* Общество общества. Часть II. Медиа коммуникации. — М.: Логос, 2005.
- Луман Никлас.* Общество общества. Часть III. Эволюция. — М.: Логос, 2005.
- Луман Никлас.* Общество общества. Часть IV. Дифференциация. — М.: Логос, 2006.
- Луман Никлас.* Общество общества. Часть V. Самоописания. — М.: Логос/Гнозис, 2009.
- Ритцер Джордж.* Современные социологические теории. 5-е изд. — СПб.: Питер, 2002. — 688 с.: ил.
- Уинч Питер.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. — М.: Русское феноменологическое общество, XXI + 107 с.
- Фуко Мишель.* Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; Университетская книга, 2004.
- Фуко Мишель.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр., сост., комм. и послесл. С. Табачниковой. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.

- Фуко Мишель.* Забота о себе. История сексуальности. Т. 3 / Пер. с фр. Т.Н. Титовой и. О.И. Хомы под общ. ред. А.Б. Мокроусова. — Киев: Дух и Литера, 1998.
- Фуко Мишель.* Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 1 / Пер. с фр. С.Ч. Офертаса под общ. ред. В.П. Визгина, Б.М. Скуратова. — М.: Практис, 2002. — 381 с.
- Фуко Мишель.* Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 2 / Пер. с фр. И. Окуновой под общ. ред. Б.М. Скуратова. — М.: Практис, 2005. — 318 с.
- Фуко Мишель.* Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 3 / Пер. с фр. Б.М. Скуратова под общ. ред. В.П. Большакова. — М.: Практис, 2006. — 311 с.
- Фуко Мишель.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с фр. В. Каплуна. — [СПб.]: Академический проект, 2004. — 432 с.
- Фуко Мишель.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф под ред. В. Гайдамака. — СПб.: Университетская книга, 1997.
- Фуко Мишель.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999.
- Фуко Мишель.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. / Пер. с фр. Е.А. Самарской. — СПб.: Наука, 2005. — 312 с.
- Фуко Мишель.* Психическая болезнь и личность / Пер. с фр., предисл. и коммент. О.А. Власовой. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2009. — 320 с.
- Фуко Мишель.* Рождение клиники / Пер. с фр., научная редакция и предисловие доктора психологических наук А.Ш. Тхостова. — М.: Смысл, 1998. — 310 с.
- Фуко Мишель.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М.: Прогресс, 1977.
- Хабермас Ю.* Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Ю.С. Медведева; под ред. Д.А. Складнева. — М.: Наука, 2001. — 420 с.
- Хабермас Юрген.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева, послесл. Б.В. Маркова. — М.: Наука, 2000. — 380 с.
- Хабермас Ю.* Политические работы. — М.: Практис, 2005. — 368 с.
- Хабермас Юрген.* Проблема легитимации позднего капитализма. — М.: Практис, 2010. — 272 с.
- Хабермас Ю.* Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. — М.: Весь мир, 2016. — 344 с.
- Хабермас Юрген.* Техника и наука как «идеология». — М.: Практис, 2007. — 208 с.
- Хабермас Юрген.* Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева и др. — М.: Весь мир, 2003.

Именной указатель

Составитель Эльжбета Стаскевич (совместно с Данутой Ростковской). Указатель включает фамилии и имена, фигурирующие в основном тексте, а также в примечаниях и названиях работ. Номера страниц, выделенные полужирным шрифтом, указывают основные места в тексте, где упоминается данное лицо.

- Абель Теодор Фред (Abel Theodore Fred) 1: 626; 2: 318, 645
Абеляр Пьер (Abelard [Abailard] Pierre, Petrus Abelardus [Abailardus]) 1: 69
Аберль Давид Френд (Aberle David Friend) 2: 243, 251, 435
Абрамовски Эдуард Йозеф (Abramowski Józef Edward), (1868–1918) 1: 422
Абрахамсон Марк (Abrahamson Mark) 2: 451, 647
Августин (Августин Аврелий), св., епископ Гиппонский (354–430)
1: **59–65**, 669; 2: 304, 322
Авинери Шломо (Avineri Shlomo) 1: 266, 268, 684, 686
Аддамс Джейн (Addams Jane) 2: 89
Адлер Макс (Adler Max), (1873–1937) 1: 686, 707; 2: **13**, 17, 416
Адлер Франц (Adler Franz) 2: 416
Адлер Эмиль (Adler Emil) 1: 171, 670
Адорно Теодор Визенгруд (Adorno Theodor Wiesengrund), (1903–1969)
1: 107, 605, 677, 690; 2: **46**, 47, 52, 53, 57, 59–64, 585, 588, 625, 626,
628–631, 646
Азар Поль (Hazard Paul) 1: 104, 116, 673
Айзенштадт Шмуэль (Самуэль) Ной (Eisenstadt Shmuel [Samuel] Noah)
1: 477, 541, 658, 708
Акерман Чарльз (Ackerman Charles) 2: 440
Акун Андрэ (Akoun André) 1: 34
Аламбер Жан Лерон Д' (Alembert Jean le Rond d') 1: 109, 119, 218
Александр Джеффри Ч. (Alexander Jeffrey C.), (p. 1952) 1: 14, 16, 323, 324,
592, 657, 658, 690, 702; 2: 444, **490–497**, 647, 650, 651
Александр III Великий, изв. также как Македонский, царь мак.
1: 52, 53; 2: 288
Алихан Милла Айсса (Alihan Milla Aissa) 2: 160
Альперт Гарри (Alpert Harry) 1: 505, 517, 701
Альтузиус (Althusius), наст. имя Иоганн Альтус (Johannes Althus
[Althusen]), (1557–1638) 1: **86**, 92, 93
Альтюссер Луи (Althusser Louis) 1: 121–123, 284, 286, 289, 670, 686; 2: 43, 625
Амстердамский Стефан (Amsterdamski Stefan) 1: 306, 686

- Андерсон Кевин (Anderson Kevin) 2: 625
 Андерсон Нелс (Anderson Nels) 2: 161, 415, 647
 Андерсон Перри (Anderson Perry) 1: 686; 2: 25, 630
 Андрески Станислав (Andreski Stanislaw [Stanisław Andreski]),
 наст. имя Станислав Леонард Анджеевски
 (Stanisław Leonard Andrzejewski) 2: 456
 Анкерман Бернхард (Ankermann Bernhard), (1859–1943) 2: 193
 Антифон Афинский (Antiphon) 1: 35
 Антони Карло (Antoni Carlo) 1: 548, 555, 610, 613, 705, 707
 Антонио Роберт Дж. (Antonio Robert J.) 1: 611, 713
 Анфантен Бартеlemi Проспер (Enfantin Bartheulemy Prosper), изв.
 также как отец Анфантен (Père Enfantin), (1796–1864) 1: 207, **226**, 678
 Арато Эндрю (Arato Andrew) 2: 46, 625, 626
 Аренсберг Конрад Мейнадьер (Arensberg Conrad Maynadier)
 2: 146, 147, 238, 635
 Аристотель Стагирит (384–322 до н.э.) 1: 26, 30, 33, 36, 41–52, 54, 56, 64, 67,
 68, 75, 77, 78, 84, 98, 124, 267, 336, 341, 380, 669
 Арман Феликс (Armand Félix) 1: 211, 678
 Арно Пьер (Arnaud Pierre) 1: 329, 342, 690
 Арнольди Якоб (Arnoldi Jakob) 2: 615
 Арон Раймон Клод Фердинанд (Aron Raymond Claude Ferdinand)
 1: 121, 334, 338, 343, 344, 563, 592, 611, 625, 633, 639, 646, 657, 664, 705, 707
 Арчер Маргарет Скотфорд (Archer Margaret Scotford) 2: 274
 Ассородобрай Нина (Assorodobraj Nina) 1: 221–224, 240, 246, 678, 683, 701
 Атодзи Ясио (Atoji Yashio) 1: 592
 Аутвейт Уильям (Outhwaite William) 1: 561–563, 565, 600, 657, 706; 2: 516, 655
- Бабёф Франсуа Ноэль (Babeuf François Noël), изв. также как
 Грах (Grakh) 1: 197, 205, 244, 680
 Базар Сент-Арман (Bazard Saint Armand), (1791–1832) 1: 207, 226
 Бабли Уолтер (Buckley Walter) 2: 225, 647
 Балибар Этьен (Balibar Étienne) 1: 289
 Балицкий Зигмунд (Balicki Zygmunt), (1858–1916) 1: 422
 Баль Кароль (Bal Karol) 1: 684, 685
 Банашик Тадеуш (Banaszczyk Tadeusz) 1: 493
 Барадзей Ежи (Baradziej Jerzy) 2: 643
 Баран Богдан (Baran Bogdan) 2: 576
 Барбер Бернард (Barber Bernard) 1: 465
 Барбу Зеведей (Barbu Zevedei) 1: 34, 72, 73; 2: 336
 Баркер Крис (Barker Chris) 2: 584
 Баркер Эрнест (Barker Ernest) 1: 94, 99, 665, 666, 675
 Барнард Фредерик М. (Barnard Frederick M.) 1: 172–175, 670, 673
 Барнетт Джеймс (Burnett James), лорд Монбоддо (1714–1799) 1: 141
 Барнс Гарри Элмер (Barnes Harry Elmer) 1: 31, 32, 407, 440, 527, 657; 2: 325
 Барроу Джон Уайон (Burrow John Wyon) 1: 366, 380, 694
 Барт Ролан (Barthes Roland) 2: 265
 Бастиан Адольф (Bastian Adolf), (1826–1905) 1: 367, **370**, **373**, 413, 427; 2: 200

- Батай Жорж (Bataille Georges) 2: 563
 Баттерфилд Герберт (Butterfield Herbert) 1: 75
 Бауман Зигмунт (Bauman Zygmunt), (р. 1925) 1: 107, 678, 707; 2: 515, 573, 575, 579, 582, **583**, **585**, 586, 598, 638, 646, 652, 656
 Бауман Янина (Bauman Janina) 1: 107
 Бауэр Бруно (Bauer Bruno) 1: 242, 279–281
 Бауэр Отто (Bauer Otto), (1881–1938) 2: **13**, 626, 628, 630
 Бахофен Иоганн Якоб (Bachofen Johann Jacob), (1815–1887) 1: **370**, 418
 Бачко Бронислав (Baczko Bronisław) 1: 109, 126–129, 135, 143, 670, 672, 684
 Безансон Ален (Besançon Alain) 2: 23, 28, 625
 Бейлс Роберт Фрид (Bales Robert Freed) 2: 649
 Бейль Фрэнсис (Bayle Francis) 1: 187, 678
 Бейтсон Грегори (Bateson Gregory) 2: 250
 Беккер Говард Пол (Becker Howard Paul), (1899–1960) 1: 31, 440, 483, 606, 657, 662, 707; 2: 151, 172, 225, **358**, 381
 Беккер Карл Лотус (Becker Carl Lotus) 1: 671
 Беккер Марвин Б. (Becker Marvin B.) 1: 671
 Беккер Фрэнсис Беннет (Becker Frances Bennett) 1: 440
 Беккер Эрнест (Becker Ernest) 1: 657; 2: 624
 Белл Дэниел (Bell Daniel) 2: 581
 Беллами Ричард Пол (Bellamy Richard Paul) 1: 194
 Бельская Мария (Bielska Maria) 1: 214
 Бенедикт Рут Фултон (Benedict Ruth Fulton), (1887–1948) 1: 541; 2: 198, **211**, 213–215, 241, **244**, 245, 247, 248, 250, 251, 638, 640, 641
 Бентам Иеремия [Джереми] (Bentham Jeremy), (1748–1832) 1: **117–119**, **161–163**, 195, 198, 200, 346, 347, 389, 421, 672, 675, 676; 2: 222
 Бентковская Алина (Bentkowska Alina) 2: 648, 653
 Бенуа-Смульян Эмиль (Benoît-Smullyan Émile) 1: 31, 527, 540
 Беньямин Вальтер (Benjamin Walter), (1892–1940) 2: **46**, 61
 Берге Пьер Л. ван ден (Berghe Pierr L. van den) 2: 436
 Бергер Джеффри Т. (Bergner Jeffrey T.) 1: 566, 569, 582, 705
 Бергер Питер Людвиг (Berger Peter Ludwig) 2: 527, 529, 587, 633, 656
 Бергсон Анри (Bergson Henri) 1: 397, 433, 434, 693; 2: 123, 283, 359, 388
 Бёрджесс Эрнст Уотсон (Burgess Ernest Watson) 2: 72, 140, 147, 153, 155, 159, 166, 168–170, 172, 243, 244, 635, 637
 Бёрк (Берк) Эдмунд (Burke Edmund), (1729–1797) 1: 91, **184–186**, 189, 191, 229, 678–682
 Бёрк Питер (Burke Peter) 1: 83, 665, 671, 683
 Беркли Джордж, епископ (Berkeley George) 1: 586
 Берлин сэр Исаяя (Berlin sir Isaiah) 1: 52, 53, 102, 104, 180, 230, 671, 686
 Бернард Джесси Ширли (Bernard Jessie Shirley) 1: 204; 2: 144, 150, 158, 182, 635
 Бернштейн Ричард Дж. (Bernstein Richard J.) 1: 14, 651, 708; 2: 514, 521, 525, 597, 652
 Бернштейн Эдуард (Bernstein Eduard), (1850–1932) 2: **12**, 13, 15, 626, 630
 Берр Анри (Berr Henri) 2: 327
 Бертенс Ханс (Bertens Hans) 2: 575, 652
 Бехер Гериберт Хайме (Becher Heribert Jaime) 1: 602, 707

- Бехтерев Владимир Михайлович (1857–1927) 2: 407
 Бжозовский Леопольд Станислав Леон (Brzozowski Leopold Stanisław Leon), (1878–1911) 1: 318, 500, 557, 601; 2: **361**, 630
 Би Роберт Л. (Bee Robert L.) 1: 371, 694
 Биллиг Майкл (Billig Michael) 1: 228
 Бирнбаум Норман (Birnbaum Norman) 2: 504
 Бирнбаум Пьер (Birnbaum Pierre) 1: 249, 683
 Бирнбах Мартин (Birnbaum Martin) 1: 442; 2: 247, 248
 Бланки Луи Огюст (Blanqui Louis Auguste) 1: 208, 681, 682
 Блау Питер Майкл (Blau Peter Michael), (1918–2002) 2: **474**, 476–478, 647
 Блейхер Йозеф (Bleicher Joseph) 2: 519, 652
 Блок Марк (Bloch Marc), (1886–1944) 1: **530**, 669; 2: 326, **327**, 328, 330–332, 336, 644
 Блох Иосиф (Bloch Joseph) 1: 287
 Блумер Герберт (Blumer Herbert), (1900–1987) 2: 107–109, **120**, 122, 131, 132, 136, 172, 479, 484, 632, 636
 Блэк Макс (Black Max) 2: 445, 650
 Блэр Тони (Blair Tony), наст. имя Энтони Чарлз Линтон Блэр (Anthony Charles Lynton Blair) 2: 533
 Боас Франц (Boas Franz), (1858–1942) 2: 102, 139, 147, 189, 194, **197–219**, 226, 242, 243, 246, 254, 261, 263, 267, 268, 638, 639, 641
 Богардус Эмори Стивен (Bogardus Emory Stephen) 2: 169
 Бодело Кристиан (Baudelot Christian) 1: 520, 701
 Боден Жан (Bodin [Bodinus] Jean), (1530–1598) 1: **76–78**, 79, 666, 667, 669
 Бодрийяр Жан (Baudrillard Jean) 2: 579, 583, 585, 586, 651
 Божым Станислав (Borzym Stanisław) 2: 361
 Бок Кеннет Эллиот (Bock Kenneth Elliott) 1: 369, 371, 694
 Бокль Генри Томас (Buckle Henry Thomas) 1: 370, 665, 694
 Бональд Луи Габриэль Амбруаз де (Bonald Louis Gabriel Ambroise de), (1754–1840) 1: 182, **185**, 188, 336
 Бонапарт Луи, см. Наполеон III
 Бонджин Чарльз (Bonjean Charles) 2: 189, 639
 Бонковская Элигия (Bąkowska Eligia) 1: 109
 Бонневиц Патрис (Bonnewitz Patrice) 2: 546, 652
 Босков Алвин (Boskoff Alvin) 1: 483, 545, 662; 2: 134, 136, 225, 357, 381, 396, 632
 Боссюэ Жак-Бенинь (Bossuet Jacques Benigne) 2: 304
 Боттомор Томас (Bottomore Tom [Thomas Burton]) 1: 28, 657, 660, 686–688; 2: 11, 183, 504, 520, 625, 626, 628, 652, 653
 Брайант Кристофер (Bryant Christopher) 2: 532, 646, 653
 Брайсон Глэдис (Bryson Gladys) 1: 140, 142, 155, 156, 671
 Браун Дэвид Д. (Brown David D.) 2: 49
 Бредвольд Луис Игнатиус (Bredvold Louis Ignatius) 1: 186, 671
 Брей Джон Фрэнсис (Bray John Francis) 1: 207
 Брейе Эмил (Bréhier Émile) 1: 149
 Броговский Лешек (Brogowski Leszek) 1: 705
 Бродель Фернан Поль (Braudel Fernand Paul), (1902–1985) 2: 290, 291, **327**, 329, **330–336**, 642, 643, 644
 Бродерсен Арвид (Brodersen Arvid) 1: 712

- Брум Леонард (Broom Leonard) 2: 424
- Брэнаман Энн (Branaman Ann) 2: 482, 498
- Брюнсвик Леон (Brunschvicg Léon) 1: 189, 658
- Бугле Селестен Шарль Альфред (Bougle Célestin Charles Alfred), (1870–1940) 1: 476, 514, 524, **530**, **606**, 678
- Будон Раймон (Boudon Raymond) 1: 592, 627, 658, 661; 2: 424, 560, 647
- Бузино Джованни (Busino Giovanni) 1: 455, 697, 699
- Бурбоны (Bourbon), фр. династия 1: 239
- Бурдьё (Бурдые) Пьер (Bourdieu Pierre), (1930–2002) 2: 344, 515, **543–560**, 589, 652, 653, 654, 655, 656, 657
- Буркхардт Якоб (Burckhardt Jakob) 1: 76, 552, 669
- Бурнхам Джеймс (Burnham James) 1: 458
- Бухарин Николай Иванович (1888–1938) 1: 305; 2: **18**, 24, 36, 630
- Бхаскар Рой (Bhaskar Roy) 1: 649; 2: 518, 652
- Бьюри Джон Багнелл (Bury John Bagnell) 1: 135
- Бэкон Фрэнсис (Bacon Francis), барон Веруламский и виконт Сент-Олбанский (1561–1626) 1: **78**, 326, 346
- Бюффон Жорж-Луи Леклерк де (Buffon Georges Louis Leclerc de), граф 1: 137, 178, 672
- Бюшез Филипп Жозеф Бенжамен (Buche Philippe Joseph Benjamin) 1: 207
- Вагнер Дэвид Джордж (Wagner David George) 2: 502
- Вайнберг Джулиус (Weinberg Julius) 1: 437
- Вайнтрауб Карл Иоахим (Weintraub Karl Joachim) 1: 241, 684
- Вайнштейн Дина (Weinstein Deena) 1: 607, 713
- Вайнштейн Майкл Э. (Weinstein Michael A.) 1: 607, 713
- Вайнштейн Фред (Weinstein Fred) 1: 425, 442, 700
- Вакан Лоик (Wacquant Loic J.D.) 2: 545, 547, 548, 549, 551, 555, 556, 557, 559, 652
- Валигурский Анджей (Waligórski Andrzej) 2: 641
- Валицкий Анджей (Walicki Andrzej) 1: 191, 665, 682, 689; 2: 12, 30, 630
- Валлерстайн Иммануил Морис (Wallerstein Immanuel Maurice) 2: 338, 354
- Вебер Альфред (Weber Alfred), (1868–1958) 1: 611; 2: 277, **290–295**, 340, 644
- Вебер Макс (Weber Max), (1864–1920) 1: 22, 26, 69, 85, 165, 278, 309, 316, 317, 392, 455, 460, 461, 492, 533, 539, 540, 542, 545, 549, 553, 556, 566, 567, 570, 573, 577, 578, 589–592, 595, 605, **607–639**, 641, 642, 646, 647, 649, 651, 655, 659, 668, 669, 687, 688, 702, 704, 707–713; 2: 9, 12, 18, 30, 34, 54, 65, 68, 69, 72, 136, 150, 190, 291, 319, 340, 345, 348, 349, 353, 359, 377, 392, 395, 402, 408, 410, 411, 439, 442, 443, 445, 448, 467, 470, 471, 496, 520, 526, 531, 534, 547, 549, 553, 554, 589, 591, 599, 600, 610, 642, 654
- Вебер Марианна (Weber Marianne) 1: 631, 635
- Веблен Торстейн Бунде (Veblen Thorstein Bunde), (1857–1929) 1: **411**, 699; 2: 145, 172
- Вейдемейер Иосиф (Weydemeyer Joseph) 1: 243, 292
- Вейтлинг Вильгельм (Weitling Wilhelm) 1: 208
- Велли Поль (Velly Paul) 1: 237
- Веллмер Альбрехт (Wellmer Albrecht) 2: 49, 630
- Вельш Вольфганг (Welsch Wolfgang) 1: 574

- Вернан Жан-Пьер (Vernant Jean-Pierre) 1: 50, 669
 Вестермарк Эдвард Александр (Westermarck Edvard [Edward] Alexander), (1862–1939) 1: **370**; 2: 189
 Видман Арно (Widmann Arno) 2: 592
 Визе Леопольд фон (Wiese und Kaiserswaldau Leopold Max Walter von), (1876–1969) 1: 595, **606**, 664, 707; 2: 172
 Вико Джамбаттиста (Vico Giambattista [Gian Battista]), (1668–1744) 1: **101–105**, 667, 669, 671, 674
 Виндельбанд Вильгельм (Windelband Wilhelm), (1848–1915) 1: **567**, 572, 610; 2: 72
 Винсент Джордж Эдгар (Vincent George Edgar) 2: 94
 Винярский Леон (Winiarski Leon), (1865–1915) 1: 456; 2: 407
 Випшицкая Эва (Wipszycka Ewa) 1: 50, 51, 669
 Вирт Луис (Wirth Louis) 2: 157, 159, 161, 172, 635, 638
 Витгенштейн Людвиг Йозеф Иоганн (Wittgenstein Ludwig Josef Johann) 2: 516, 517, 592
 Виткау Аннетте (Wittkau Annette) 1: 547, 707
 Витковский Лех (Witkowski Lech) 2: 653
 Виттфогель Карл Август (Wittfogel Karl), (1896–1987) 2: 46
 Волинская Зофья (Wolińska Zofia) 2: 121
 Вольский И. Ф. (Wolski J.F.), псевд., см. Кшивицкий Людвик Иоахим Франтишек
 Вольтер (Voltaire), наст. имя Франсуа-Мари Аруэ (François Marie Arouet), (1694–1778) 1: 109, **119–121**, 129, 135, 137, 174, 237, 243, 664, 671, 672, 675–677, 684
 Вольф Курт Х. (Wolff Kurt H.) 1: 481, 505, 604, 605, 702, 708, 713
 Вольф Роберт Пол (Wolff Robert Paul) 1: 689
 Вольф Христиан (Wolff Christian) 1: 109
 Вольф-Повенская Анна (Wolff-Powęska Anna) 1: 676
 Вормс Рене (Worms René) 1: 526, 539
 Вочал Ежи (Wocial Jerzy) 2: 360, 363, 646
 Вуазе Вальдемар (Voisé Waldemar) 1: 668
 Вундт Вильгельм Максимилиан (Wundt Wilhelm Maximilian), (1832–1920) 1: **423**, 424, 427, 428, 545, 700
 Вутноу Роберт (Wuthnow Robert) 2: 587, 656
 Вутон Энтони (Wooton Anthony) 2: 483, 648
- Гадамер Ханс-Георг (Gadamer Hans Georg) 2: 592
 Галеви Эли (Halévy Elie) 1: 206, 673, 679
 Галилей (Galileo Galilei) 2: 386, 398, 463
 Галлер Карл Людвиг фон (Haller Karl Ludwig von), (1786–1854) 1: 185
 Галпин Чарльз Джозия (Galpin Charles Josiah) 2: 636
 Гальтон сэр Фрэнсис (Galton sir Francis) 1: 436
 Гамильтон Питер (Hamilton Peter) 2: 430, 444, 648, 650
 Ганнибал, карфагенский полководец 2: 288
 Гаревич Ян (Garewicz Jan) 1: 206, 679
 Гарфинкель Гарольд (Garfinkel Harold), (1917–2011) 2: **523**, 585, 654, 657
 Гебхардт Элке (Gebhardt Eike) 2: 626

- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (Hegel Georg Wilhelm Friedrich), (1770–1831) 1: 30, 85, 154, 163, 167, 170, 178, 210, **257–274**, 279–283, 285, 292, 297, 298, 304–306, 312, 318, 339, 367, 467, 503, 545, 554, 560, 670, 675, 684–689, 692, 708; 2: 15, 24, 29, 30, 123, 567, 589, 591, 595, 625, 627, 628, 631, 651
- Гей Питер (Gay Peter) 2: 626
- Гейгер Теодор (Geiger Theodor) 1: 644
- Гейль Питер (Geyl Pieter) 2: 295, 320, 643
- Гелла Александер (Gella Aleksander) 1: 488, 490, 491, 659, 695, 702
- Геллнер Эрнест (Gellner Ernest) 1: 231, 232, 441, 654, 682, 698, 708; 2: 525, 526, 577, 653
- Гельвеций Клод Адриан (Helvétius Claude Adrien), (1715–1771) 1: **131**, **133**, 161, 421, 671, 672, 676
- Гердер Иоганн Готфрид фон (Herder Johann Gottfried von), (1744–1803) 1: 102, 104, 105, 118, 164, **171–176**, 180, 181, 188, 229, 232, 241, 348, 426, 660, 670–673, 675, 676, 706; 2: 196
- Герлах Эрих (Gerlach Erich) 2: 627
- Герт Ханс-Генрих (Gerth Hans Heinrich) 1: 630; 2: 465
- Герц Роберт (Hertz Robert), (1881–1915) 1: **530**, 660
- Герцен Александр Иванович 1: 260
- Гесс Мозес (Hess Moses) 1: 208, 210, 280
- Гесс Раймонд (Geuss Raymond) 2: 49, 653
- Гёте Иоганн Вольфганг фон (Goethe Johann Wolfgang von) 2: 89, 283
- Ги Уилсон (Gee Wilson) 2: 164, 637
- Гиббон Эдуард (Gibbon Edward) 1: 241
- Гидденс Энтони (Giddens Anthony), (р. 1938) 1: 319, 533, 652, 659, 665, 687, 692, 702, 709; 2: 264, 489, 493, 515, 521, 525, 527, **531–542**, 545, 562, 589, 598, 650, 652, 653, 656, 657
- Гиддингс Франклин Генри (Giddings Franklin Henry) 2: 88
- Гизен Бернхард (Giesen Bernhard) 2: 499
- Гизо Франсуа Пьер Гийом (Guizot François Pierre Guillaume), (1787–1874) 1: **238**, **240–246**, 367, 683, 684; 2: 278
- Гильфердинг Рудольф (Hilferding Rudolf), (1877–1941) 2: **13**, 15, 630
- Гиннекен Яап ван (Ginneken Jaap van) 1: 428, 698
- Гирке Отто Фридрих фон (Gierke Otto Friedrich von) 1: 66, 87, 88, 90, 93, 94, 666
- Гирц Клиффорд Джеймс (Geertz Clifford James) 2: 500, 616, 617, 639
- Глакман Герман Макс (Gluckman Herman Max), (1911–1975) 2: **238**, 639
- Глассман Рональд (Glassman Ronald) М. 1: 611, 713
- Глейзер Натан (Glazer Nathan) 1: 72; 2: 250, 254
- Гоббс Томас (Hobbes Thomas), (1588–1679) 1: 26, 72, 76, **86**, **90–99**, 121, 128, 336, 341, 383, 384, 421, 489, 582, 583, 585, 591, 663, 665–669, 689; 2: 121, 134, 164, 446
- Гобино Жозеф Артю де (Gobineau Joseph Arthur de), граф (1816–1882) 1: 411–412
- Годскин Томас (Hodgskin Thomas) 1: 207, 679
- Гольбах Поль Анри Тири, барон (Holbach Paul Henri Thiry d' [Paul Henry Dietrich Holbach]), (1723–1789) 1: **131–133**, 676
- Гольденвейзер Александр Александрович (1880–1940) 2: 211
- Гольдман Люсьен (Goldmann Lucien) 1: 303, 659, 672, 687; 2: 30, 626

- Горгий Леонтийский (Gorgias) 1: 35
 Гордон Милтон Майрон (Gordon Milton Myron) 2: 175, 183, 636
 Горер Джеффри (Gorer Geoffrey) 2: 250, 252
 Горовиц Ирвинг Луис (Horowitz Irving Louis) 2: 85, 476, 634, 648, 649, 654
 Гоулднер Алвин Уорд (Gouldner Alvin Ward), (1920–1980) 1: 33, 41, 328, 638, 650, 665, 666, 687; 2: 429, 457, 488, **505–510**, 626, 653, 657
 Гоф Джон Видгофт (Gough John Wiedhofft) 1: 146, 659
 Гофман Ирвинг (Гофман Эрвин, Гоффман Эрвин) (Goffman Erving), (1922–1982) 1: 10, 129; 2: 132, 344, 351, 470, 472, **482–490**, 648–651
 Гочковский Януш (Goćkowski Janusz) 2: 643
 Грабовская Мирослава (Grabowska Mirosława) 1: 541; 2: 129, 655
 Грабовский Януш (Grabowski Janusz) 1: 679
 Грабский Анджей Феликс (Grabski Andrzej Feliks) 2: 326, 643
 Грамши Антонио (Gramsci Antonio), (1891–1937) 1: 305, 306, 318; 2: 15, 18, **22**, 23, 24, **35–39**, 40, 42, 56, 625–630
 Гране Марсель Поль (Granet Marcel Paul), (1884–1940) 1: 528, 530, 702, 704
 Гратхоф Рихард (Grathoff Richard) 2: 357, 645, 646
 Грация Альфред де (Grazia Alfred de) 2: 416, 646
 Гребнер Фриц (Graebner Fritz), (1877–1934) 2: 192, **193**, 195
 Грей Джон (Gray John) 1: 107, 195, 679
 Гресль Франсуа (Gresle François) 2: 500
 Гринфельд Лия (Greenfeld Liah) 1: 231, 682
 Грир Скотт (Greer Scott) 2: 144, 635
 Гротуйзен Бернард (Groethuysen Bernard) 1: 76, 672–673
 Гроций Гуго (Grotius Hugo), наст. имя Гуго де Гроот (Huig de Groot), (1583–1645) 1: **86**, 88–92, 665, 669, 673
 Грюнберг Карл (Grünberg Karl), (1861–1940) 2: **45**
 Губерт Ренцо (Gubert Renzo) 2: 357, 645
 Гуди Джек (Goody Jack) 2: 220, 222, 224
 Гудсблом Джоан (Goudsblom Johan) 2: 339, 340, 342, 344, 351, 642, 643
 Гумбольдт Вильгельм фон, барон (Humboldt Wilhelm von), (1767–1835) 1: **195**
 Гумплович Людвиг (Gumpłowicz Ludwik), (1838–1909) 1: 140, 151, 244, 415, 429, 477, **482–491**, 543, 695, 702–704
 Гурвич Жорж (Gurvitch Georges), наст. имя Георгий Давидович Гурвич (1894–1965) 1: 210, 219, 516, 533, 606, 659, 664, 679, 687, 691, 702; 2: 140, 308, 326
 Гуревич Арон Яковлевич 1: 65, 68, 669
 Гуссерль Эдмунд Густав Альберт (Husserl Edmund Gustav Albert), (1859–1938) 1: 554, **562**, **639–646**, 649, 713; 2: 348, 516, 591, 601, 607
 Густафсон Бо (Gustafsson Bo) 1: 301

- Дави Жорж (Davy Georges), (1883–1976) 1: **530**, 701
 Далин Виктор Моисеевич 1: 243, 245
 Даме Гейнц-Юрген (Dahme Heinz-Jürgen) 1: 708, 709, 712
 Данн Джон (Dunn John) 1: 198, 666
 Данто Артур Коулмен (Danto Arthur Coleman) 1: 207
 Дарбель Ален (Darbel Alain) 2: 544
 Дарвин Чарльз Роберт (Darwin Charles Robert) 1: 304, 306, 307, 366–368, 376, 411, 415, 423, 694–696; 2: 13, 89, 121, 122, 125, 132, 164, 196, 632

- Дарендорф сэр Ральф Густав (Dahrendorf sir Ralf Gustav), (1929–2009)
2: 456–458, **461–465**, 471, 487, 648, 651
- Деврё Эдуард Ш.-мл. (Devereux Edward C. Jr.) 2: 445
- Дезами Теодор (Dézamy Théodore) 1: 208, 212, 681, 682
- Дейк Тён Адрианус ван (Dijk Teun Adrianus van) 2: 565
- Декарт Рене (Descartes René, Renatus Cartesius) 1: 121, 496; 2: 288, 348
- Дела Жан-Пьер (Delas Jean-Pierre) 2: 449
- Делёз Жиль (Deleuze Gilles) 2: 577
- Денел Тадеуш Ян (Dehnel Tadeusz Jan) 2: 644
- Денни Реуель (Denney Reuel) 1: 72; 2: 250
- Депон Шарль-Жан-Франсуа (Depont Charles Jean François), французский дворянин, адресат письма Э. Бёрка 1: 185, 682
- Державин Константин Николаевич 1: 120, 676
- Деррида Жак (Derrida Jacques) 2: 563, 577
- Дерчинский Влодзимеж (Derczyński Włodzimierz) 1: 458; 2: 120, 648
- Дешан Леже-Мари (Deschamps Léger Marie), бенедиктинец 1: 109
- Джей Мартин (Jay Martin) 2: 42, 55, 58, 627
- Джеймисон Фредрик (Jameson Fredric) 2: 580, 582, 654
- Джеймс (Джемс) Уильям (James William), (1842–1910) 2: **74–81**, 82, 85, 194, 633, 635
- Джэнди Эдвард Кларенс (Jandy Edward Clarence) 2: 78, 94, 98, 633
- Дженкинс Ричард (Jenkins Richard) 2: 548
- Джери Дэвид (Jary David) 2: 532, 653
- Джонс Эрнест (Jones Ernest) 2: 246
- Джонстон Барри В. (Johnston Barry V.) 2: 308, 643, 644
- Джоунс Сьюзен Стедман (Jones Susan Stedman) 1: 164
- Дидро Дени (Diderot Denis) 1: 109, 119, 132, 137, 672, 675
- Дильтей Вильгельм (Dilthey Wilhelm), (1833–1911) 1: 318, 551–571, 573, 578, 581, 596, 600, 601, 622, 625, 705–707; 2: 53, 69, 203, 372, 391, 410
- Диогнет Клавдий (Klaudios Diognetes), александрийский чиновник, адресат «Письма к Диогнету» 1: 59, 60
- Добжанский Дариуш (Dobrzański Dariusz) 2: 518
- Додд Стюарт Картер (Dodd Stuart Carter) 2: 416, 423
- Доллард Джон (Dollard John) 2: 254
- Драйвер Гарольд Эдсон (Driver Harold Edson) 2: 191, 206
- Дройзен Иоганн Густав (Droysen Johann Gustav), (1808–1884) 1: 546
- Дрю Пол (Drew Paul) 2: 483, 648
- Дуглас Джек Д. (Douglas Jack D.) 2: 481, 648, 656
- Дуглас Мэри (Douglas Mary) 2: 587, 656
- Дульчевский Зигмунт (Dulczewski Zygmunt) 2: 645, 646
- Дыбель Павел (Dybel Paweł) 1: 444, 445, 697
- Дьюи Джон (Dewey John), (1859–1952) 2: 74, 76–78, **81–88**, 91, 92, 102, 112, 119, 133, 632–635
- Дэвис Кингсли (Davis Kingsley) 2: 305, 429, 430, 436–438
- Дэйв Алан (Dave Alan) 2: 520
- Дюби Жорж (Duby Georges) 2: 328
- Дюбуа Кора (Du Bois Cora) 2: 247, 250, 255, 256, 639
- Дюмезиль Жорж (Dumézil Georges) 2: 266

Дюркгейм Эмиль (Durkheim Émile), (1858–1917) 1: 14, 22, 26, 28, 107, 124, 125, 131, 154, 164, 165, 167, 170, 192, 193, 207, 214, 216, 225, 268, 276, 278, 320, 325, 331, 354, 355, 363, 386, 389, 391, 393, 397, 413, 414, 418, 420, 428, 432, 434, 455, 471, 472, 476, 477, **478–482**, **491–540**, 542, 543, 581, 584, 587, 589, 595, 599, 604, 620, 638, 639, 649, 651, 653, 659, 672, 678, 683, 687, 689, 693, 701–705, 709; 2: 9, 88, 94, 100, 105, 109, 111, 113, 116, 128, 134, 136, 150, 166, 181, 182, 193, 211, 216, 218, 224, 225, 230, 236, 240, 242–244, 268, 272, 276, 319, 326, 349, 367, 374, 385, 392, 395, 406, 413, 433, 442, 443, 446, 448, 492, 496, 514, 519, 520, 530, 531, 533, 534, 543, 544, 546, 547, 549, 553, 591, 599, 610, 654

Дюше Мишель (Duchet Michele) 1: 137, 672

Едлицкий Ежи (Jedlicki Jerzy) 2: 277

Еллинек Георг (Jellinek Georg) 1: 617

Жане Поль Александр Рене (Janet Paul Alexandre René) 1: 53, 54, 165, 660

Жильсон Этьен (Gilson Étienne) 1: 60, 63, 66, 669

Забеглик Стефан (Zabieglik Stefan) 1: 139, 676

Закшевская-Мантерис Эльжбета (Zakrzewska-Manterys Elżbieta) 2: 518

Замойский Ян (Zamoyski Jan), Великий канцлер и Великий коронный гетман 1: 176

Занер Рихард М. (Zaner Richard M.) 2: 505

Зауэрланд Карол (Sauerland Karol) 1: 555, 672

Зиманд Роман (Zimand Roman) 2: 640

Зиммель Георг Фридрих Эдуард (Simmel Georg Friedrich Eduard), (1858–1918) 1: 114, 165, 166, 202, 553, 557, 560, 566, **572–575**, 577, 578, 592, **593–607**, 609, 611–613, 620, 621, 625, 626, 628, 642, 643, 647, 648, 707–713; 2: 9, 30, 65, 72, 95, 139, 157, 160, 166, 169, 373, 374, 377, 395, 396, 462, 473, 485, 585

Зингер Милтон (Singer Milton) 2: 250

Знанецкая-Лопата Хелена Беатрис (Znaniecka-Lopata Helena Beatrice) 2: 378

Знанецкий Флориан Витольд (Znaniecki Florian Witold), (1882–1958) 1: 26, 439, 472, 473, 476, 664; 2: 101, **104–117**, 131, 169, 252, 254, 308, 316, **356–397**, 402, 440, 443, 445, 519, 632, 634, 635, 643, 645, 646

Зомбарт Вернер (Sombart Werner) 1: 160, 617, 682; 2: 410, 439

Зорбо Харви Уоррен (Zorbaugh Harvey Warren) 2: 161

Зюлковский Марек (Ziółkowski Marek) 1: 649; 2: 518, 635

Ибн Халдун (Ibn Chaldun) 1: 491

Иггерс Джордж (Iggers Georg G.) 1: 546, 660, 679, 706

Иглтон Терри (Eagleton Terry) 2: 586, 653

Йегер Вернер Вильгельм (Jaeger Werner Wilhelm) 1: 32, 33, 669

Йенсен Говард (Jensen Howard E.) 1: 24, 27, 28

Израэль Иоахим (Israel Joachim) 1: 280, 519, 660, 687

Инкельс Алекс (Inkeles Alex) 1: 406, 430, 639

Йоас Ханс (Joas Hans) 2: 139, 599, 604, 633, 652, 654

Истон Дэвид (Easton David) 2: 514

Кабе Этьен (Cabet Étienne) 1: 208, 210, 682

Казинс Марк (Cousins Marc) 2: 562, 652

Калликл (Kallikles), софист 1: 35

- Калхун Крейг (Calhoun Craig) 2: 598, 652, 653
 Кальвин Жан (Jean [Cauvin] Calvin), (1509–1564) 1: **83–85**, 622
 Каминский Антоний Здислав (Kamiński Antoni Zdzisław) 1: 634
 Кампанелла Томмазо (Campanella Tommaso), (1568–1639) 1: **78**
 Канёвский Анджей Мачей (Kaniowski Andrzej Maciej)
 1: 34, 165; 2: 591, 654, 656
 Канетти Элиас (Canetti Elias) 1: 428, 661
 Канман Вернер Якоб (Cahnman Werner Jacob) 1: 545, 583, 587, 592, 708
 Кант Иммануил (Kant Immanuel), (1724–1804) 1: 13, 110, 118, 164–170, 172, 180, 195, 196, 274, 501, 554, 570, 572, 671–676; 2: 340, 348, 591, 629
 Каплан Берт (Kaplan Bert) 2: 250
 Каплан Дэвид (Kaplan David) 2: 214, 253, 639, 641
 Каради Виктор (Karády Victor) 2: 535
 Карвер Террелл (Carver Terrell) 1: 310, 686
 Кардинер Абрам (Kardiner Abram), (1891–1981) 1: 443, 444, 660; 2: 187, 198, 200, 210, 218, 235, 244, 245, **247–250**, 252–253, 255, 256, 639
 Карл Великий (Carolus Magnus, Charlemagne, Karl der Grosse), король франков и лангобардов, римский император 1: 119
 Карлейль Томас (Carlyle Thomas) 2: 436, 665
 Карнейро Роберт Леонард (Carneiro Robert Leonard) 1: 367, 371, 373, 376, 401, 411, 412, 415, 694, 695
 Карпинская Людвика (Karpińska Ludwika) 1: 72
 Карпф Фэй Бергер (Karpf Fay Berger) 2: 78, 79, 101
 Картезий (Cartesius), см. Декарт Рене
 Кассирер Эрнст (Cassirer Ernst) 1: 69, 109, 171, 676; 2: 555
 Каттон Уильям Роберт-мл. (Catton William Robert Jr.) 2: 404, 405, 417, 646
 Каутский Джон (Kautsky John H.) 2: 12
 Каутский Карл (Kautsky Karl), (1854–1938) 2: **12**, 13–15, 19, 23, 627, 629, 630
 Квандт Джин Б. (Quandt Jean B.) 2: 95, 634
 Квасневич Владислав (Kwaśniewicz Władysław) 1: 659
 Квек Марек (Kwiek Marek) 2: 655
 Квилецкий Анджей (Kwilecki Andrzej) 2: 378, 645
 Кедури Эли (Kedourie Elie) 1: 230, 232, 682
 Кеймс (Kames), лорд, см. Хоум Генри
 Кейнс Джон Мейнард (Keynes John Maynard), барон Тилтон 2: 60, 236
 Келлес-Крауз Казимеж (Kelles-Krauz Kazimierz), псевд. Dr. K. K., (1872–1905) 2: 11, **21**
 Кемпны Мариан (Kempny Marian) 2: 273, 473, 648, 650
 Кенэ Франсуа (Quesney François) 1: 199
 Кеплер Иоганн (Kepler Johanness) 2: 398
 Керенский Александр Федорович 2: 305
 Керман Элвин (Kerman Alvin) 2: 574
 Кёртис Чарльз Пелам-мл. (Curtis Charles Pelham Jr.) 1: 453, 455, 698; 2: 474
 Кеслер Дирк (Käsler Dirk) 1: 17, 639, 660, 709
 Кетле Ламбер Адольф Жак (Quételet Lambert Adolphe Jacques), (1796–1874)
 1: 320, 334, 336, 355–363, 365, 484, 690–693; 2: 406, 415
 Кидд Бенджамин (Kidd Benjamin), (1858–1916) 1: **422**, 694, 695; 2: 76

- Кимболл Солон Т. (Kimball Solon Toothaker) 2: 146, 147, 635
 Кимлика Уилл (Kymlicka Will) 1: 199
 Кинг Престон Т. (King Preston T.) 2: 623
 Кине Эдгар (Quinet Edgar), (1803–1875) 1: **239**
 Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) 1: **185**
 Кит Рассел Н. (Keat Russell N.) 1: 618, 660; 2: 416, 646
 Кларк Грэхэм (Clark Grahame) 2: 260
 Кларк Стюарт (Clark Stuart) 2: 330, 642
 Кларк Терри Николс (Clark Terry Nichols) 1: 432, 433, 493, 527, 699, 701
 Кłosковская Антонина Хелена (Kłoskowska Antonina Helena)
 1: 34, 69, 661; 2: 639
 Кнёдлер-Бунте Эберхард (Knödler-Bunte Eberhard) 2: 592
 Книс Карл (Knies Karl), (1821–1898) 1: **546**, 549, 609
 Ковалик Тадеуш (Kowalik Tadeusz) 2: 19, 20, 627
 Ковальска Малгожата (Kowalska Małgorzata) 2: 563, 564, 575
 Козакевич Хелена (Kozakiewicz Helena) 2: 25, 628, 655
 Козер Льюис Альфред (Coser Lewis Alfred), (1913–2003) 1: 340, 342, 526, 638, 658, 708; 2: 81, **461**, 462, 465, 651
 Козловски Петер (Kosłowski Peter) 1: 617, 710
 Козыр-Ковальский Станислав (Kozyr-Kowalski Stanisław)
 1: 611, 632, 633, 637, 688, 709
 Койдер Анджей (Kojder Andrzej) 1: 454, 699
 Кокка Юрген (Kocka Jürgen) 1: 347
 Коккьяра Джузеппе (Cocchiara Giuseppe) 1: 665; 2: 197
 Колаковская Тамара (Kołakowska Tamara) 1: 447
 Колаковский Анджей (Kołakowski Andrzej) 2: 282, 643, 644
 Колаковский Лешек (Kołakowski Leszek) 1: 73, 86, 89, 312, 316, 320, 324, 382, 644, 666, 667, 688, 691; 2: 399, 627
 Колб Лестер Уильям (Kolb William Lester) 2: 381
 Коллин Финн (Collin Finn) 2: 516, 525, 528, 652
 Коллинз Рэндалл (Collins Randall), (р. 1941) 2: **469–473**, 483, 514, 527, 652
 Коллонтай Гуго (Kołłataj Hugo), священник (1750–1812) 1: 177–180, 673
 Коломи Пол (Colomy Paul) 2: 492
 Кольридж Сэмюэл Тэйлор (Coleridge Samuel Taylor) 1: 346, 678
 Коммагер Генри Стил (Henry Steele) 2: 73, 632
 Кон-Бенди Даниэль (Cohn-Bendit Daniel) 2: 509
 Кондильяк Этьен Бонно де (Condillac Étienne Bonnot de), (1715–1780)
 1: 109, **132**, 143, 178
 Кондорсе Мари Жан Антуан Никола де, маркиз (Condorcet Jean Antoine Nicolas de), (1743–1794) 1: **134–139**, 157, 174, 179, 220, 334, 336, 339, 343, 355, 670–672, 674, 676; 2: 406
 Конечный Феликс (Konieczny Feliks) 2: 354, 643
 Консидеран Проспер Виктор (Considérant Victor Prosper) 1: 207
 Констан де Ребек Анри-Бенжамен (Constant de Rebecque Benjamin Henri), (1767–1830) 1: **195**, 197

- Конт Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье (Comte Isidore Auguste Marie François Xavier), (1798–1857) 1: 15, 24–26, 36, 63, 112, 121, 139, 182, 192, 193, 203, 216, 217, 219, 223, 226, 258, 259, 276, 278, 287, 291, 318, 320–322, 324, 326, 327, **328–345**, **348–352**, 353, 355–359, 361–363, 365, 367–369, 372, 374, 380, 392, 394, 396, 418, 420, 422, 430, 454, 477, 478, 484, 485, 490, 493, 504, 512, 518, 522, 523, 539, 540, 547, 557, 575, 582, 589, 609, 614, 658, 659, 679, 680, 685, 690–693; 2: 10, 72, 87, 88, 113, 163, 165, 225, 276, 374, 394, 403–406, 408, 411, 451, 580
- Коперник Николай (Kopernik Mikołaj) 2: 398
- Коркюф Филипп (Corcuff Philippe) 2: 350, 548, 657
- Корнатовский Виктор (Kornatowski Wiktor) 1: 56, 667
- Корню Огюст (Cornu Auguste) 1: 214, 690
- Корш Карл (Korsch Karl), (1886–1961) 2: 15, 16, 18, **22**, 24, 32, 40, 56, 626, 627
- Кост Адольф (Coste Adolphe), (1842–1901) 1: **413**
- Коттрел Леонард Слэйтер-мл. (Cottrell Leonard Slater Jr.) 2: 424, 635
- Коул Джордж Дуглас Ховард (Cole George Douglas Howard)
2: 206, 207, 678, 686
- Кохран Чарлз Норрис (Cochrane Charles Norris) 1: 62, 63, 666
- Кочанович Лешек (Koczanowicz Leszek) 2: 79, 633
- Коэн Перси (Cohen Percy S.) 2: 454, 648
- Кракауэр Зигфрид (Kracauer (Kracauer) Siegfried) 1: 599
- Краснодембский Здислав (Krasnodebski Zdzisław) 1: 639–641, 644, 649, 652, 659, 673, 684, 708, 710, 713; 2: 518, 590, 597, 626, 653, 654
- Крёбер Альфред Луис (Kroeber Alfred Louis), (1876–1960) 2: 194, 205, 210, **211**, 214, 215, **216–218**, 245, 261, 262, 268, 639–641
- Креспо Рикардо Ф. (Crespo Ricardo F.) 1: 617
- Кроньский Тадеуш (Kroński Tadeusz) 1: 673
- Кроссли Ник (Crossley Nick) 2: 602, 653
- Кроче Бенедетто (Croce Benedetto), (1866–1952) 1: 318, 557, 682, 684, 687;
2: **35**, 628
- Кудерович Збигнев (Kuderowicz Zbigniew) 1: 552, 561, 562, 685, 706
- Куин Джеймс Альфред (Quinn James Alfred) 2: 152
- Куинни Ричард (Quinney Richard) 2: 522
- Кули Чарлз Хортон (Cooley Charles Horton), (1864–1929) 1: 150, 381, 505;
2: 74, 78, 81, 87, **88–100**, 101, 102, 105, 109, 119, 120, 127, 133, 160, 168, 204, 335, 380, 381, 396, 420, 427, 443, 632–635
- Куля Витольд (Kula Witold) 1: 296, 672; 2: 326
- Кун Томас Сэмюэл (Kuhn Thomas Samuel), (1922–1996) 1: 13, 15, 22, 665;
2: 503, **510–513**, 514, 526, 621, 623, 657
- Кунов Генрих (Cunow Heinrich), (1862–1936) 2: **12**
- Купер Адам (Kuper Adam) 1: 418; 2: 229, 231, 232, 240, 640, 641
- Курелару Мириам (Curelaru Miriam) 1: 477, 541, 658; 2: 501
- Кшеминьский Иренеуш (Krzemiński Ireneusz) 2: 486, 633, 648
- Кшивицкий Людвик Иоахим Франтишек (Krzywicki Ludwik Joachim Franciszek), (1859–1941), псевд. И.Ф. Вольский (J.F. Wolski) 1: 695; 2: 9, 11, **18–22**, 627, 628
- Кэйван Рут Шонл (Cavan Ruth Shonle) 2: 161
- Кэмик Чарлз (Camic Charles) 1: 367, 662
- Кэри Генри Чарльз (Carey Henry Charles), (1793–1879) 1: **456**; 2: **407**, 419

- Кювийе Арман (Cuvillier Armand) 1: 592, 658, 678, 701
 Кювье Жорж Леопольд, барон (Cuvier Georges) 1: 249, 374
 Кюэн Шарль-Анри (Cuin Charles-Henry) 2: 500
- Лабриола Антонио (Labriola Antonio), (1843–1904) 1: 513; 2: **13**, 630
 Лавров Петр Лаврович, псевд. Миртов (1823–1900) 1: 307, **422**; 2: 311
 Лазарсфельд Пол Феликс (Lazarsfeld Paul Felix), (1901–1976) 1: 357, 362, 363, 504, 661, 691; 2: 416, **424–425**, 647
 Лайвли Джек (Lively Jack) 1: 249, 683
 Лайель сэр Чарлз (Lyell sir Charles) 1: 377
 Лакатос Имре (Lakatos Imre) 2: 511
 Лаланд Андре (Lalande André) 1: 501
 Ламберт Иоганн Генрих (Lambert Johann Heinrich) 1: 109
 Ламенне Фелисите Робер де (Lamennais [La Mennais] Hughes Félicité Robert de), аббат 1: 207, 208
 Ламмерс Корнелис Якобус (Lammers Cornelis Jacobus) 2: 511
 Ландау Дэвид (Landau David) 1: 362, 680
 Ландберг Джордж Эндрю (Lundberg George Andrew), (1895–1966) 1: 365; 2: 398, 405, 409, **415–423**, 424, 646, 647
 Лансон Густав (Lanson Gustave) 1: 119
 Ларсон Кэлвин Дж. (Larson Calvin J.) 2: 477, 648
 Лассуэлл Гарольд Дуайт (Lasswell Harold Dwight) 2: 168, 172
 Лафито Жозеф-Франсуа (Lafitau Joseph François) 1: 377, 400
 Лаффит Пьер (Laffitte Pierre) 1: 337
 Лацарус Мориц (Lazarus Moritz), (1824–1903) 1: 426
 Ле Гофф Жак (Le Goff Jacques) 1: 669; 2: 326–328, 335, 337, 644
 Ле Пле Пьер Гийом Фредерик (Le Play Frédéric Pierre Guillaume) 1: 193; 2: 95
 Ле Руа Ладюри Эммануэль (Le Roy Ladurie Emmanuel) 2: 328
 Лёббок сэр Джон, лорд Авербери (Lubbock sir John), (1834–1913) 1: **370**, 696
 Лебон Гюстав (Le Bon Gustave), (1841–1931) 1: **428–432**, 443, 453, 487, 698–700
 Лёвенталь Лео (Löwenthal Leo), (1900–1993) 2: **46**, 60, 254
 Леви Мэрион Джозеф (Levy Marion Joseph) 2: 438, 444, 648
 Леви-Брюль Люсьен (Lévy-Bruhl Lucien), (1857–1939) 1: **530**, 691, 703, 705
 Левин Дональд Натан (Levine Donald Nathan) 1: 17, 27, 50, 258, 357, 661, 710, 712; 2: 502
 Леви-Строс (Леви-Стросс) Клод (Lévi-Strauss Claude), (1908–2009) 1: 127, 451, 452, 536, 677; 2: 191, 207, 231, 234, 264, 265, **266–274**, 326, 473, 546, 640, 642
 Лейбниц Готфрид Вильгельм (Leibniz Gottfried Wilhelm) 1: 670; 2: 406
 Леклерк Жерар (Leclerc Gérard) 1: 363, 661
 Лелевель Иоахим (Lelewel Joachim), (1786–1861) 1: **245–246**, 683
 Ленин Владимир Ильич, наст. имя Владимир Ильич Ульянов (1870–1924) 1: 289, 290, 293; 2: 18, **22–29**, 30, 34, 41, 630, 631
 Лепениес Вольф (Lepénies Wolf) 1: 13, 164
 Леру Пьер (Leroux Pierre), (1797–1871) 1: 207, **226**, 680, 703
 Леруа Максим (Leroy Maxime) 1: 244, 674, 680
 Лессинг Готхольд Эфраим (Lessing Gotthold Ephraim) 1: 116, 673

- Лефевр Анри (Lefebvre Henri) 1: 266, 628
 Ли Альфред Мак-Кланг (Lee Alfred McClung) 2: 170
 Либерсон Гарри (Liebersohn Harry) 1: 596
 Ливий (Titus Livius) 1: 74
 Ливингстон Артур (Livingston Arthur) 1: 454
 Линд Роберт Стотон (Lynd Robert Staughton), (1892–1970) 2: 141, 147, 148, 153, **173–179**, 182, 184, 185, 252, 636
 Линд Хелен Меррелл (Lynd Helen Merrell) 2: 141, 147, 148, 153, 173–175, 182, 254, 422, 467, 636
 Линдсмит Альфред Р. (Lindesmith Alfred R.) 2: 253
 Линтон Аделин (Linton Adelin) 2: 256
 Линтон Ральф (Linton Ralph), (1893–1953) 2: 169, 247, 249, 250, **254**, **255–257**, 639, 640
 Лиотар Жан-Франсуа (Lyotard Jean-François), (1924–1998) 1: 643, 714; 2: **575**, 577, 582, 585, 655, 657
 Липсет Сеймур Мартин (Lipset Seymour Martin) 2: 254
 Лист Фридрих (List Friedrich) 1: 227
 Литт Теодор (Litt Theodor), (1880–1962) 1: **642**, 644
 Лич сэр Эдмунд Рональд (Leach sir Edmund Ronald), (1910–1989) 2: 232, 238, 273, 640
 Лобьер Жан (Laubier Jean) 1: 340, 690
 Локк Джон (Locke John), (1632–1704) 1: **86**, 90, 92, **93–98**, 99–101, 109, 118, 132, 136, 147, 194, 195, 666–668, 670, 675, 682
 Лория Акилле (Loria Achille), (1857–1943) 1: 414
 Лотт Эдуард (Lott Edward) 1: 369
 Лоуи Роберт Гарри (Lowie Robert Harry), (1883–1957) 1: 527, 661; 2: 147, 187, 200, 208, **211**, 212, 219, 640
 Лохер Готфрид Вильгельм (Locher Gottfried Wilhelm) 2: 209
 Лукач Дьёрдь (Lukács György), Дьёрдь (Георг) Бернат Лукач Сегедский (1885–1971) 1: 259, 306, 605, 886; 2: 17, 18, 22–24, **29–35**, 38, 40, 42, 50, 53, 55, 56, 65, 625–628, 630, 631
 Лукашевич Малгожата (Łukasiewicz Małgorzata) 1: 202, 595, 659, 684, 687; 2: 626, 653, 655
 Лукман Томас (Luckmann Thomas) 1: 649, 711; 2: 521, 527, 529, 656
 Луман Никлас (Luhmann Niklas), (1927–1998) 2: 493, 588, 589, **606–616**, 618, 653, 654, 655, 657
 Лумис Чарльз Прайс (Loomis Charles Price) 1: 558
 Лунт Пол Сэнбом (Lunt Paul Sanbom) 2: 152, 172, 180–183, 638
 Луппол Иван Капитонович 1: 132
 Луцилий Гай-мл., рим. философ и поэт, адресат писем Сенеки-младшего 1: 57
 Льюис Йоан Мирддин (Lewis Ioan Myrddin) 2: 236, 640
 Людовик XIII, король Франции 1: 119
 Людовик XIV, изв. также как «король-солнце», король Франции 2: 286
 Люкс Стивен (Lukes Steven) 1: 513, 653, 688, 703; 2: 512, 628
 Лютер Мартин (Martin Luther), (1483–1546) 1: **83–85**; 2: 328
 Лютынский Ян (Lutyński Jan) 1: 371, 695; 2: 257
 Ляховская Дорота (Lachowska Dorota) 1: 649

- Мабли Габриэль Бонно де (Mably Gabriel Bonnot de) 1: 237, 682
 Мазлиш Брюс (Mazlish Bruce) 1: 442, 661, 688, 699
 Майер Джейкоб Петер (Mayer Jacob Peter) 1: 249, 683, 710
 Майер Йозеф Бен (Maier Joseph Ben) 1: 592
 Макайвер Роберт Моррисон (Maciver Robert Morrison), (1882–1970)
 2: 151, **358**
 Мак-Дугалл Уильям (McDougall William), (1871–1938) 1: **437–440**, 551, 698
 Макиавелли Никколо (Machiavelli Niccolò), (1469–1527) 1: 69, **74–76**, 77–79,
 86, 662, 665, 667, 668, 670; 2: 336
 Макинтайр Аласдер Ч. (Macintyre Alasdair C.) 1: 34, 42, 661
 Маккарти Томас (McCarthy Thomas A.) 2: 600, 628, 654
 Маккензи Родерик Дункан (McKenzie Roderick Duncan)
 2: 147, 159, 161, 636, 637
 Макклелланд Джон (McClelland John S.) 1: 428, 661
 Мак-Кормик Томас Карсон (McCormick Thomas Carson) 2: 170
 Маккрил Рудольф А. (Makkreel Rudolf A.) 1: 559–560, 564, 706
 Маклеллан Дэвид (McLellan David) 2: 628
 Макленнан Джон Фергюсон (McLennan John Ferguson), (1827–1881)
 1: **370**, 418, 695
 Макмайлор Питер (McMylor Peter) 2: 400, 647
 Маковски Майкл (Makowsky Michael) 2: 471, 472, 514
 Макрэй Дональд Ганн (MacRae Donald Gunn) 1: 158, 382, 417, 695, 710
 Макферсон Кроуфорд Бро (Macpherson Crawford Brough) 1: 89, 91, 667
 Малевский Анджей (Malewski Andrzej) 2: 417
 Малиновский Бронислав Каспер (Malinowski Bronisław Kasper),
 (1884–1942) 1: 417; 2: 196, 208, 219–224, 226, 229, **232–238**, 239–242, 246, 260,
 261, 273, 356, 435, 439, 443, 475, 628, 638–640
 Маллинс Николас К. (Mullins Nicholas C.) 2: 504, 649
 Мальтус Томас Роберт (Malthus Thomas Robert) 1: 226, 368, 384, 694
 Мангейм (Манхейм) Карл (Mannheim Karl), (1893–1947) 1: 16, 183, 206, 260,
 546–549, 605, 682, 706; 2: **65–70**, 172, 340, 353, 508, 626, 628, 631
 Мандевиль Бернард де (Bernard de Mandeville), (1670–1733)
 1: **153**, 672, 673, 677, 687
 Мандельбаум Морис (Mandelbaum Maurice) 1: 552, 706
 Мандру Робер (Mandrout Robert) 2: 337
 Маннерс Роберт Алан (Manners Robert Alan) 2: 214, 253, 639, 641
 Мантерис Александер (Manterys Aleksander) 2: 117, 633, 654
 Маргуль Тадеуш (Margul Tadeusz) 2: 192
 Маритен Жак (Maritain Jacques) 1: 88
 Маркс Карл, полное имя Карл-Хайнрих Маркс (Karl Heinrich Marx),
 (1818–1883) 1: 22, 25, 154, 159, 163, 167, 206, 209, 210, 215, 216, 221, 225–227,
 235, 242–244, 258, 265, 268, 274, **275–317**, 367, 368, 414, 430, 451, 455, 458,
 462, 465, 467, 490, 492, 503, 512, 516, 519, 533, 534, 543, 547, 582, 583, 586, 589,
 599, 608, 611–613, 617, 629, 630, 633, 634, 636, 637, 659–662, 670, 672, 678,
 679, 681, 683–691, 700, 702, 704, 709–711, 713; 2: 9–16, 18, 20, 21, 24, 26–32, 34,
 40–44, 47–49, 51, 54, 55, 57, 60, 64, 65, 68–71, 113, 136, 150, 176, 254, 268, 302,
 408, 411, 412, 439, 443, 460, 462, 464–467, 470, 471, 496, 508, 520, 527, 531, 534,
 549, 552–556, 568, 569, 580, 589–592, 595–597, 625, 626, 628–632
 Маркузе Герберт (Marcuse Herbert), (1898–1979) 1: 258, 318, 626, 686, 692,
 698, 700; 2: 14, **46**, 55, 57, 62, 591, 626, 627, 628, 631

- Маркус Джудит (Marcus Judith) 1: 592, 692, 698
- Мартиндейл Дон Альберт (Martindale Don Albert) 1: 11, 461, 482, 661; 2: 146, 366, 444, 460, 636, 643, 649
- Мартинс Эрминьо (Martins Herminio) 1: 601, 710; 2: 510
- Маршалл Альфред (Marshall Alfred) 1: 366
- Масгрейв Алан (Musgrave Alan) 2: 511
- Мастерман Маргарет (Masterman Margaret) 2: 511
- Маус Хайнц (Maus Heinz) 1: 605, 661
- Меджи Брайан (Magee Bryan) 2: 57
- Мейе Антуан (Meillet Antoine), (1866–1936) 1: 530
- Мейерноф Ханс (Meyerhoff Hans) 1: 442
- Мейнеке Фридрих (Meinecke Friedrich) 1: 547, 549, 550, 667, 674, 707
- Мейсон Отис Тафтон (Mason Otis Tufton), (1838–1908) 2: 194
- Меллон Стэнли (Mellon Stanley) 1: 238, 239
- Мельцер Бернард Н. (Meltzer Bernard N.) 2: 81, 633, 634
- Менгер Карл (Menger Carl) 1: 617, 710
- Меннел Стивен (Mennell Stephen) 2: 344, 642, 643
- Меринг Франц (Mehring Franz) 1: 690; 2: 23, 631
- Мерло-Понти Морис (Merleau-Ponty Maurice) 2: 42, 628
- Мертон Роберт Кинг (Merton Robert King), (1910–2003) 1: 18; 2: 227, 305, 310, 318, 400, 416, 424, 433, 434, 437, **438**, 441, 442, 457, 458, 461, 508, 511, 520, 526, 649, 650, 651, 654
- Мерфи Артур Эдвард (Murphy Arthur Edward) 2: 125, 633
- Местр Жозеф-Мари де (Maistre Joseph Marie de), (1753–1821) 1: **185**, 187, 189, 336, 678, 679, 680
- Мид Джордж Герберт (Mead George Herbert), (1863–1931) 1: 150; 2: 74, 81, 82, 87, 88, 91, 99, 102, 111, 112, **119–133**, 136, 138, 245, 380–382, 416, 481, 592, 632–636
- Мид Маргарет (Mead Margaret) 2: 148, 245, 250, 638, 640, 641
- Мизес Людвиг Генрих Эдлер фон (Mises Ludwig Heinrich Edler von) 1: 610, 617, 680, 692
- Мик Рональд Л. (Meek Ronald L.) 1: 157, 175, 405, 674, 675
- Миле Жан (Milet Jean) 1: 435, 698
- Миллар Джон (Millar John), (1735–1801) 1: **141**, **160–161**, 406, 673
- Милли Бруно (Milly Bruno) 2: 449
- Миллс Чарльз Райт (Mills Charles Wright), (1916–1962) 1: 22, 23, 630, 660; 2: 33, 85, 177, 309, 401, 404, 425, 426, 455–457, **465–469**, 471, 476, 504, 569, 572, 580, 647, 651
- Милль Джон Стюарт (Mill John Stuart), (1806–1837) 1: 36, **196**, 197, 229, 310, 319, 320, 324, 327, **345–356**, 357–359, 363, 389, 409, 420, 430, 457, 553, 665, 679, 687, 690–694
- Минар Дэвид У. (Minar David W.) 2: 144, 635
- Минье Франсуа-Огюст (Mignet François Auguste), (1796–1884) 1: **238**
- Мирек Франтишек (Mirek Franciszek), священник 1: 485, 704
- Митчелл Джоффри Дункан (Mitchell Geoffrey Duncan) 1: 661, 699
- Михайловский Николай Константинович (1842–1904) 1: 290, 291, **422**, 693
- Михальский Мариан (Michalski Marian), священник 1: 674
- Мишле Жюль (Michelet Jules), (1798–1874) 1: **239**, 348
- Моблан Рене (Maublanc René) 1: 211, 678
- Моисей 1: 443; 2: 246

- Мокшицкий Эдмунд (Mokrzycki Edmund) 1: 246, 654, 706; 2: 129, 398, 401, 404, 426, 433, 482, 505, 588, 647, 654, 655
- Моннеро Жюль (Monnerot Jules) 1: 640, 704
- Монтень Мишель Экем де (Montaigne Michel Eyquem de), (1533–1592) 1: 10, **80–83**, 665; 2: 89, 627
- Монтескье Шарль-Луи де Секонда (Montesquieu Charles Louis de Secondat), барон де Ла Бред (1689–1755) 1: 26, 49, 76, 102, 109, 118, 119, **121–125**, 126, 127, 132–134, 141, 158, 171, 174, 175, 178, 181, 187, 195, 241, 247, 249, 267, 336, 478, 493, 668, 670–675, 677, 702
- Мор сэр Томас (More sir Thomas), св. (1478–1535) 1: **78–80**, 670
- Моравская Эва (Morawska Ewa) 2: 654
- Моравский Стефан (Morawski Stefan) 2: 587, 628
- Морган Льюис Генри (Morgan Lewis Henry), (1818–1881) 1: 158, 288, 299, 367, **370**, 371, 375, 400, 402, **404–408**, 411, 414, 416, 418, 695–697; 2: 19, 224, 258, 261, 278
- Морелли (Morelly), автор «Кодекса природы» 1: 205, 682
- Морроу Раймонд Аллен (Morrow Raymond Allen) 2: 49, 628
- Моска Гаэтано (Mosca Gaetano), (1858–1941) 1: 461, **469**, 699
- Московичи Серж (Moscovici Serge) 1: 441, 698
- Мосс Марсель (Mauss Marcel), (1872–1950) 1: 167, 515, 516, 527–529, **530**, 531, **535–538**, 701–705; 2: 268, 272, 273, 334, 473, 549, 550
- Мотт Пол Э. (Mott Paul E.) 2: 153, 637
- Моцарт Вольфганг Амадей (Mozart Wolfgang Amadeus) 2: 341
- Мужен Анри (Mougin Henri) 1: 226, 680
- Музиль Роберт (Musil Robert) 1: 593
- Муллахи Патрик (Mullahy Patrick) 1: 447, 698, 700
- Мур Аддисон Уэбстер (Moore Addison Webster) 2: 82
- Мур Меррит Хадден (Moore Merritt Hadden) 2: 123, 633
- Мур Морис Э. (Moore Maurice E.) 2: 161
- Мур Уилберт Эллис (Moore Wilbert Ellis) 2: 140, 436, 438
- Муха Януш (Mucha Janusz) 2: 44, 634, 649, 655
- Мьюз Кеннет Р. (Muse Kenneth R.) 1: 641
- Мэдж Джон (Madge John) 1: 520, 661; 2: 59, 176, 180, 636
- Мэйзел Джеймс Ханс (Meisel James Hans) 1: 461, 699
- Мэйн сэр Генри Джеймс Самнер (Maine sir Henry James Sumner), (1822–1888) 1: **370**, 694, 695; 2: 95
- Мэйо Элтон (Mayo Elton), (1880–1949) 2: **180**, 181
- Мэннинг Филип (Manning Philip) 2: 490, 649
- Мэнсон Уильям (Manson William C.) 2: 247
- Мэньюзел Фрэнк Эдвард (Manuel Frank Edward) 1: 136–138, 254, 674, 680, 688
- Мюллер Адам Генрих (Müller Adam Heinrich), (1779–1829) 1: 185
- Мюллер Джерри (Muller Jerry Z.) 1: 184, 674, 678
- Мюнх Рихард (Münch Richard) 2: 492, 493, 649
- Мюнцер Томас (Münzer [Müntzer] Thomas) 1: 85
- Нагеле Каспар Д. (Naegele Kaspar D.) 2: 438, 442
- Нагель Эрнест (Nagel Ernest) 1: 504
- Надель Зигфрид Фредерик (Nadel Siegfried Frederick), (1903–1956) 2: **238**

- Нанте Жак (Nantet Jacques) 1: 247, 683
 Наполеон I (Napoléon B[u]onaparte), император Франции,
 король Италии 1: 221, 232, 273; 2: 288
 Наполеон III (наст. имя Charles Louis Napoléon Bonaparte), президент
 Франции, затем император Франции 1: 292, 298; 2: 520, 527
 Натансон Морис Александер (Natanson Maurice Alexander) 2: 132, 634
 Негт Оскар (Negt Oskar) 1: 258, 685, 692
 Недельман Бригитта (Nedelmann Birgitta) 2: 501, 656
 Нейман Франц Леопольд (Neumann Franz Leopold), (1900–1954) 2: 46
 Нейрат Отто (Neurath Otto), (1882–1945) 2: 398, 400, **407–414**, 415, 418, 419,
 422, 424, 647
 Неттл Питер (Nettl Peter) 2: 510
 Никлас Уршуля (Niklas Urszula) 2: 648
 Николаус Мартин (Nicolaus Martin) 2: 509
 Никомач (Nikomachos), сын Аристотеля; после смерти отца отредак-
 тировал его труд, известный как «Никомахова этика» 1: 43, 669
 Нисбет Роберт Александр (Nisbet Robert A.) 1: 28, 64, 65, 77, 182, 193, 215,
 258, 367, 371, 493, 515, 589, 660, 662, 680, 704; 2: 144, 520, 636
 Ницше Фридрих Вильгельм (Nietzsche Friedrich Wilhelm) 1: 429, 582, 614,
 685, 688; 2: 283, 576
 Новак Лешек (Nowak Leszek) 1: 315, 688
 Новак Стефан (Nowak Stefan) 2: 410, 432
 Нора Пьер (Nora Pierre) 2: 337
 Носситер Томас Джонсон (Nossiter Thomas Johnson) 2: 510
 Ныч Рышард (Nycz Ryszard) 2: 575, 655
 Ньютон сэр Исаак (Newton sir Isaac) 1: 112, 113, 115, 119, 121, 122, 138, 142, 171,
 218; 2: 398, 419
 Нэролл Рауль (Naroll Raoul) 1: 367, 661, 694; 2: 191, 640
 Нэролл Фрэда (Naroll Frada) 1: 367, 661, 694; 2: 191, 640

 Обердорфер Дуглас (Oberdörfer Douglas W.) 1: 440
 Огборн Уильям Филдинг (Ogburn William Fielding), (1886–1959) 1: **414**
 Огоновский Збигнев (Ogonowski Zbigniew) 1: 100, 667
 Одум Говард Вашингтон (Odum Howard Washington) 2: 141
 Оплер Моррис Эдвард (Opler Morris Edward) 2: 252
 Оппенгеймер Франц (Oppenheimer Franz), (1864–1943) 1: **491**
 Орловский Хуберт (Orłowski Hubert) 2: 61
 Ортега-и-Гассет Хосе (Ortega y Gasset José) 1: 551
 Оссовская Мария (Ossowska Maria) 1: 162, 196, 674
 Оссовский Станислав (Ossowski Stanisław) 1: 23, 47, 204, 244, 275, 276, 293,
 296, 662, 688; 2: 187, 402
 Оствальд Вилгельм Фридрих (Ostwald Wilhelm Friedrich), (1853–1932) 2: 407
 Остин Джон Лэнгшо (Austin John Langshaw) 2: 592
 Отцы Церкви 1: 67
 Оукшотт Майкл Джозеф (Oakeshott Michael Joseph) 2: 623
 Оуэн Дэвид (Owen David) 2: 575, 651, 656
 Оуэн Роберт (Owen Robert), (1771–1858) 1: **207**, 209, 211, 221, 678–682
 Оуэн Роджер (Owen Roger C.) 2: 264
 Оферская Мария (Ofierska Maria) 1: 246

- Павел из Тарса, наст. имя Савл, св., апостол 1: 59
- Павлов Иван Петрович 2: 117
- Палмер Вивьен Мари (Palmer Vivien Marie) 2: 158, 162, 636
- Палюх Анджей Казимеж (Paluch Andrzej Kazimierz) 2: 187, 234, 638, 640
- Панасюк Рышард (Panasiuk Ryszard) 1: 297, 688
- Парето Вильфредо Федерико Дамасо (Pareto Vilfredo Federico Damaso), (1848–1923) 1: **452–470**, 471, 540, 542, 622, 624, 630, 639, 681, 697–700; 2: 9, 395, 406, 407, 437, 442, 443, 474
- Парех Бхикху Ч. (Parekh Bhikku C.) 2: 623
- Парк Роберт Эзра (Park Robert Ezra), (1864–1944) 1: 428, 525, 605, 606, 639, 711; 2: 72, 88, 95, 96, 101, 140, 141, 145, 147, 152–154, **155**, 156, 157, 159–161, **162–172**, 230, 243, 254, 357, 380, 395, 396, 638
- Парсонс Толкотт (Parsons Talcott), (1902–1979) 1: 41, 93, 134, 168, 381, 445, 447, 448, 461, 505, 506, 540, 542, 652, 665, 691, 698, 699, 705, 709, 710, 714; 2: 74, 92, 305, 308, 316, 339, 352, 357, 358, 395, 396, 402, 416, 428, 431, 435, 437, **438–453**, 454, 456, 457, 480, 490–496, 507, 520, 523, 534, 546, 580, 582, 589, 592, 598, 607, 609, 610, 612, 615, 647–651
- Пассрон Жан-Клод (Passeron Jean-Claude) 2: 544, 545, 652
- Патрик, св. 1: 530
- Пейдж Чарльз Хант (Page Charles Hunt) 2: 97
- Пейн Джофф (Payne Geoff) 1: 17
- Пелчиньский Збигнев Анджей (Pełczyński Zbigniew Andrzej) 1: 265–268, 684, 685
- Перри Уильям Джеймс (Perry William James), (1887–1949) 2: 194
- Петжак-Мерта Магда (Pietrzak-Merta Magda) 1: 53, 180
- Петражицкий Леон (Petrażycki Leon) 1: 471, 472; 2: 305
- Петрас Джон (Petras John W.) 2: 81, 119, 633
- Пиаже Жан (Piaget Jean) 2: 592
- Пил Джон Дэвид Йидон (Peel John David Yeadon) 1: 369, 386, 387, 695
- Питтс Джесси Р. (Pitts Jesse R.) 1: 438; 2: 242
- Пифагор 2: 288
- Платон (Plato), наст. имя Аристокл (ок. 427–347 до н.э.) 1: 13, 33, 35, **36–41**, 42, 43, 46, 47, 49, 50, 52, 54, 63, 75, 79, 84, 205, 213, 670, 686; 2: 506
- Платт Джералд М. (Platt Gerald M.) 1: 425, 442, 670
- Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918) 1: 223, 240, 677, 682, 690; 2: **12**, 13, 19, 23, 631
- Поллок Фридрих (Pollock Friedrich), (1894–1970) 2: **46**, 60
- Помян Кшиштоф (Pomian Krzysztof) 1: 668, 703; 2: 270, 394
- Поплин Деннис (Poplin Dennis E.) 2: 150, 637
- Поппер сэр Карл Раймунд (Popper sir Karl Raimund), (1902–1994) 1: 33, 36, 40, 165, 166, 327, 397, 546, 547, 670, 686; 2: 348, **413**, 516, 585
- Пребл Эдвард (Preble Edward) 1: 443–444, 660; 2: 187, 198, 200, 210, 218, 235, 244, 248
- Протагор из Абдеры 1: 33
- Прудон Пьер Жозеф (Proudhon Pierre Joseph), (1809–1865) 1: 208, **210**, 285, 678, 679, 680, 681
- Пуфендорф Самуэль фон (Pufendorf Samuel), (1632–1694) 1: **86**, 667
- Пухта Георг Фридрих (Puchta Georg Friedrich), (1798–1846) 1: 254
- Пфютце Пауль Э. (Pfuetze Paul E.) 2: 123, 634

- Рабле Франсуа (Rabelais François) 2: 328
 Райс Альберт Дж.-мл. (Reiss Albert J. Jr.) 1: 363, 445, 505; 2: 74, 632, 638
 Райхенбах Ганс (Reichenbach Hans) 1: 13
 Раммштедт Оттхайн (Rammstedt Otthein) 1: 712
 Ранке Леопольд фон (Ranke Leopold von) 1: 554
 Ранович Абрам Борисович 1: 55
 Рансимен Уолтер Гаррисон (Runciman Walter Garrison) 2: 265
 Ратцель Фридрих (Ratzel Friedrich), (1844–1904) 2: **192**, 193, 195, 196
 Ратценхофер Густав (Ratzenhofer Gustav) 1: 491
 Рау Збигнев (Rau Zbigniew) 1: 681
 Раш Уильям (Rasch William) 2: 609, 655
 Реа Буфорд (Rhea Buford) 1: 18, 659
 Ревель Жак (Revel Jacques) 2: 338, 643
 Редфилд Роберт (Redfield Robert), (1897–1958) 2: 147, **151**, 637
 Реизов Борис Георгиевич 1: 242, 243, 684
 Рейнольдс Дженис М. (Reynolds Janice M.) 2: 135, 469, 507
 Рейнольдс Ларри Т. (Reynolds Larry T.) 2: 81, 135, 469, 507, 633
 Рейсон Тимоти (Raison Timothy) 1: 659
 Рейсс Ханс Зигберт (Reiss Hans Siegbert) 1: 169, 673
 Рек Эндрю Дж. (Reck Andrew J.) 2: 119, 633, 634
 Реклисс Уолтер Кейд (Reckless Walter Cade) 2: 161
 Решке Роберт (Reszke Robert) 1: 697
 Риверс Уильям Хальс (Rivers William Halse) 2: 147, 173, 640
 Риголаж Жюль Эмиль (Rigolage Jules Émile) 1: 335, 690
 Рид Томас (Reid Thomas), (1710–1796) 1: **141**, 154
 Риккерт Генрих (Rickert Heinrich), (1863–1936) 1: 472, 556, **567–575**, 609–611, 615, 617, 706, 710, 711; 2: 410
 Рикман Джон (Rickman John) 2: 250
 Рикман Ханс Петер (Rickman Hans Peter) 1: 557, 705, 706
 Рингер Фриц К. (Ringer Fritz K.) 1: 549, 573, 615, 622, 624, 706, 711
 Рисмен Дэвид (Riesman David) 1: 72; 2: 250, 254
 Риттер Иоахим (Ritter Joachim) 1: 685
 Ритцер Джордж (Ritzer George) 1: 17, 473, 541, 663; 2: 490, 494, 495, 511, 657
 Ричардс Одри Изабель (Richards Audrey Isabel), (1899–1984) 2: 238
 Ричардсон Джейн (Richardson Jane) 2: 216
 Робертсон Рональд (Robertson Roland) 2: 453, 650
 Робертсон Уильям (Robertson William), (1721–1793) 1: **141**, 156–157, 241
 Робертсон-Смит Уильям (Robertson-Smith William), (1846–1894) 1: **370**, 404
 Родбертус-Ягецов Карл Иоганн фон (Rodbertus-Jagetzow Johann Karl von) 1: 582
 Роздюэль Розан (Rauzduel Rosan) 2: 327, 643
 Розен Пол (Roazen Paul) 1: 449, 699
 Розенберг Моррис (Rosenberg Morris) 2: 424, 647
 Розено Полин Мари (Rosenau Pauline Marie) 2: 575, 655
 Розенталь Марк Моисеевич 1: 243; 2: 631
 Роккан Стейн (Rokkan Stein) 2: 510

- Ронг Денис Хьюм (Wrong Dennis Hume) 1: 541, 635, 710; 2: 129, 209, 433
- Рорти Ричард (Rorty Richard) 1: 164, 662; 2: 575
- Росс Ральф Гилберт (Ross Ralph Gilbert) 1: 186
- Росс Эдвард Олсворт (Ross Edward Alsworth), (1866–1951)
1: **437**, 699; 2: 160, 169
- Ротхаккер Эрих (Rothacker Erich) 1: 617, 710
- Роуз Арнольд Маршалл (Rose Arnold Marshall) 2: 479
- Роуз Джиллиан (Rose Gillian) 1: 258, 658
- Роуз Маргарет А. (Rose Margaret A.) 2: 575, 581, 655
- Рокейм Гёза (Róheim Géza) 2: 246, 641
- Роше Ги (Rocher Guy) 2: 431, 444, 446, 451, 453, 457, 649
- Рошер Вильгельм Георг Фридрих (Roscher Wilhelm), (1817–1894) 1: **545**, 609
- Рубинштейн Сергей Леонидович 1: 531
- Рудзиньский Роман (Rudziński Roman) 2: 17, 629
- Ружановский Рышард (Rózanowski Ryszard) 2: 61
- Рузвельт Франклин Делано (Roosevelt Franklin Delano) 2: 176
- Руссо Жан-Жак (Rousseau Jean Jacques), (1712–1778) 1: 101, 115, 118, 119, 124, **125–131**, 134, 137, 150, 151, 168, 169, 172, 208, 336, 360, 478, 493, 664, 668, 670–675, 677, 680, 686, 702; 2: 268, 269, 625
- Рыбицкий Павел (Rybicki Paweł) 1: 33, 47–49, 668
- Рэдклифф-Браун Альфред Реджинальд (Radcliffe-Brown Alfred Reginald), (1881–1955) 1: 400, 539; 2: 139, 147, 209, 219–225, **228–232**, 233, 235, 238–242, 255, 260, 268, 273, 431, 432, 475, 641, 642
- Рубель Максимилиан (Rubel Maximilien) 2: 11
- Сабин Джордж Холланд (Sabine George Holland) 1: 50–52, 56, 57, 162, 201, 663
- Савиньи Фридрих Карл фон (Savigny Fredrich Carl von), (1779–1861)
1: **185**, **254**, 684
- Саймон Уолтер Майкл (Simon Walter Michael) 1: 348, 692
- Сакс Харви (Sacks Harvey) 2: 524
- Салинс Маршалл Дэвид (Sahlins Marshall David) 2: 264, 639
- Салливан Гарри Стек (Sullivan Harry Stack), (1892–1949) 2: **247**, 654
- Саломон Альберт (Salomon Albert) 1: 89, 141, 150, 663, 675
- Сальвадори Массимо Л. (Salvadori Massimo L.) 2: 12, 629
- Самнер Уильям Грэм (Sumner William Graham), (1840–1910)
1: 370, **414**, 696; 2: 88
- Сандерс Ирвин Тэйлор (Sanders Irvin Taylor) 2: 152
- Сартр Жан-Поль (Sartre Jean Paul) 2: 546, 629, 631
- Свенцицкая Кристина (Święcicka Krystyna) 1: 644, 713
- Себаг Люсьен (Sebag Lucien) 1: 215–216
- Сейдман Стивен (Seidman Steven) 2: 502, 575, 655, 656
- Семек Анджей (Siemek Andrzej) 1: 104
- Семек Марек Ян (Siemek Marek Jan) 1: 258, 260, 261, 263, 268, 269, 672, 685
- Сенека Младший, изв. также как Сенека-философ (Lucius Annaeus Seneca Minor, Philosophus), (ок. 4 до н.э. — 65 н.э.) 1: 55, 57
- Сен-Симон Клод Анри де Рувруа де (Saint-Simon Claude Henri de Rouvroy de), граф, (1760–1825) 1: 192, 193, **207**, 209, 210, 214, **216–227**, 291, 321, 336, 344, 345, 348, 356, 367, 392, 396, 589, 678–682; 2: 10, 406

- Сепир Эдвард (Sapir Edward), (1884–1939) 2: 200, 205, **211**, 215, **218–219**, 243, 245, 641, 642
- Серейский Мариан Хенрик (Serejski Marian Henryk) 1: 241, 683
- Сёрл Джон Р. (Searle John R.) 2: 592
- Серошевская Барбара (Sieroszevska Barbara) 2: 626
- Сигеле Сципион (Sighele Scipio), (1868–1913) 1: 428
- Силлс Дэвид Л. (Sills David L.) 1: 660
- Симиан Франсуа Жозеф Шарль (Simiand François Joseph Charles), (1873–1935) 1: 528, **530**, 704
- Сисмонди, Жан Шарль Леонар Симонд де (Sismondi Jean Charles Léonard Simonde de), (1773–1842) 1: 238
- Скарга Барбара (Skarga Barbara) 1: 337, 433, 434, 692, 693, 706; 2: 19
- Скидмор Уильям (Skidmore William) 2: 433, 650
- Скиннер Беррес Фридерик (Skinner Burrhus Frederic), (1904–1990) 2: **423**, 477
- Скиннер Квентин (Skinner Quentin) 1: 19, 164, 662, 663, 668, 681; 2: 329, 655
- Скотт Джон Финли (Scott John Finley) 2: 444
- Слейтер Фил (Slater Phil) 2: 56, 629
- Смелзер Нейл Джозеф (Smelser Neil Joseph) 1: 18; 2: 438, 439, 492
- Смит Адам (Smith Adam), (1723–1790) 1: 30, 118, 139, **141**, 145, **149–152**, 154, 155, **157**, 158, 159, 161, 163, 181, 194, 195, 200, 201, 267, 269, 406, 663, 670–672, 674, 675, 677; 2: 164
- Смит Деннис (Smith Dennis) 1: 663; 2: 352, 637, 644, 656
- Смит Стивен Б. (Smith Steven B.) 1: 261, 268, 685
- Смит сэр Графтон Эллиот (Smith sir Grafton Elliot), (1871–1937) 2: **194**, 224
- Смит Томас Вернор (Smith Thomas Vernor) 2: 157, 635
- Смит Уильям Робертсон 1: 370, 404
- Смит Энтони Дэвид (Smith Anthony David) 1: 230, 680, 681, 695; 2: 650
- Смолл Альбион Вудбери (Small Albion Woodbury), (1854–1926) 1: 236, 255, 663, 675; 2: **73**, 94, 429
- Сова Ян (Sowa Jan) 2: 456
- Сомервелл Дэвид Черчилль (Somervell David Churchill), (1946–1957) 2: 295
- Сорокин Питирим Александрович (1889–1968) 1: 410, 421, 455, 475–477, 663; 2: 151, 217, 276, 277, 280, 281, **305–325**, 335, 396, 406, 438, 440, 441, 443, 478, 642–645, 647
- Соссюр Фердинанд де (Saussure Ferdinand de), (1857–1913) 1: **530**; 2: 265
- Спевак Павел (Śpiewak Paweł) 2: 629
- Спевак Хелена (Śpiewak Helena), см. Датнер-Спевак Хелена
- Спенсер Герберт (Spencer Herbert), (1820–1903) 1: 36, 155, 194, 203, 223, 226, 233, 306, 320, 327, 340, 344, 359, 367–369, **370**, 371, 372, 374–376, **379–399**, 400–402, 404, 408–415, 422, 430, 454, 477, 483, 484, 490, 510, 511, 522, 539, 547, 582, 589, 594, 605, 691–697; 2: 13, 72, 75, 95, 113, 163, 216, 225, 258, 259, 276, 386, 411, 443, 452, 610
- Спикмэн Николас (Spykman Nicholas) 1: 605
- Спиноза Барух (Benedictus Despinosa [d’Espinoza]), (1632–1677) 1: **86**, 121, 425, 670
- Спиро Мелфорд Э. (Spiro Melford E.) 2: 431
- Стагирит, см. Аристотель Стагирит
- Сталин Иосиф Виссарионович (наст. имя Иосиф Виссарионович Джугашвили) 2: 24

- Становский Адам (Stanowski Adam) 2: 410, 413, 414
 Станош Барбара (Stanosz Barbara) 2: 641
 Старк Вернер (Stark Werner) 1: 62, 488, 573, 663, 668
 Староста Павел (Starosta Paweł) 2: 146, 150, 637
 Стауффер Самюэль Эндрю (Stouffer Samuel Andrew) 2: 172, 416
 Сташиц Станислав Вавжинец (Staszic [Staszyc] Stanisław Wawrzyniec), (1755–1826) 1: 136, **176–180**, 675
 Стерн Бернард Джозеф (Stern Bernhard Joseph) 2: 198
 Стеффенс Линкольн (Steffens Lincoln) 2: 157
 Стинчкомб Артур Л. (Stinchcombe Arthur L.) 1: 21; 2: 520
 Стокинг Джордж У.-мл. (Stocking George W. Jr.) 2: 201, 206, 638–641
 Стоун Грегори Прентис (Stone Gregory Prentice) 2: 132, 634
 Стоунквист Эверетт В. (Stonequist Everett V.) 2: 161, 169
 Страусс Ансельм Л. (Strauss Anselm L.) 2: 120, 132, 253, 633
 Стринейти Доминик (Strinati Dominic) 2: 63
 Струве Петр Бернгардович 2: 27, 630
 Стэнлис Питер Джеймс (Stanlis Peter James) 1: 91
 Стюард Джулиан Хайнс (Steward Julian Haynes), (1902–1972) 2: 147–149, **261–264**, 637, 641
 Стюарт Дугалд (Stewart Dugald), (1753–1828) 1: **141**, 154
 Сувала Халина (Suwała Halina) 1: 116
 Супиньский Юзеф (Supiński Józef) 1: 663; 2: 356
 Суходольский Богдан (Suchodolski Bogdan) 1: 80, 664, 675, 689, 706
 Сьюэлл Уильям Х. (Sewell William H.) 1: 227
 Сэмпсон Рональд Виктор (Sampson Ronald Victor) 1: 135
 Суссе Бернар (Susser Bernard) 1: 228
- Тайлор (Тейлор) сэр Эдуард Бернетт (Tylor sir Edward Barnett), (1832–1917) 1: 367, **370**, 372, 376, 377, 379, 398, 400, **401–404**, 405, 408, 410, 413, 418, 695, 696, 697; 2: 191, 193, 212, 221, 225, 258, 279, 641
 Такер Кеннет Х.-мл. (Tucker Kenneth H. Jr.) 2: 535, 656
 Тард Габриель де (Tarde Gabriel de), (1843–1904) 1: 420, 428, **431–436**, 437, 526, 587, 698–700, 704
 Тарковска Эльжбета (Tarkowska Elżbieta) 1: 536, 537, 704
 Тарр Золтан (Tarr Zoltan) 1: 592
 Татаркевич Владислав (Tatarkiewicz Władysław) 1: 461; 2: 278
 Тейлор Чарльз (Taylor Charles) 1: 234, 685
 Терборн Йоран (Therborn Göran) 2: 24, 587, 629
 Тернер Брайан Стэнли (Turner Bryan Stanley) 2: 24, 430, 453, 482, 615, 617
 Тернер Джонатан Хью (Turner Jonathan Hugh) 2: 264, 493, 502, 634
 Тернер Ральф Герберт (Turner Ralph Herbert) 2: 169
 Террей Эммануэль (Terray Emmanuel) 2: 371, 689
 Тённоис Фердинанд (Tönnies [Toennies] Ferdinand), (1855–1936) 1: 72, 191, 193, 216, 317, 392, 426, 553, 577, 578, **581–592**, 593, 596, 600, 611, 628, 631, 643, 644, 668, 682, 707–711, 714; 2: 9, 20, 94, 144, 151, 367, 443, 450
 Тимашев Николай Сергеевич (Timasheff Nicholas S.) 1: 334, 410, 664; 2: 321, 322, 398
 Тириакийн Эдвард А. (Tiryakian Edward A.) 1: 539, 662, 704

- Тойнби Арнольд Джозеф (Toynbee Arnold Joseph), (1889–1975)
2: 217, 281, 282, 284, 288, 291, **295–305**, 307, 322, 329, 354, 644, 645
- Токвиль Алексис-Шарль-Анри Клерель де (Tocqueville Charles Alexis Henri Clérel de), (1805–1859) 1: 22, 25, 193, **195–197**, 236, 244, **246–253**, 262, 298, 367, 396, 516, 635, 680, 683, 684, 689, 704
- Томази Луиджи (Tomasi Luigi) 2: 357, 637, 645
- Томас Дороти Суэйн (Thomas Dorothy Swaine) 2: 114, 634
- Томас Уильям Айзек (Thomas William Isaac), (1863–1947) 1: 437, 693; 2: 72, 74, 81, 82, 91, 99, **100–118**, 119, 120, 129–131, 133, 142, 160, 204, 243, 302, 356, 359, 360, 367, 395, 416, 526, 632, 634, 646
- Томлин Эрик Уолтер Фредерик (Tomlin Eric Walter Frederick) 2: 300, 644
- Томпсон Джон Брукшир (Thompson John Brookshire) 2: 521, 532, 656
- Томпсон Клара (Thompson Clara) 1: 700
- Томпсон Уильям (Thompson William) 1: 207
- Топольский Ежи (Topolski Jerzy) 1: 548
- Торндайк Эдвард Ли (Thorndike Edward Lee) 2: 117
- Торо Анри Давид (Thoreau Henry David) 2: 89
- Торранс Джон (Torrance John) 1: 483
- Трельч Эрнст (Troeltsch Ernst, 1865–1923) 1: **548**, 668, 705
- Трибусевич Януш (Trybusiewicz Janusz) 1: 502
- Триллинг Лайонел (Trilling Lionel) 1: 442, 700
- Трубецкой Николай Сергеевич, князь 2: 271
- Трэшер Фредерик Милтон (Thrasher Frederic Milton) 2: 161
- Тулемон Рене (Toulemont René) 1: 639, 713
- Тулли Джеймс (Tully James) 1: 19, 661
- Тумин Мелвин Мэрвин (Tumin Melvin Marvin) 2: 180
- Тьер Луи Адольф (Thiers Louis Adolphe), (1797–1877) 1: 238
- Тьерри Жан Николя Огюстен (Thierry Jean Nicolas Augustin), (1795–1856)
1: 237, **238**, 243, 244
- Тэкс Сол (Tax Sol) 1: 400
- Тэн Ипполит Адольф (Taine Hippolyte Adolphe) 1: 193
- Тюрго Анн Робер Жак д'Ольн, барон (Turgot Anne Robert Jacques de l'Aulne), (1727–1781) 1: **134–138**, 672, 675
- Уайнер Филип Пол (Wiener Philip Paul) 1: 546, 658
- Уайт Ланселот Лоу (Whyte Lancelot Law) 1: 444, 700
- Уайт Леонард Д. (White Leonard Dupee) 2: 157, 635
- Уайт Лесли Алвин (White Leslie Alvin), (1900–1975) 1: 405–407; 2: 213, **258–260**, 261–263, 641, 642
- Уайт Мортон (White Morton) 2: 77, 634
- Уайт Стивен К. (White Stephen K.) 2: 576, 656
- Уайтли Ричард (Whitley Richard) 2: 511
- Уайтхед Альфред Норт (Whitehead Alfred North) 1: 13
- Уизерс Карл (Withers Carl), см. Уэст Джеймс
- Уилли Томас Э. (Willey Thomas E.) 1: 570, 572, 706
- Уинч Питер (Winch Peter), (1926–1997) 2: 514–516, **517**, 525, 528, 529, 654, 656, 657
- Уисслер Кларк (Wissler Clark), (1870–1947) 2: 147, 164, 173, 194, **211**, 637

- Уолин Шелдон (Wolin Sheldon S.) 1: 36, 41, 52, 54, 58, 65, 75, 83, 84, 321, 664;
2: 623
- Уоллес Уолтер Л. (Wallace Walter L.) 1: 420, 713; 2: 436, 459, 475, 650
- Уолш Дэвид Ф. (Walsh David F.) 2: 480, 529, 530, 533
- Уорд Лестер Франк (Ward Lester Frank), (1841–1913) 1: **422**, 488, 491, 695, 702;
2: 76, 88
- Уорнер Р. Стивен (Warner R. Stephen) 1: 18
- Уорнер Уильям Ллойд (Warner William Lloyd), (1898–1970) 2: 141, 147, 152,
153, 172, 175, 177, **179–184**, 188, 238, 252, 254, 638
- Уоррен Рональд Лесли (Warren Roland Leslie) 2: 142, 637, 638
- Уотсон Джон Бродес (Watson John Broadus), (1878–1958) 1: **473**, 693; 2: 99, 117,
120, 121, 415, 635
- Урри Джон (Urry John) 1: 618, 660; 2: 416, 646
- Уэгли Чарльз (Wagley Charles) 2: 247, 256, 640
- Уэст Джеймс (West James), наст. имя Карл Уизерс (Carl Withers) 2: 147, 247,
250, 252, 255, 256, 639
- Февр Люсьен Поль Виктор (Febvre Lucien Paul Victor), (1878–1956)
1: 241, 242, **530**, 683; 2: **327–329**, 331–333, 336, 643, 645
- Фейербах Людвиг Андреас (Feuerbach Ludwig Andreas) 1: 242, **279–284**,
297, 303
- Фергюсон Адам (Ferguson Adam), (1723–1816) 1: 140, **141**, 144–146, **151–152**,
154, 155, **158–161**, 163, 174, 181, 237, 375, 377, 406, 672, 673, 676, 677; 2: 278
- Фергюсон Уэллейс Клипперт (Ferguson Wallace Klippert) 1: 70, 666
- Ферри Энрико (Ferri Enrico) 2: 13
- Фёрс сэр Раймонд Уильям (Firth sir Raymond William), (1901–2002)
2: 234, **238**, 640
- Филипп II Август (Philippe II Auguste), Филипп Завоеватель,
король Франции 2: 328
- Филипсон Майкл (Phillipson Michael) 1: 643
- Филмер Пол (Filmer Paul) 1: 708; 2: 480, 530, 653
- Фиркандт Альфред (Vierkandt Alfred), (1867–1953) 1: **642**, 644
- Фихте Иоганн Готлиб (Fichte Johann Gottlieb), (1762–1814) 1: 232
- Флейшман Эжен (Fleischmann Eugene) 1: 269, 684
- Флетчер Рональд (Fletcher Ronald) 1: 346, 388, 398, 659, 692
- Флис Мариола (Flis Mariola) 2: 234, 638, 639
- Флю Энтони Гаррард Ньютон (Flew Antony Garrard Newton) 2: 528, 653
- Фоконне Поль (Fauconnet Paul), (1874–1938) 1: 515, 516, **530**
- Фолкарт Эдмунд Хауэлл (Volkart Edmund Howell) 2: 103, 116
- Фома Аквинский (Thomas Aquinas), св., изв. также как Аквинат,
Ангельский доктор (ок. 1225–1274) 1: **64–68**, 75, 91, 669, 670
- Фома Кемпийский (Thomas à Kempis), наст. имя Томас Хемеркен,
августинец 2: 89
- Форбс Дункан (Forbes Duncan) 1: 159, 672
- Форлендер Карл (Vorländer Karl), (1860–1928) 2: **16**, 629
- Фортес Мейер (Fortes Meyer), (1906–1983) 1: 231, 232, **238**
- Фоулер Альберт Ванн (Fowler Albert Vann) 2: 644, 653
- французский дворянин, см. Депон Шарль-Жан-Франсуа

- Фрезер сэр Джеймс Джордж (Frazer sir James George), (1854–1941)
1: 367, **370**, 411, 412, 417, 419, 694; 2: 222
- Фрейд Зигмунд (Freud Sigmund), (1856–1939) 1: 30, 424, 425, 430, **440–452**, 453, 458, 462, 471, 624, 697–700; 2: 34, 51, 57, 58, 134, 244, 246–248, 254, 255, 268, 340, 348, 349, 353, 443, 446, 591, 628, 631
- Фрейер Ханс (Freyer Hans) 1: 592
- Фридрихс Роберт Уинслоу (Friedrichs Robert Winslow) 2: 507, 513, 648, 653
- Фрисби Дэвид (Frisby David) 1: 560, 593, 599–602, 604, 605, 708, 712
- Фробениус Лео (Frobenius Leo), (1873–1938) 2: **193**, 196, 224
- Фройнд Жюльен (Freund Julien) 1: 455, 456, 467, 568, 630, 659, 698, 708
- Фромм Эрих (Fromm Erich), (1900–1980) 1: 71, 85, 425, 446–448, 670, 690, 700; 2: **46**, 50, **57–59**, 64, **247**, 625, 626
- Фронц Рафал (Frąc Rafał) 1: 108
- Фукидид (Thucydides) 1: 377
- Фуко Поль Мишель (Foucault Paul Michel), (1926–1984) 2: 47, 512, 535, **560–572**, 574, 577, 587, 640, 651–658
- Фулье Альфред (Fouillée Alfred), (1838–1912) 1: **422**
- Фурье Шарль (Fourier Charles), (1772–1837) 1: **207**, 209–211, 678, 680–682
- Фэй Брайан (Fay Brian) 1: 327, 659
- Фэрис Роберт Э. Ли (Faris Robert E. Lee) 1: 473, 658; 2: 140, 430, 636
- Фэрис Эллсворт (Faris Ellsworth) 2: 381, 632
- Фюстель де Куланж Нюма-Дени (Fustel de Coulanges Numa Denis), (1830–1889) 1: **370**
- Хабермас Юрген (Habermas Jürgen), (p. 1929) 1: 14, 30, 34, 326, 652, 659, 684, 687, 691; 2: 42, 46–49, 58, 515, 566, 578, **587–606**, 607, 612, 613, 626–628, 648, 651, 653–655, 658
- Хайдеггер Мартин (Heidegger Martin) 2: 516, 545, 576, 628
- Халас Эльжбета (Hałas Elżbieta) 2: 357, 632, 636, 645
- Халасинский Юзеф (Chałasiński Józef) 1: 438, 439, 551; 2: 391, 645
- Халл Кларк Леонард (Hull Clark Leonard) 2: 398
- Халфпенни Питер (Halfpenny Peter) 1: 321, 691, 692; 2: 400, 647
- Хальбвакс Морис (Halbwachs Maurice), (1877–1945) 1: 360, 527, **530–534**, 691, 701–703, 705; 2: 326
- Хан Алоис (Hahn Alois) 2: 615
- Хант Линн (Hunt Lynn) 2: 338, 642
- Хантингтон Сэмюэл Филлипс (Huntington Samuel Phillips)
1: 183; 2: 354, 645
- Харви Ли (Harvey Lee) 2: 510, 636
- Харви Роулэнд Хилл (Harvey Rowland Hill) 1: 679
- Харрис Марвин (Harris Marvin) 1: 339, 371, 404, 407, 408, 412, 659; 2: 187, 191, 194, 196, 210, 222, 639, 654
- Хатчесон Фрэнсис (Hutcheson Francis), (1694–1746) 1: **141**, 142, 145, 673, 674
- Хаус Флойд Нельсон (House Floyd Nelson) 2: 104
- Хеберле Рудольф (Heberle Rudolf) 1: 583, 587
- Хейнс Вэлери (Haines Valerie) A. 1: 367
- Хеккер Регина (Hekker Regina) 1: 132
- Хелд Дэвид (Held David) 2: 58, 532, 627, 654, 656

- Хельштыньский Станислав (Helsztyński Stanisław) 2: 110
 Хендерсон Лоуренс Джозеф (Henderson Lawrence Joseph), (1878–1942)
 1: 465, 687; 2: **431**, 440
 Херсковитц Мелвилл Джин (Herskovits Melville Jean), (1895–1963) 2: **211**, 639
 Хёффе Отфрид (Höffe Otfried) 1: 165, 673
 Хилл Лестер (Hill Lester) 2: 510
 Хиллер Эрнест Теодор (Hiller Ernest Theodore) 2: 170
 Хиллери Джордж А.-мл. (Hillery George A. Jr.) 2: 143, 636
 Химмельфарб Гертруда (Himmelfarb Gertrude) 2: 573, 574
 Хинкль Гизела Дж. (Hinkle Gisela J.) 1: 437, 660; 2: 243
 Хинкль Роско Ч.-мл. (Hinkle Roscoe C. Jr.) 1: 437, 539, 660; 2: 243, 358, 633
 Хинц Хенрик (Hinz Henryk) 1: 179–180, 673
 Хиршович Мария (Hirszowicz Maria) 2: 437
 Хмелевский Петр (Chmielewski Piotr) 1: 371, 405, 694; 2: 187, 639
 Хобсбаум Эрик Джон Эрнест (Hobsbawm Eric John Ernest) 1: 231, 290, 683
 Холда-Ружевич Хенрика (Hołda-Różewicz Henryka) 2: 20, 627, 628
 Холи Амос Генри (Hawley Amos Henry) 2: 152, 636
 Холлис Мартин (Hollis Martin) 2: 516
 Хоманс Джордж Каспар (Homans George Caspar), (1910–1989)
 1: 420, 453, 473, 698; 2: 305, 430, 434, 437, 455, 456, 460, **474–478**, 648
 Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) 1: 185
 Хоннет Аксель (Honneth Axel) 2: 47, 592, 599, 627, 629, 652
 Хоркхаймер Макс (Horkheimer Max), (1895–1973) 1: 107, 552, 667, 677;
 2: **45**, 46, 47, 49, 54–56, 58, 60, 62, 588, 626, 627, 629, 631
 Хорни Карен (Horney Karen), (1885–1952) 2: 247
 Хортон Джон (Horton John) 2: 469
 Хоукинс Майк (Hawkins Mike) 1: 307, 367, 429, 659
 Хоум Генри (Home Henry), лорд Кеймс, (1696–1782) 1: 141, 156, 673
 Хофштадтер Ричард (Hofstadter Richard) 2: 74, 75, 633
 Хохфельд Анна (Hochfeld [Hochfeldowa] Anna) 1: 693
 Хохфельд Юлиан (Hochfeld Julian) 1: 211, 278, 283, 295, 687
 Хуако Джордж А. (Huaco George A.) 2: 436
 Хук Сидни (Hook Sidney) 1: 461, 687
 Хуссейн Атар (Hussain Athar) 2: 562
 Хьюз Генри Стюарт (Hughes Henry Stuart) 1: 426, 450, 460, 521, 658, 687,
 698, 709; 2: 11, 280, 282, 290, 643
 Хьюз Эверетт Черрингтон (Hughes Everett Cherrington) 2: 141, 161, 637
 Хэнсон Альберт Генри (Hanson Albert Henry) 2: 510
 Хэтч Элвин (Hatch Elvin) 2: 202, 215, 220, 225, 226, 229, 236, 237, 241, 260, 261,
 263, 264, 639
- Цейтлин Ирвинг М. (Zeitlin Irving M.) 1: 107, 467; 2: 442
 Циммерман Карл Кларк (Zimmerman Carle Clark), (1897–1983) 2: **151**, 638
 Цицерон Марк Туллий (Marcus Tullius Cicero), (106–43 до н.э.) 1: 55–57
- Чарновский Стефан Зигмунт (Czarnowski Stefan Zygmunt), (1879–1937)
 1: 176, 177, 528, **530**, 671, 701; 2: 277
 Черняк Станислав (Czerniak Stanisław) 2: 49, 575, 626, 655

Чихович Станислав (Cichowicz Stanisław) 1: 639; 2: 270

Чоран Эмиль Мишель (Cioran Émile Michael) 1: 680

Чэпин Френсис Стюарт (Chapin Francis Stuart) 2: 415

Шад Сьюзан Петра (Schad Susanne Petra), см. Шад-Сомерс Сьюзан Петра

Шад-Сомерс Сьюзан Петра (Schad-Somers Susanne Petra) 2: 59

Шамбордон Жан-Клод (Chamboredon Jean-Claude) 2: 544, 652

Шапера Айзек (Schapera Isaac), (1905–2003) 2: 238

Шарбонье Жорж (Charbonnier Georges) 2: 267, 270

Шаскольски Леон (Shaskolsky Leon) 2: 135, 136

Шахай Анджей (Szahaj Andrzej) 2: 575, 591, 655, 656

Шацка Барбара (Szacka Barbara) 1: 11, 136, 675; 2: 650

Шацкий Ежи Рышард (Szacki Jerzy Ryszard) 1: 14, 17, 31, 74, 233, 246, 281, 305, 311, 324, 458, 473, 476, 502, 525, 538, 579, 599, 653, 663, 664, 681, 703, 704, 713; 2: 120, 356, 361, 368, 397, 500, 505, 645, 646, 648, 653

Шварц Дэвид (Swartz David) 2: 545, 549, 552–554, 656

Шведер Ричард А. (Shweder Richard A.) 2: 253, 641, 655

Шекспир Уильям (Shakespeare William) 2: 89, 487

Шелер Макс (Scheler Max), (1874–1928) 1: **642**, 643, **645**

Шерер Мечислав (Szerer Mieczysław) 1: 196

Шеркауи Мохамед (Cherkaoui Mohamed) 1: 592, 658

Шилз Эдвард Альберт (Shils Edward Albert) 1: 21, 663; 2: 156, 172, 438, 439, 442, 445, 637, 649, 650

Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт (Schiller Ferdinand Canning Scott) 2: 360

Шиллинг Курт (Schilling Kurt) 1: 71, 663

Шматка Яцек (Szmatka Jacek) 2: 473, 650

Шмидт Вильгельм (Schmidt Wilhelm), (1868–1954), член монашеского ордена вербистов 2: **194**, 195, 224

Шмидт Джеймс (Schmidt James) 1: 108

Шмидт Конрад (Schmidt Konrad) 1: 297

Шмоллер Густав фон (Schmoller Gustav von), (1838–1917) 1: **546**

Шнайдер Луис (Schneider Louis) 1: 152, 675, 699; 2: 189, 639

Шнайдер Хелен (Schneider Helen) 2: 465

Шнаппер Доминик (Schnapper Dominique) 2: 544

Шнивинд Джером Б. (Schneewind Jerome B.) 1: 164, 662

Шопенгауэр Артур (Schopenhauer Arthur) 1: 582, 585, 591

Шорт Джеймс Ф.-мл. (Short James F. Jr.) 2: 161, 635, 637

Шоу Клиффорд Роуб (Shaw Clifford Robe) 2: 161

Шпайер Ганс (Speier Hans) 2: 325

Шпенглер Освальд Арнольд Готтфрид (Spengler Oswald Arnold Gottfried), (1880–1936) 2: 157, 217, 277, **280–290**, 291, 293, 295–297, 300, 304, 307, 313, 315, 321, 322, 329, 643–645

Шпорлюк Роман (Szporluk Roman) 1: 227, 681

Штейн Лоренц Якоб фон (Stein Lorenz Jacob von) 1: 214, 685

Штейнталь Хейман (Steinthal Heymann [Heinrich]), (1823–1899) 1: 426

Штерн Альфред (Stern Alfred) 1: 572

- Штирнер Макс (Stirner Max), наст. имя Иоганн Каспар Шмидт (Johann Caspar Schmidt) 1: 242, 279, 283
- Штомпка Пётр (Sztompka Piotr) 1: 106, 696; 2: 220, 355, 432, 434, 435, 438, 440, 501, 533, 649–651, 656
- Штрассер Германн (Strasser Hermann) 1: 160, 663; 2: 449–450, 650
- Штраус Лео (Strauss Leo) 1: 89, 665, 670
- Шумпетер Йозеф Алоиз (Schumpeter Joseph Alois) 1: 12, 28, 68, 86, 90, 125, 143, 144, 161, 421, 663, 689
- Шумпетер Элизабет Буди (Schumpeter Elizabeth Boody) 1: 663
- Шустерман Ричард (Schusterman Richard) 2: 545, 652
- Шюц (Шютц) Альфред (Schütz Alfred), (1899–1959) 1: **640**, 642, **646–652**, 653–655, 709, 711–714; 2: 481, 499, 515, 520, 523, 546, 601, 617, 649
- Щепаньский Ян (Szczepański Jan) 1: 663, 664; 2: 356, 413
- Щуркевич Тадеуш (Szczurkiewicz Tadeusz) 1: 412, 421, 487, 696
- Щуцкий Лех (Szczucki Lech) 1: 667
- Эббот Эндрю (Abbott Andrew) 2: 499, 522, 635, 651
- Эбрахам Джозеф Хаим (Abraham Joseph Hayim) 1: 338, 657
- Эванс-Притчард Эдвард Эван (Evans-Pritchard Edward Evan), (1902–1973) 1: 156, 372, 373, 375, 378, 400, 401, 404, 418, 419, 691, 694; 2: 187, 188, 221, 222, **238–242**, 639, 642
- Эгган Фред Рассел (Eggar Fred Russell) 1: 400
- Эггер Бен (Agger Ben) 2: 47, 625
- Эдвардс Лайффорд Паттерсон (Edwards Lyford Paterson) 2: 170
- Эйкен Майкл Т. (Aiken Michael T.) 2: 153, 637
- Эйнштейн Альберт (Einstein Albert) 2: 419
- Эйхгорн Карл Фридрих фон (Eichhorn Karl Friedrich von), (1781–1854) 1: 254–255
- Экберг Дуглас Ли (Eckberg Douglas Lee) 2: 510
- Эке Питер П. (Ekeh Peter P.) 2: 273, 473, 478
- Элиас Норберт (Elias Norbert), (1897–1990) 2: 291, 295, 333, 334, 336, **338–353**, 354, 499, 515, 533, 549, 642–645
- Эллвуд Чарльз Эйбрам (Ellwood Charles Abram), (1873–1946) 1: **437**, 471, 658, 697; 2: 82, 83
- Эллиот Антони (Elliott Anthony) 2: 482, 562, 615, 617, 653, 655
- Элоиза (Heloisa), возлюбленная Пьера Абеляра 1: 69
- Эмар Ги (Aimard Guy) 1: 505
- Эмерсон Ральф Уолдо (Emerson Halph Waldo) 2: 89
- Энгельс Фридрих (Engels Friederich), (1820–1895) 1: 159, 163, 206, 208, 209, 214, 215, 242, 275, **279**, 281–285, 287–289, 292, 293, 297–301, 303, 304, 306–311, 313, 371, 404, 405, 683, 685–688, 690, 696, 697; 2: 9, 14, 23–25, 30, 70, 408, 411, 412, 630
- Энджелл Джеймс Роуленд (Angell James Rowland) 2: 82
- Энджелл Роберт Кули (Angell Robert Cooley) 1: 381; 2: 91, 427, 632, 636
- Эрибон Дидье (Eribon Didier) 2: 267, 640
- Эриксон Эрик Хомбургер (Erikson Erik Homburger) 2: 250, 252
- Эрпен Николя (Herpin Nicolas) 2: 488, 636
- Эстабле Роже (Establet Roger) 1: 520, 701

Юбер Анри Пьер Эжен (Hubert Henri Pierre Eugene), (1872–1927)

1: 527, **530**, 703

Юм Давид (Hume David), (1711–1776) 1: 101, 109, 118, 140, **141–149**, 150, 152, 155, 161, 184, 237, 320, 322, 323, 382, 421, 665, 671–673, 675–678, 691, 692

Якоби Эдвард Джордж (Jacoby Eduard Georg) 1: 426, 668, 609

Якобсон Роман Осипович (Jakobson Roman Osipowicz) 2: 267

Якубовский Марек Никодем (Jakubowski Marek Nikodem) 1: 685

Якубовский Ярема (Jakubowski Jarema) 1: 652, 709

Янг Кимболл (Young Kimball) 1: 440

Янг Эллин Эббот (Young Allyn Abbott) 2: 164, 637

Яницка Барбара (Janicka Barbara) 1: 683

Яновиц Моррис (Janowitz Morris) 2: 101, 634

Ясиньска Александра (Jasińska Aleksandra),
см. Ясинская-Каня Александра

Ясиньска-Каня Александра (Jasińska-Kania Aleksandra)

1: 291, 458; 2: 120, 648

Ясиньский Богуслав (Jasiński Bogusław) 2: 627

Предметный указатель

Составитель Ежи Шацкий

agency and structure 2: 495, 531, 533, 539, 547

community 2: 142–146, 163, 164, 168, 171, 175,

см. также: локальное сообщество, местное сообщество, общность

consensus, см. консенсус

cultural studies 2: 492, 502, 561, 584

culture and personality approach,

см. направление «культура-и-личность»

ego 1: 447; 2: 134, см. также: личность, я

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts

et des métiers («Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел») 1: III, 119, 209, 217

folkways, см. «народные обычаи»

Geisteswissenschaften, см. науки (гуманитарные н.)

Gemeinschaft i Gesellschaft, см. общность и общество

gender studies 2: 502

homo clausus, см. человек (*homo* [*h. clausus*])

homo duplex, см. человек (*homo* [*h. duplex*])

homo oeconomicus, см. человек (*homo* [*h. oeconomicus*])

homo sociologicus, см. человек (*homo* [*h. sociologicus*])

I 2: 128, 129, 382

id 1: 447

Kulturwissenschaften, см. науки (н. о культуре)

me 2: 128, 129, 382

Naturwissenschaften, см. науки (естественные н., науки о природе)

profanum 1: 500, 501

sacrum 1: 497, 500, 501

self, см. самость

superego 1: 447; 2: 247

Völkerpsychologie, см. психология (п. народов)

абсолютизм 1: 77, 98, 119, см. также: социология (абсолютистская с.)

абстракция 1: 103, 186, 314–316, 574, 599; 2: 33, 240, 468, 469

агелетизм 1: 540

- адаптация** 2: 112, 114, 131, 132, 137, 248, 256, 344, 419, 448
- адекватность** 1: 650, 651
- аккомодация** 2: 166, 167
- акт**
 а. речи 2: 538, 600
 социальный а. 2: 121
- актер (социальный)** 2: 445, 446
- амальгамизация** 1: 488, 490
- анализ**
 многофакторный а. 1: 361
 ситуационный а. 2: 101, 116, 117, 118
 функциональный а. 1: 522; 2: 429, 433, 434, 452
 эйдетический а. 1: 642, 644; 2: 387
- анархизм** 1: 93–94, 208, 210, 300
- анимизм** 2: 402, 417, 425
- аномия** 1: 518–521; 2: 116, 319
- антагонизм**, см. конфликт социальный
- антиисторизм** 2: 406, 437
- антипозитивистский перелом** 1: 545, 554; 2: 30, 36, 40, 73, 190, 197, 282, 583
- антропология**
 историческая а. 2: 327
 культурная а. 1: 127, 399, 400, 404, 505; 2: 210, 212, 218, 219,
 см. также: науки (н. о культуре), этнография, этнология
 социальная а. 1: 399, 400, 404, 416, 417, 419; 2: 14, 102, 104, 139, 140, 147, 148, 152, 173, 187–201, 210, 211, 219, 221, 476–477, 544
 философская а. 1: 53, 164, 284, 311, 389, 499, 537; 2: 57, 84, 121, 199, 200, 341
- аристократия** 1: 249–251, 468, 469
- археология знания** 1: 564–567
- ассимиляция** 2: 166, 167
- ассоциация** (*stowarzyszenie*) 1: 77, 207, 212, 215; 2: 88,
 см. общность и общество
- атомизация** 1: 190, 251, 263, 281; 330, 363; 2: 31, 472
- атомизм социальный** 1: 188, 189, 193, 199, 260, 340, 587, 601, 621;
 2: 92, 345, 582, 599
- аутопозис** 1: 611, см. также: система (аутопозитическая с.)
- базис экономический** 1: 287, 288, 296, 300, 301, 306, 308, 309, 645;
 2: 21, 48, 56, 60, 553, 566, 580, 595, 596, 618,
 см. также: детерминизм (экономический д.), формация
 (социально-экономическая ф.), экономизм
- беспристрастный наблюдатель** 1: 150, 151

бессознательное I: 423, 426, 430, 434, 444; 2: 57, 271, 272, 273, 551,
см. также: подсознание

биография (life history) I: 452, 554, 110; 2: 96, 467, 468, 602
автобиография I: 560; 2: 94, 171, 389, 391

биология I: 220, 332, 333, 382, 383, 438, 445, 480; 2: 14, 84, 85, 234, 282,
283, 611

бихевиоризм I: 473, 474; 2: 99, 100, 117, 120, 122, 126, 133, 138, 407, 410,
413, 415, 416, 419, 477

социальный б. I: 473, 474; 2: 74, 120–123, 410

большая длительность 2: 335

борьба

б. всех против всех I: 95, 97, 211, 489

б. за существование 2: 415, 468; 2: 165, 166, 303, 460

б. рас 2: 489

классовая б. (классовый антагонизм) I: 205, 223, 240–244, 292,
309, 468; 2: 27, 47, 98, 460, см. также: революция

бюрократия 2: 270, 295, 297, 298, 634

варварство I: 82, 158; 2: 278, 406, 409

взаимность I: 584–585, 602; 2: 475

взаимодействие (interaction)

значащее в. (meaningful interaction) 2: 315, 317

см. интеракция (социальная и.)

виды социальные (типы социальные) I: 124, 508; 2: 276

витальность I: 171; 2: 283

власть I: 51, 75, 86, 93, 124, 128, 230, 252, 253, 298–299, 519;

2: 61, 153, 177, 351, 464–466, 472, 478, 535, 538, 557, 564, 567–570, 582,
см. также: правительство

Возрождение I: 69–70, 73

волюнтаризм I: 358, 359, 409, 591; 2: 38, 73, 528, 529, 539

воля I: 76, 584–588; 2: 23, 31, 37, 40

воображение 2: 99, 100, 504

воспроизводящее переживание I: 560, 564

вызов и ответ 2: 302, 304

габитус 2: 295, 342, 549, 550–552, 554, 556, 560

гегельянство I: 279, 285, 302, 304; 2: 11, см. также: неогегельянство
младогегельянство I: 281

генеалогия 2: 564, 568

гений I: 435; 2: 303

географическое положение I: 40, 123, 403, 175, 412; 2: 193,
см. также: детерминизм (географический д.)

герменевтика I: 364, 563, 563–564, 652; 2: 491, 515, 518, 523, 536, 566, 593

гиперфактуализм I: 14, 15, 497; 2: 514

- город** 1: 607; 2: 156–158, 160, 171–182,
см. также: социология (с. города), урбанизация
- господство** 2: 629
классовое г. 1: 297, 298, 299; 2: 553, 569
- государство** (политический строй) 1: 37–43, 45, 46, 49–52, 56, 57,
60–63, 76, 77, 80, 90, 92, 93, 94, 190, 213, 230, 261, 263, 265–268, 279–280,
297–300, 341, 407, 489, 490, 491, 621; 2: 37, 98, 298, 535, 568, 569
г. и общество 1: 42, 43, 50–52, 173, 174, 234, 240, 297, 299
национальное г. 1: 231; 2: 536, 541, 582
- гуманистический коэффициент** 2: 114, 364, 369, 370, 376, 388, 389, 520
- дарвинизм** 1: 307, 366; 2: 14, 77, 122, 132, 164
социальный д. 1: 367, 415, 468, 482; 2: 287, 460
- дедукционизм** 1: 121, 352, см. также: индукционизм
- дедукция** 1: 91, 112, 456; 2: 386, 484, см. также: индукция
- дезорганизация социальная** 1: 494, 520–521; 2: 114, 115
- деизм** 1: 89, 154
- действия социальные (акты социальные, человеческие действия)** 1: 75, 434, 580, 588, 620–629, 655; 2: 121, 348, 349, 357–358,
377–379, 385, 444–447, 449, 450–451, 479–480, 494, 520–521, 526,
527–528, 539–540, 594–596, см. также: акт (социальный а.), актор,
интеракция (социальная и.), теория (т. социального действия)
аффективные (эмоциональные) д. 1: 627–628
инструментальные д. 2: 595
нелогические д. 1: 454, 457–462, 465
коммуникативные д. 2: 594–604
логические (рациональные) д. 1: 453, 458, 459–460, 461
нелогические д. 1: 459–460
традиционные д. 1: 627–628
целерациональные д. 1: 627–628
ценностно-рациональные д. 1: 627–628
- демократия (демократизация)** 1: 98, 197, 234, 249–253, 429;
2: 66, 68, 135–136, см. также: общество (демократическое о.)
- деньги** 1: 96, 599
- деривации (производные)** 1: 462–465
- деспотизм** 1: 251–253
- детерминизм** 1: 133, 247–249, 409, 413–415, 513–514, 625; 2: 32, 36, 38, 75,
171, 189, 204–205, 218, 296, 301, 328, 548, см. также: монокаузализм,
причинность
географический д. 1: 123, 175, 412–413; 2: 192, 205
культурный д. 2: 178, 218
природный д. 2: 16, 540
социологический д. 2: 109, 129, 171
технологический д. 1: 308, 414
экономический д. 1: 309, 414; 2: 32, 205

дефиниция (определение) 1: 497, 498

определение ситуации 2: 117, 118, 130, 489, 520

диалог 2: 126, 601

дикость 1: 82, 127, 129, 157, 158, 160, 377, 378, 406, 409; 2: 233, 278,
см. также: общество (первобытное о.)

динамика социальная 1: 139, 337, 339, 342, 343, 349; 2: 314,
см. также: общественное развитие, социальные изменения,
эволюция (социальная э.)

дискурс 2: 564–568

дисфункция 2: 318, 436, 457, 461

дифференциация 2: 614

дифференциация социальная 1: 38, 46, 47, 158, 159, 295–296,
341, 467, 468, 637; 2: 254, 447, 471, 552–555, 616, см. также: класс
социальный, разделение труда, разнородность, гетерогенность,
расслоение социальное, структура (социальная с.)

диффузионизм 2: 190–197, 206, 219, 224

диффузия 2: 190–196, 275

договор

общественный д. 1: 90, 98, 130–131, 145–148, 162, 165, 188, 261, 383

правительственный д. (правительственный контракт) 1: 98, 148

документы личные 2: 106, 389,

см. также: биография (автобиография)

драматургическая перспектива 2: 487–489,

см. также: актер, театр

дуализм 1: 499, 650; 2: 121, 122, 168, 225, 508–509, 540

дух

абсолютный д. 1: 258, 271

д. капитализма 1: 85

Национальный д. (народный д., Volksgeist) 1: 174, 187–188, 230,
254–255, 261, 427, 504, см. также характер народа

объективный д. 1: 561, 571

дюргеймизм 1: 493, 528, 531, 539; 2: 224, 230, 243, 272,

см. также: социологизм, научные школы (французская
социологическая ш.)

естественные права 1: 92, 95, 198–199

естественный отбор 1: 415

естествознание, см. науки (естественные н.)

жест 2: 123–125

жизненный мир 1: 642, 649–652; 2: 549, 596, 601–604

жизненный цикл 2: 288

жизнь 1: 551–552, 557–560, 565, 573–574; 2: 90, 91, 283, 284, см. также:
философия (ф. жизни)

повседневная ж. 1: 649; 2: 505, см. также: жизненный мир,
социология (с. повседневной жизни)

стиль ж. 2: 472

завоевание I: 148, 296, 490

закон (как закономерность, принцип)

з. всемирного тяготения I: 218

з. ненамеренных последствий I: 140, 271–272, 273–274

з. общественного развития, см. исторические з.

з. природы I: 113, 138, 372, 475, 483, 572

з. трех стадий I: 226, 331, 342–343, 349

исторические з. (з. общественного, социального развития)

I: 156, 175, 244, 245, 271, 304, 314, 328, 342, 343, 362, 435, 510, 547, 630; 2: 14, 23, 26, 323, 343, 387, 406, 548, см. также: историческая необходимость, прогресс, философия (ф. истории), эволюция (социальная э.)

научные з. I: 218, 372; 2: 408–409

социологические з. I: 122, 123, 352–356, 360–361, 478, 483, 484; 2: 31–32, 106, 158, 203, 209, 224, 263, 269, 270, 289, 296, 300, 387, 412, 548

статистические з. I: 355, 364

законодательство I: 133, 161, 162, 267

знак 2: 273

знание обыденное, см. сознание (обыденное с.)

значение (смысл) I: 452, 646–648, 652; 2: 109, 118, 124, 131, 133, 136, 312, 315–317, 320, 363, 371, 480, 519, 537, 548, 609, 610, см. также: герменевтика, интерпретация

игра ролевая (*play*) 2: 127, 128

игра-соревнование (*game*) 2: 127, 128

идеализация I: 315, 347, 617, см. также: абстракция, типы (идеальные т.)

идеализм 2: 360, 364, 524–530

идеи (их роль) I: 218, 343, 612, 633; 2: 21, 39, 517, 525–526

идеология I: 234–235, 282–283, 301–302, 462–464; 2: 31, 39, 70, 568, 597, см. также: деривации, сознание (ложное с., общественное с.)

иерархия социальная I: 64–67, 72, 84, 190, 252

импрессионизм I: 593

индивидуализация (дезинтеграция, дезорганизация)

I: 39, 261–262, 509–511; 2: 114–115, см. также: атомизация, атомизм социальных

индивидуализм I: 34, 42, 72, 85, 86, 89, 91, 98, 106, 114, 168–169, 173, 176, 188–189, 198, 202–203, 206–207, 250–252, 387–388, 510–511, 621–622; 2: 73, 76, 78–79, 91, 473, см. также: атомизм социальный, индивидуализация, номинализм социологический

методологический и. I: 203, 350, 355, 620

индукционализм (индуктивный метод познания) I: 75; 2: 198

индукция I: 75, 354, 403; 2: 106, 198

аналитическая и. 2: 386, 387

индустриализм I: 223–224, 251; 2: 95, 541,

см. также: общество (индустриальное о.)

- инженерия социальная** 1: 326, 365; 2: 412, 414, 422,
см. также: практика социальная
- инновация** 1: 395, 435; 2: 195, 291, 292, 303,
см. также: импульс (инновационный и.), новация, прогресс,
социальные изменения, динамика культуры
- инстинкт** 1: 144, 145, 410, 411, 430, 437–440, 445–447, 458, 461, 463;
2: 77, 79, 84, 135, 168, 236, 237, 278, см. также: импульс, либидо,
биологические детерминанты поведения
инновационный и. 1: 136
сексуальный и. (сексуальное влечение) 1: 147, 445
социальный и. (естественные склонности, социальное
влечение, стремление к общению, *appetitus societatis*)
1: 53, 89, 90, 92–93, 146
- инстинктивизм** 1: 437, 445; 2: 75, 92, 117, 138, 246, 247
- институты социальные** 1: 122, 123, 340, 381, 382, 384–386, 507, 515, 516,
521, 536; 2: 96, 97, 113, 124, 130, 178, 179, 231, 237, 238, 244, 248, 249, 262,
263, 430, 476, 477
- инструментализм** 2: 82
- интегрализм** 2: 307–314
- интеракционизм** 1: 579, 597, 601, 642; 2: 129, 130, 306, 315
символический и. 2: 74, 77, 81, 138, 172, 316, 448, 481, 486,
см. также: бихевиоризм (социальный б.), прагматизм
(социальный п.)
- интеракция** 2: 166, 317, 350–351, 594–596, 598–599
значимая и., см. взаимодействие (значимое в.)
символическая и. 2: 124, 131
социальная и. (взаимодействие, взаимовлияние) 2: 425, 427, 431,
432, 437, 559–560, 580, 591, 596–597, 600, 620–621, 622, 655; 2: 77–79,
86, 119, 122, 134–135, 137, 138, 143, 151, 152, 166–167, 169–170, 315–316,
320, 447–448, 486, 489–490, 494–495, 524
экологическое взаимодействие 2: 151
- интерес** 1: 198, 200, 264, 268, 269, 270, 272, 296, 467, 636, 637;
2: 31, 464–466
познавательные и. 2: 594
- интернализация (интериоризация)** 2: 449, 549
- интерпретация (истолкование)** 1: 562, 580; 2: 112, 136, 137, 520–523
- интерпсихология (интерментальная психология)** 1: 434, 436
- интерсубъективность** 1: 646, 652; 2: 529, 595, 599–603, 607
- интроспекция** 2: 94, 120, 122, 389, 413
- интуиция** 2: 311
- исключение (экслюзия)** 2: 570
- исследования**
компаративные (сравнительные) и. 1: 246, 432, 433, 482;
2: 240, 241, 451
полевые и. 2: 154, 158, 175, 190, 192, 212, 226, 233, 238
эмпирические и. 1: 492; 2: 59, 101, 105, 139, 160, 162, 170–172, 190,
368, 417, 507, 515, 517, 518, 523, 560

- историзм** I: 102, 259, 274, 311, 312, 339, 368, 369, 472, 546–553, 590, 598, 600, 609, 610, 197, 210, 213, 214, 258, 593, см. также: аисторизм, историцизм, метод (исторический м.), релятивизм (исторический р.)
абсолютный и. I: 548–553
- историография** I: 236–256, 528, 557; 2: 325–338, 341, 346–347
- историософия**, см. философия (ф. истории)
- историческая необходимость** I: 178, 244, 247–248, 271, 304–305, 306, 436, 612, 631–632; 2: 12, 323, см. также: детерминизм, фатализм
- исторический оптимизм** I: 552, 614
- исторический субстрат** 2: 21
- история** I: 31, 76–77, 102, 104, 137–138, 143, 155–156, 170, 178–180, 210, 236–237, 290, 304–305, 312–313, 343, 344, 368–369, 462, 550, 551, 567–568, 571–572, 599–600, 610–611, 614, 629–630; 2: 14, 31–32, 37, 191, 201–202, 207–208, 224, 276, 282, 284–285, 294–297, 330–404, 466–468, 536, 566–567, см. также: философия (ф. истории, историософия), науки (н. историко-герменевтические)
гипотетическая и. I: 155–156, 368, 377–379, 428; 2: 224
глобальная и. 2: 326, 332, 566–567
естественная и. общества I: 151, 172, 307; 2: 40, 159
и. (эволюция) культуры I: 101, 245, 401; 2: 197, 201–202, 206–207, 217, 284–285, 287, 294
и. ментальностей 2: 335–338
и. науки I: 12, 14
и. социологии I: 17–30
и. социологического анализа I: 28
и. социологической мысли I: 28–29
событийная и. (историография) I: 242; 2: 326
- капитал** 2: 553–558
культурный к. 2: 553
- капитализм** I: 154, 191, 193, 204, 206, 210–211, 216, 280–281, 288–289, 291, 295–296, 312, 314, 494, 521, 589, 611–613, 629–634; 2: 25, 27, 31, 34, 42, 47, 48, 54, 55, 60–64, 535, 541, 580, 602
- каста** I: 40, 431, 488, 490
- класс (социальный)** I: 38–39, 47–48, 159, 161, 212, 221, 222–223, 233, 243–244, 261, 269–270, 291–299, 344, 394, 431, 468–469, 488, 490–491, 519, 531–534, 612, 635–636, 637, 638; 2: 27–28, 29–31, 32–33, 34–35, 70, 97–98, 153, 174–175, 464–465, 552–556, см. также: борьба (классовая б.), господство (классовое г.), общество (бесклассовое о., классовое о.), пролетариат, сознание (классовое с.)
к.-в-себе I: 294
к.-для-себя I: 294
- кооптация** 2: 229, 230
- код** 2: 611–615
- коллективизм** I: 106, 203, 262, 510; 2: 91

коллективная память I: 531

коллективное внушение I: 430, 432

коллективные представления I: 434, 514, 537; 2: 319,
см. также: коллективная память, сознание (коллективное с.)

коммунизм I: 39, 134, 204–215, 280, 305; 2: 35, 42

первобытный к. I: 407

коммуникация социальная I: 431; 2: 76–77, 87, 92–98, 121, 124, 130–131, 270, 582, 594–595, 596–597, 609–611, см. также: действия социальные (коммуникативные д.), код, рациональность (коммуникативная р.), язык

конкуренция I: 207, 211–212, 164–167

консенсус (consensus) I: 62, 248, 287, 338, 343, 349, 354, 394, 494, 512;
2: 165–166, 225, 456, 603, 604, 610, 613–614

консерватизм I: 125, 183–193, 202–203, 253, 260, 337, 344, 346, 430, 494, 589–590; 2: 454, 458

конструктивизм I: 167, 201, 579; 2: 178, 522, 524, 528, 531, 533, 539, 543, 545

контакт культурный 2: 169, 195, 300, см. также: диффузия

контизм I: 343–345, 348, 349–350

контроль социальный I: 40, 394, 511, 518; 2: 102–103, 130, 453, 564

конфигурация 2: 212, 215–217, 448, см. также: фигурация

конфликт социальный (антагонизмы) I: 62, 159, 179, 223, 226, 269, 292–296, 385, 415, 467–468, 486, 489, 490–492, 532, 543; 2: 98, 166–167, 287, 313, 456–457, 460–465, 466, 469–471, 472–473, 553,
см. также: борьба, теория конфликта

конформизм I: 128–129, 395–396, 509–510; 2: 57, 457

корпорация I: 68, 77, 519

космополис I: 52, 54, 56

кризис I: 34, 181; 2: 102–103, 116

к. культуры (аномалия) I: 518–519; 2: 67

к. социологии I: 410, 553; 2: 64, 177, 178, 368, 467, 503–509, 510, 530

социальный к. I: 181, 208, 217–218, 226, 322, 329–330, 343, 493, 511, 515, 526, 533; 2: 95, 136, 144, 145, 175, 304, 318–319, 361, 581–582,
см. также: дезорганизация социальная, дезинтеграция социальная

критика I: 111, 112, 165, 210–211, 278, 279–280; 2: 48–56, 571, 596–597

к. социологии (отрицание социологии) 2: 40, 41, 69, 71, 309, 311, 508, 509

круг

культурный к. 2: 193–196

социальный к. 2: 380

культура I: 159, 164, 173, 245, 267, 413, 442–443, 448–450, 472–473, 488, 490, 505–506, 550, 551, 561, 570–572, 603–604, 615; 2: 60–61, 103–104, 178–179, 187–188, 189–190, 193–197, 201–207, 208–219, 223–226, 229, 232–259, 261, 262–263, 269–275, 277–278, 279–280, 284–288, 293–294, 315–316, 318–319, 321–322, 323, 363–364, 372–373, 374–375, 569, 582–584, см. также: антропология (культурная а.), детерминизм (культурный д.), история (и. культуры), капитал

(культурный к.), контакт (культурный к.), кризис (к. культуры), круг (культурный к.), культурализм, личность (л. и культура), направление «культура-и-личность», науки (н. о культуре), плюрализм (культурный п.), релятивизм (культурный р.), система (культурная с.), суперкультура, философия (ф. культуры), цивилизация, экология (культурная э.)

к. и цивилизация 2: 288–292, 335

массовая к. 2: 63, 581–582

модели к. 2: 215, 217, 241–242

субкультура 1: 159; 2: 254, 255

культурализм 2: 217, 359

культурная область (ареал) 2: 192, см. также культурный круг

культурные императивы, см. функциональные требования

легитимация 2: 16, 27, 614

ленинизм 2: 23, 28

лесеферизм (laissez-faire) 1: 199

либерализм 1: 125, 131, 155, 163, 193–204, 239–240, 327, 344, 349, 356, 387, 389, 493–494; 2: 60, 61, см. также: лесеферизм

либидо (libido) 1: 426, 445, 448; 2: 58, 246

лингвистический поворот 2: 274, 599

личность (лицо, индивид, индивидуум) 1: 444–447, 452, 504–506, 508–510, 559–560; 2: 94, 112–113, 165–166, 171, 230, 244–245, 252–253, 299–300, 316, 378–382, см. также: типы (т. личности), характер (социальный х.), Я

зеркальное Я (looking-glass-self) 2: 93

л. и культура 1: 560; 2: 106, 112, 118, 167, 217–218, 242–257, 307, 313, 317, 380–381, 447–448, см. также: направление «культура-и-личность»

модальная л. 2: 256, 257

основная личность (структура основной личности) 2: 248, 249, 253, 255, 256–257

самость (self) 2: 78, 80, 93, 125–126, 127, 128–129, 137, 381

социальная л. 1: 440; 2: 110–112, 134, 138, 243, 381

статусная л. 2: 255–256

макиавеллизм 1: 74

марксизм 1: 275–276, 277, 325, 371, 492, 611, 613; 2: 9, 10–14, 17, 18–19, 29–30, 35–36, 39–40, 42–43, 44, 47, 48, 58, 59–60, 67–68, 69–70, 71, 176, 179, 254, 261, 469, 491, 504, 554, 571, 577, 590–592, см. также: коммунизм, материализм (исторический м.), социология (марксистская с.)

австромарксизм 2: 13

западный м. 2: 22, 41–45, 510

м. II Интернационала 2: 11–18, 35

позитивистский м. 2: 36

революционный м. 2: 22–28, 39–40

- масса (массы)** 1: 197, 243, 356, 431, 442; 2: 63, 302, 304, 313, 412, 582, см. также: толпа
- математика** 1: 89, 91, 356–357, 362, 455, 591
социальная м. 1: 138–139, 355
- материализм** 1: 131–134, 161, 242; 2: 23–24, 25, 28, 32, 35–36, 478
исторический м. 1: 275–317, 404, 611, 612, 632, 633; 2: 3–71, 258, 408, 411–412, см. также: базис экономический, надстройка, производительные силы, социология (марксистская с.), способ производства
- ментальность** 1: 302; 2: 59, 289, 314, 324, 335, 345
- метанаррация («великое повествование», «большой нарратив»)** 2: 577, 579, 584, 609
- метафизика** 1: 186, 259, 322–323, 331, 333, 357, 423, 504, 557; 2: 26, 70, 227, 325, 405–406, 422, 546
- метод** 1: 42, 91, 121, 496–497, 555, 570, 592, 593, 646–647; 2: 98–99, 114, 146–149, 174, 385–386, 387–388, 389, 555, см. также: абстракция, дедукция, идеализация, индукция, методология, типы (идеальные т.)
абстрактный, или геометрический, м. 1: 348
дедуктивный м. 1: 456
исторический м. 1: 312, 335, 456; 2: 202
логико-экспериментальный м. 1: 456, 458, 461; 2: 407
логический м. 1: 312
м. идеализации и постепенной конкретизации 1: 315, см. также: марксистский м.
м. индивидуализации и генерализации 1: 568, см. также: науки (идиографические н., номотетические н.)
марксистский м. 1: 310–317
монографический м. 1: 161, 172
позитивный м. 1: 332, 349, 372, 424, см. также: натурализм, позитивизм, феноменализм
социологический м. 1: 476, 523, см. также: социологизм
сравнительный м. 1: 160, 335, 369, 376–379, 402–403; 2: 198, 222
субъективный м. 1: 422
функциональный м. 2: 222
экспериментальный, или химический, м. 1: 348
- методология** 1: 353–354, 355, 455, 555, 573, 609–610; 2: 370, 404, 406, 421, 425–426, 522
- механика** 1: 455–456
- механицизм** 1: 171, 189, 455–456
- микросоциология** 1: 597, 606; 2: 351, 471, 486
- милитаризм** 1: 223; 2: 95, см. также: общество (милитаристское о.)
- мировоззрение** 1: 329, 546, 550, 552, 593, 613; 2: 38–39, 69, 141, 361, 471–472
- мифология** 1: 517–518; 2: 272
- мобильность социальная** 2: 319

мода I: 435

модернизм 2: 576–577, см. также: постмодернизм

монизм I: 483, 500

наивный м. I: 33, 44

теоретический м. I: 15; 2: 500

монокаузализм (партикуляризм, детерминизм) I: 288, 410, 611;
2: 90, 204–205, см. также: причинность

морфология социальная I: 512–515

мотивация (мотивы) I: 134, 622, 625, 632; 2: 242, 318, 445

надстройка I: 289, 296, 301, 306, 309; 2: 21, 56, 60, 262, 553,
см. также: базис экономический, идеология

направление «культура-и-личность»

(**culture and personality approach**) 2: 189, 216, 219, 256–257,
см. также: характер (социальный х.)

народ I: 243, 270

«народные обычаи» (folkways) I: 414

насилие (сила) I: 490, 491; 2: 567, см. также: господство, завоевание,
конфликт социальный

символическое н. 2: 558

натурализм (антинатурализм) I: 220, 323–324, 368, 372, 454, 455, 477,
579, 609; 2: 31, 36, 99, 132–133, 164, 190, 197, 222, 364, 398, 405–406, 417, 537

наука I: 13, 218–219, 330–332, 613–617; 2: 14–15, 54, 281, 283, 408–409,
511–512, 559, 615, см. также: история (и. науки),
философия (ф. науки)

полипарадигмальная н. I: 15; 2: 498, 500, 511

экспериментальная н. I: 142; 2: 75

науки

гуманитарные н. (Geisteswissenschaften) I: 103, 104, 170, 472, 550,
555–556, 557, 562–563, 564–565, 567–568, 573–574, 575, 641;
2: 38, 68, 98, 197, 242, 331, 385, 399

естественные н. (н. о природе, естествознание, точные науки,
Naturwissenschaften) I: 316, 323–324, 335, 349, 353, 358, 372, 454,
455, 475–476, 478, 496, 502, 522, 550, 551, 555–556, 563, 567–568, 616;
2: 164, 197, 201, 311–312, 384–385, 388, 403, 415, 417–418, 600,
см. также: биология, физика

идиографические н. 2: 172, 197, 329

историко-герменевтические н. 2: 593, 597

классификация н. I: 332–333; 2: 593

критические н. 2: 593, 596–597

н. о культуре (Kulturwissenschaften) I: 175, 401, 404, 556, 570, 574;
2: 113, 260, 372–373, 374, см. также: гуманитарные н.

номотетические н. I: 610; 2: 197, 329, 384–385, 387, 388–389

социальные (общественные) н. I: 219, 220, 317, 648–649, 651;
2: 99, 177, 178–179, 308, 418, 510–511, см. также: закон
(научные з.), математика (социальная м.), физика
(социальная ф.), физиология (социальная ф.)

эмпирико-аналитические н. 2: 593, 597

научные школы

историческая ш. в политической экономии I: 545

историческая ш. права I: 185, 254

культурно-историческая ш. 2: 194

Франкфуртская ш. 2: 45–48, 56–57, 58–59, 60–61, 67, 70, 587,
см. также: теория (критическая т.)

французская социологическая ш. I: 476, 492–493, 525–540,
см. также: социологизм

Чикагская ш. I: 418, 432, 525, 605; 2: 100–101, 140, 152–153, 154,
172–173, 177–182, 243, 254–255

ш. «Анналов» 2: 325–338

ш. Боаса 2: 211–218

ш. в социологии I: 492–493, 525, 526; 2: 220, 308–309, 500

национализм I: 173–174, 228–234

нация (народ) I: 104–105, 125, 173–174, 175, 187–188, 227, 229–230,
232–233, 234, 245–246, 254, 255, 267, 270, 426–427, 489, 621;
2: 22, 298, 322, 383–384, см. также: государство (национальное г.),
дух (национальный д.), характер (национальный х.)

неогегельянство 2: 35

неокантианство I: 566, 569–570, 573, 582, 591, 609, 611, 616; 2: 16, 340, 361

неопозитивизм 2: 398–427

неофрейдизм (неопсихоанализ) I: 442; 2: 247

неофункционализм 2: 440, 490–497

неоэволюционизм 2: 197–198, 257–264

номинализм социологический I: 89–90, 106, 199, 350, 361, 364, 388,
621; 2: 216, 242–243, 347, см. также: атомизм социальный

нормы I: 503, 508, 509–510, 515, 570; 2: 113–116, 166, 318–319, 320, 379, 446,
474–475, 480–481, 595, 601

нравственность (мораль) I: 74, 101, 149–150, 186–187, 495, 497, 499–500,
510, 514, 516, 519, 521, 533, см. также: этика

обмен I: 40, 46, 599, 602; 2: 229, см. также: теория (т. обмена)

обобщенный другой 2: 128

обобществление I: 128, 505–506, 596–597, 600, 603, 655; 2: 84, 94–96,
см. также: социализация

общественное мнение I: 197; 2: 96–97

общественное (социальное) развитие (изменение)

I: 135, 155–159, 177–178, 219–220, 254–255, 304–310, 375–376, 425, 629–630,
631–632; 2: 19–20, 301–302, см. также: закон ([как закономерность,
принцип] исторические з.), материализм (исторический м.),
неоэволюционизм, прогресс, социология (историческая с.),
теория (т. социального развития), философия (ф. истории),
эволюционизм, эволюция (социальная э.)

фазы о. р. (эволюции) I: 138–139, 157–158, 179, 290–291, 402–403,
405–406; 2: 259, см. также: формация (социально-
экономическая ф.)

- общественные (социальные) отношения** 1: 628; 2: 377–378, 379–380, 517, см. также: интеракция (социальная и.)
- общественный строй**, см. порядок (социальный п.)
- общество** 1: 28–29, 172–173, 188–190, 191–192, 198, 286, 287, 502–503, 504, 573, 595–596, 597, 601, 603–604, 620–621; 2: 61–62, 76–77, 93–94, 129–132, 135–136, 164–165, 166, 312–313, 316, 348–349, 377, 383–384, 452–453, 476–477, 486–487, 494, 534–535, 536, 555–556, 609, см. также: государство (г. и общество), история (естественная и. общества), организм (социальный о.), система (социальная с.), типология (т. обществ)
- аристократическое о. 1: 247–251, 252
- бесклассовое о. 1: 215–216, 244, 251
- буржуазное о. 1: 210–211, 221–222, 288
- глобальное о. 2: 472
- гражданское о. 1: 93, 94–97, 163, 169, 242, 262–270, 280, 292, 298
- демократическое о. 1: 247–251
- о. животных (общественная жизнь животных, животные сообщества, животные общества) 1: 144, 156, 462–463, 500; 2: 20
- индивид и о. 1: 149–152, 176–177, 188–189, 190–191, 249, 250–251, 261–262, 348, 388–390, 446–447, 447–448, 479, 500–501, 505–506, 511, 541–542, 558–559, 560, 579, 580, 602–603; 2: 75–76, 77, 78–79, 90, 91–92, 112–113, 126–129, 134–135, 168–169, 210, 245–246, 260, 347–348, 392, 477–478, 482, 548–552, см. также: атомизм социальный, индивидуализация, индивидуализм, коллективизм, личность (л. и культура), номинализм социологический, органицизм, реализм социологический
- индустриальное о., см. промышленное о.
- классовое о. 1: 296, см. также: бесклассовое о.
- массовое о. 2: 47–48
- милитаристское (военное) о. 1: 223–226, 344, 391–396, 415, 510, 589
- о. позднего модерна (поздней современности) 2: 533, 534
- о. риска 2: 542
- первобытное (дописьменное, примитивное) о. 1: 156, 296, 370, 378, 404, 407, 418, 529; 2: 188, 221, 252
- плюралистическое о. 1: 68
- политическое о., см. государство
- постиндустриальное о. 2: 581
- постсовременное о. 2: 541, 579–582, см. также: о. позднего модерна
- промышленное о. (индустриальное о.) 1: 155, 215, 216–220, 221, 223–224, 225–226, 266, 344, 374, 391–393, 395, 509, 511, 515, 589, см. также: постиндустриальное о.
- родовое о. 2: 20
- сегментарное о. 1: 509
- современное (модерное) о. 1: 180, 393, 435, 509–510, 515, 588–589, 629; 2: 48, 104, 252, 301, 534–535, 540–542, 609, 614, см. также: о. позднего модерна
- сословное о. 1: 67, 190, 260

общество (продолжение)

территориальное о. 2: 20

традиционное о. 1: 435, 510; 2: 188

цивильное о., см. гражданское о.

общность (общение, сообщество) 1: 37, 43–47, 50, 51, 58–61, 64–65, 67, 83, 131, 173, 174, 177, 212, 215, 228–230, 231, 261, 266–267, 561, 584, 588–589, 590, 644–646; 2: 87–88, 124, 142–146, 153–154, 604, см. также: community, общность и общество

общность и общество (Gemeinschaft и Gesellschaft) 1: 191, 583–584, 585, 588–589, 592–593; 2: 142–146, 450

объективация 1: 560, 562; 2: 97, 113, 363–364, 372–373, 528, 530, 559

объективизм 1: 324, 579, 651; 2: 27, 40, 395–396, 508, 518–522, 525, 545–546, 548, 549

объекты социальные 2: 130, 131

обычай (нравы, навык, привычка) 1: 81, 82, 122–123, 132, 187–188, 191–192, 255, 434–435; 2: 84, 304, 414, см. также: право (обычное п.)

овеществление (реификация) 2: 31, 536

онтология социальная 1: 198, 290, 498–499, 522, 586, 647; 2: 311, 314–315, 370, 488, 514, 520, 521, 585, см. также: номинализм социологический, реализм социологический

оппозиция (сопротивление) 1: 436, 569–570

организация 1: 223–224, 382, 633–635; 2: 230, 470–471

социальная (общественная) о. 1: 159, 198; 2: 96–97, 98, 113–116, 373, 477–478, 485–486

организм 1: 131–132, 386–388; 2: 82–83, 122–123, 124, 234, 236, 285–286, 287, 291, 419–420, 432

социальный о. (тело) 1: 37, 38, 47, 59, 67, 89, 172–173, 188–189, 219–220, 230, 248, 255, 286, 333–334, 338, 343, 358, 361, 373, 386–387, 388, 390, 392–393, 477, 521–522, 579, 600; 2: 26, 171, 196, 223, 312–313, см. также: органицизм

органицизм 1: 64–65, 67, 484, 521–522, 542, 586, 587; 2: 230–231, 313

органичность социальной реальности 2: 89–90, 312–313

отчуждение 1: 210, 215, 280, 281, 283, 284, 297, 298, 586, 604; 2: 31, 43, 50, 54, 61, 472, 125, 597, см. также: фетишизм товарный

оценочные суждения 1: 325–326, 534, 570–571, 615–617, 618; 2: 509

парадигма 1: 15–16, 17; 2: 150, 309, 403, 497, 500, 502–503, 510–511, 514, 526, см. также: наука (полипарадигмальная н.), революция (научная р.)

партийность (партия) 1: 637; 2: 10, 28

партикуляризм 2: 90

партия 1: 637; 2: 28

пережиток 1: 374; 2: 227

плюрализм 1: 42, 68, 77, 190; 2: 88

культурный п. 1: 171, 176; 2: 279–280, 293–294, 296–297, 297–298, 333–334, 337–338, 339, 354, 582, см. также: цивилизация теоретический п. 1: 27

- поведение** 2: 169–170, 402, 445–446, 476–477, см. также: бихевиоризм
коллективное п. 2: 100, 169–170
- подражание** 1: 432–436; 2: 195, 304, 332
- подсознание** 2: 57, 540
- позитивизм** 1: 14–16, 180, 274, 310, 318–326, 372, 424, 477–478, 521, 544–545, 552–556, 581, 592, 605, 609–610, 614, 655; 2: 12–13, 14–16, 30, 35–36, 48, 51–54, 73–74, 190, 282; 2: 398–399, 402–403, 404–405, 492, 502, 512–513, 592–593, см. также: антипозитивистский перелом, контизм, метафизика, натурализм, неопозитивизм, социология (эмпиризм в с., позитивистская с.), сциентизм, физикализм
- познающий субъект** 1: 166, 312; 2: 76, 201, 347–348
- поле** 2: 556–559
- полис** 1: 31, 40, 43, 50–52, 263, см. также: космополис
- политика** 1: 51–52; 2: 40, 68
- политический (государственный) строй** 1: 42–43, 45, 49, 124, 197, 267, 297
- понимание** 1: 551, 562–565, 580, 618, 620, 621–625, 646–647; 2: 99, 241–242, 372, 391–392, 410–411, 517, 521, 600
объясняющее п. 1: 622–624
- порядок**
естественный п. 1: 114–115, 200–203
социальный (общественный) п. (общественный строй)
1: 36, 39, 40, 49–50, 61–62, 64, 67–68, 79–80, 86, 87, 93, 99, 112–113, 122, 132, 152–153, 160, 182, 188, 200, 201, 202, 210, 234, 628–629;
2: 68, 178, 230–232, 429–430, 436, 445–446, 447, 450, 457, 489, 494, 523–524, 550, 601
- постмодернизм** 1: 606–607; 2: 572–587
- постсовременность** 2: 574–575, 580–581, 583–584,
см. также: общество (о. позднего модерна), постмодернизм, социология (постмодернистская с.)
- постструктурализм** 2: 563
- потребности** 1: 128, 202, 225, 534; 2: 77–79, 232–237, 243
- правила (нормы)** 2: 272, 352, 480–481, 527–528, 539–540, 601
- правительственный контракт** 1: 98,
см. также договор (правительственный д.)
- правительство (правление)** 1: 200–201, 341,
см. также: договор (правительственный договор)
- право (закон)** 1: 37, 55–56, 57, 65–66, 77, 79, 99–100, 121–123, 130, 191–192, 254–255, 261, 267; 2: 453, см. также: законодательство, научные школы (историческая ш. права)
естественное п. (п. природы) 1: 54–57, 65–66, 86, 113, 121–122, 125, 165–166, 508–511
обычное п. 1: 99–100, 188, 192, 254–255
п. человека (личности) 1: 86, 194–195, см. также: естественные полномочия
- прагматизм** 2: 72–77, 132–133, 139, 359–361, 416
социальный п. 1: 418; 2: 72–138, 168, 316, 395, 416, 467, см. также: бихевиоризм (социальный б.)

- практика социальная (общественная)** 2: 392–393, 394, 539
- предвидение (предсказание)** 1: 138, 305–306; 2: 37, 91
- преинтерпретация (прединтерпретация),
проинтерпретированная (прединтерпретированная)
реальность** 1: 648, 652; 2: 517–518, 523
- презентизм** 1: 19, 20
- привычка** 1: 81–82, 148; 2: 78–80, 84–86, 92, 102–103, 112, 116, 414, 550
- принуждение** 1: 393, 510; 2: 568
- принцип**
 п. реальности 1: 446
 п. удовольствия 1: 445
- природа** 1: 35–36, 43–45, 101–102, 107–108, 113–117, 142–143, 161–162, 166–168, 171–172, 181, 186–187, 188; 2: 157, 163–164, см. также:
 порядок (естественный п.), право (естественное п.), состояние (естественное с.)
 кодекс п. 1: 197, 209, 281
 п. человеческая 1: 78–80, 88–89, 93–95, 103–104, 137–138, 142–143, 150–153, 161, 167, 169–170, 186–187, 202, 209, 225, 236, 281, 338, 342, 347, 350–352, 369, 372–373, 383–384, 411, 421–423, 448–449, 450, 452, 499–500; 2: 84, 92, 94–95, 134, 168, 213–214, 247, 271–272, 344, 469, 470, 476, см. также: антропология (философская а.)
- причинность (причинная обусловленность)** 1: 132, 288, 359–361, 409–410, 475, 483, 502, 510–514, 522–523, 572, 612, 623, 625–626, 633; 2: 16, 38, 108–109, 117–118, 204–205, 312, 330, 387–388
- прогресс** 1: 114–115, 134–135, 137–138, 160–161, 179, 220, 241, 250, 261, 272, 309, 336, 350, 374–375, 450, 453–454, 490–491, 552; 2: 75, 130, 258, 261, 278–279, 296, 303, 597, см. также: теория (т. прогресса)
- производительные силы** 1: 308–310; 2: 21, см. также: способ производства
- пролетариат (рабочий класс)** 1: 278, 282, 303, 304, 534; 2: 42, 302, см. также: сознание (классовое с., потенциальное с.)
- «промежуточные тела»** 1: 253
- Просвещение** 1: 107–118, 180–181, 196–197, 204–205, 208–210, 302, 518; 2: 54, 478, 576, 585, 597
 английское П. 1: 139–162
 немецкое П. 1: 163–175
 польское П. 1: 176–181
 французское П. 1: 118–139
- протестантизм** 1: 633; 2: 411
- психоанализ** 1: 440–450; 2: 56–60, 135, 172, 244–245, 245–249, 257, 597, см. также: личность (л. и культура), направление «культура-и-личность», неофрейдизм, фрейдизм
- психогизм** 1: 144, 350–351, 420–421, 473, 475, 559–560, 562, 600–603, 646, 652; 2: 92, 109, 120, 129, 134, 232–238
- психология** 1: 90, 143–144, 334, 342, 354–355, 421–424, 460–461, 471–472, 476, 538–551, 558–561, 591, 599–600, 601, 621–622, 646, 656; 2: 34, 56–57, 80–81, 121, 243, 244, 339, 349, 357, 477, см. также: природа (п. человеческая)

психология (продолжение)

индивидуальная п. 1: 426, 440, 442–443, 531, 601

историческая п. 1: 472, 557, 559, 330, 336–337

п. народов (Völkerpsychologie) 2: 102

п. публики 1: 428, 431

п. толпы 1: 428, 429, 502–503, 627

социальная (коллективная) п. 1: 434, 436–437, 439–440, 470–471, 473, 600; 2: 77, 78, 81, 101, 102, 119–129, 168–170, 187, см. также: интеракционизм (символический и.), личность (л. и культура), прагматизм (социальный п.), психоанализ
экспериментальная п. 1: 423

психосоциология 1: 430–431, 470–471

публика 1: 431–432; 2: 170, см. также: психология (п. публики)

рабство (рабовладельческая формация, рабовладельческое общество) 1: 35, 129, 291

равенство социальное (неравенство) 1: 85, 206, 208, 249–252, 407

равновесие социальное 1: 453, 465, 466–470, 519; 2: 36, 436, 463, 494

разделение труда 1: 40, 151, 159, 264, 296–297, 340–341, 385, 414, 509–510, 519; 2: 97, 278

разум 1: 54, 88, 143–145, 168, 172, 266, 271–272, 273, 312, 459, 558;
2: 54–55, 68–69, 124, 577

инструментальный р. 2: 55, 593

исторический р. 1: 550

эмансипирующий р. 2: 596

раса 1: 411, 412, 429, 430, 431, 486–490; 2: 195,
см. также: расизм, борьба (б. рас)

расизм (расово-антропологическое направление)

1: 411–412, 487–488; 2: 213

расслоение социальное (стратификация социальная)

2: 183, 319, 436, 466–467, см. также: дифференциация социальная, структура социальная

рационализация 1: 459; 2: 293, 345, 603

рационализм 1: 186, 493, 631–632

рациональность 1: 81, 451, 587–588, 624–629, 634; 2: 39, 54–55, 594, 599–600
коммуникативная р. 2: 600

реализм социологический 1: 106, 131, 265, 500–501, 504, 505–506, 540; 2: 347

ревизионизм 2: 17, 24–25, 40

революция 2: 27, 39–40, 324

научная (интеллектуальная) р. 1: 29, 565, 577; 2: 73, 281, 326, 510–512

пролетарская р. 1: 300, 305; 2: 22–23, 47, 48

индустриальная р. 1: 205

социальная р. 1: 213; 2: 26

французская р. (р. 1789 г., Великая французская революция)
1: 85, 118, 139, 183–184, 205–208, 231, 232, 237–240, 247, 429

- редукционизм** 1: 334, 347, 479, 525; 2: 236, 377–378
- резидиумы («осадки»)** 1: 460–461, 462–465
- реификация**, см. овеществление
- религия (религиозные практики)** 1: 68, 191–192, 280, 283, 323, 331, 340–342, 385–386, 497, 499–503, 509–510, 516–520, 631;
2: 173, 300, 303–304, 373–374
- релятивизм** 1: 81, 83, 348, 594, 614; 2: 246, 526, 577
исторический р. 1: 552
культурный р. 1: 204, 213, 237, 261, 272
- реорганизация социальная** 1: 212, 322; 2: 114–116,
см. также: дезорганизация социальная
- репрессия** 1: 449–450; 2: 246
- реформация религиозная** 1: 69, 70, 73, 83–85, 195,
см. также: протестантизм
- ритуал (обряд)** 1: 517–518; 2: 490
- роль социальная** 1: 603; 2: 81, 96, 127, 130, 230, 254, 379–380, 381,
383–384, 396, 447, 480, 486–487, см. также: актор
- романтизм** 1: 171–172, 180, 185
- руководство** 2: 303, 304
- рынок** 1: 151, 195, 201, 204, 265, 636–637; 2: 598, 605
- самодостаточность** 1: 40, 46
- самопознание (знание о самом себе)** 1: 103, 307, 550, 581; 2: 50
- самость (self), я** 1: 422; 2: 124, 125–129, 130, 133–134, 137, см. также: I, me
«зеркальное я» («зеркальная самость») 1: 150, 151; 2: 93, 127, 396
социальная самость 2: 78, 79–81,
см. также: личность (л. социальная)
- самоубийство** 1: 359, 519–520, 531
- сверхсоциализированная концепция человека** 2: 129
- свобода** 1: 167–170, 198–199, 201, 252–253, 272, 511, 551, 626; 2: 75
- селение** 1: 45, 78
- семья** 1: 45, 47, 63–64, 77–78, 93, 160, 229, 262, 340, 341, 385, 405; 2: 231
- сенсимонизм** 1: 217, 226
- сенсуализм** 1: 114, 136
- символ** 2: 123–124, 125, 182–183, 259, 420–422
- симпатия (сочувствие, чувственный отклик)** 1: 148–150, 153
- синергизм** 1: 489
- система** 1: 528–529, 537; 2: 272–273, 350–351, 363–366, 369, 430, 432,
447–449, 474–476, 603–604, 606–609, 610–611
аутопоэтическая с. 2: 606, 610–611, 613–614, 616
замкнутая с. (ограниченная с.) 2: 365–366, 396, 611
культурная с. 1: 560; 2: 277, 320, 369–374, 391–392
научная (теоретическая) с. 1: 218–219, 328–329, 337, 372, 593, 629;
2: 51, 314–315, 356–357, 441–442

система (продолжение)

ограниченная с., см. замкнутая с.

подсистема 2: 448–449, 451, 611–616

с. взаимодействия 2: 317–319

с. социального действия 2: 447–451

социальная (культурная) с. 1: 124, 200, 340, 382, 386, 417, 465–467, 509, 514, 537, 543, 579, 603; 2: 36, 132, 179, 224–229, 232, 243, 255, 262, 272–273, 313, 318–324, 373–379, 384, 432, 435, 436–437, 439, 450–451, 474–476, 478–479, 494–495, 535–539, 601–604, 607–612, см. также: организм (социальный о.), формация (социально-экономическая ф.), целостность социальная

ситуация 2: 86–87, 114–115, 116–117, 396, 485–486, см. также: анализ (ситуационный а.), определение (о. ситуации)

собственность 1: 68, 79, 91–92, 96, 97, 128, 147, 291, 405, 407, 408, 636

современность (модерн) 1: 231, 589, 606–607; 2: 54, 540–543, 572–573, 576, 578–579, 605, см. также: модернизм, общество (современное о.), постмодернизм, постсовременность

сознание (осознание, рефлексия) 1: 157–158, 283, 288, 300–301, 303–304, 427, 434, 513–514, 515, 645–646, 648–649, 652; 2: 23–24, 77–78, 80, 93, 120, 121–122, 123, 241, 271–272, 273, 369–370, 371–372, 537, см. также: бессознательное, подсознание

классовое с. 1: 293–294, 533–534; 2: 29–31, 32–33, 39–40

коллективное с. 1: 504, 509, 513–514, 533; 2: 225, см. также: коллективная память, коллективные представления

ложное с. 1: 283, 303, 458, 503; 2: 33, 49, 54, 508, 526, 549

обыденное с. (обыденное знание, обыденное мышление)

1: 302, 441, 550, 648–652; 2: 39, 49, 522–523, 524, 537–538, 546, 564

потенциальное с. 1: 303–304; 2: 53

общественное с. 1: 300–303

сообщество

мировое с. 1: 52, 54, см. также: человечество

локальное с. 1: 68, 93; 2: 143–153

сословие 1: 47–48, 261, 269, 635, 637, см. также: общество (сословное о.)

состояние

естественное («первобытное») с. 1: 90, 93–98, 127–130, 160, 173, 179

общественное (социальное, политическое) с. 1: 90, 93, 181, 211, 230, 236, 243, 245, 253–254, 256, 347, 355

софисты 1: 35, 37, 42

социал-демократия 1: 611; 2: 15–16

социализация 1: 341, 384–385, 448, 506; 2: 59, 112, 255–256, 344, 550–551, 552, 602

социализм 1: 134, 204–216, 224–225, 226, 337, 344, 429, 493–494, 590; 2: 67–68

социальная (общественная) группа 1: 431, 485, 486, 487–488, 489, 532, 603; 2: 27–28, 96–97, 115, 131, 143–144, 242–244, 254, 317–319, 382, 383–384, 464–465

вторичные г. 2: 95

социальная (общественная) группа (продолжение)

квазигруппы 2: 464

малые г. 2: 95, см. также: микросоциология

первичные г. 2: 94–95, 168, 383

социальная (общественная) связь 1: 190–193, 223–224, 262–263, 506, 585, 587–588; 2: 143–144, см. также: социальная солидарность

социальная солидарность 1: 212, 397, 489, 506–511, 515, 589;
2: 165, 230, 313, см. также: консенсус, социальная связь

социальное пространство 2: 556

социальные (культурные) изменения 1: 136, 181, 338–339, 373–374, 375–377, 408, 409–410, 417, 435, 548, 630; 2: 21, 97–98, 102–103, 114–115, 116, 138, 238, 300, 314, 324, 336, 451–453, 463–464, 466–467, см. также: дезорганизация социальная, общественное развитие, революция, реорганизация социальная, эволюция (социальная э.)

социальные обследования 2: 139, 157–159

социоанализ 2: 549

социогенез (возникновение общества) 1: 128, 133–134, 144–148, 384–385

социография 1: 282; 2: 140–141, 148, 184–185, 357

социологизм 1: 350, 415, 420, 472, 475–543, 579, 603; 2: 90, 91–92, 134, 228, 433, 448, 549, см. также: детерминизм (социологический д.), реализм социологический

социология (ее предмет, задачи, научный статус, разделы, отношение к другим наукам и т.п.) 1: 13–14, 15–16, 20–21, 36, 38–39, 121, 181, 182, 235, 277–278, 279, 318–319, 331–337, 350–352, 353, 457–458, 479–480, 481, 482–483, 484, 485–486, 492–493, 494–495, 499–500, 515–516, 522–524, 525, 528–529, 540, 542–543, 544–545, 556, 581–584, 593–597, 599–600, 604–605; 2: 9–10, 11, 37, 52, 68–71, 72–73, 88–90, 105–106, 113, 114, 140–141, 154–156, 186–190, 221, 275, 326–327, 343–344, 353–355, 372–385, 392, 413–415, 422–423, 510–511, 512, 534–535, 540–542, 545–546, 547–548, 562, 585–586, 609–610, см. также: закон ([как закономерность, принцип] социологические з.), история (и. социологии, и. социологического анализа, и. социологической мысли), критика (к. социологии), кризис (к. социологии), научные школы (французская социологическая ш., Чикагская ш., ш. в социологии)

абсолютистская с. 1: 76

гуманистическая с. 1: 563, 566, 575, 577–581, 591, 642, 648;

2: 98, 129–130, 133, 190, 356, 372–385, 536, 548, 586,

см. также: интерпретативная с., понимающая с.

интегральная с. 2: 307

интерпретативная с. 1: 578

историческая (историцистская) с. 1: 36, 121, 246, 622, 626–627, 629, 631; 2: 292, 327, 339, 352, 468

критическая с. 2: 44, 64, 506, см. также: теория (критическая т.)

марксистская с. 2: 10–11, 17–19

позитивистская с. 1: 14; 2: 35, см. также: позитивизм

социология (продолжение)

- понимающая с. 1: 364, 566, 577–578, 607, 621–622, 647, 652–653, 655–656; 2: 190, 316, 519–520, см. также: интерпретативная с.
- постмодернистская с. 2: 573, 583–586
- рефлексивная с. 2: 505, 559
- с. города 1: 531; 2: 155, 156–157
- с. деревни 2: 151, 305
- с. знания 1: 24, 302; 2: 29, 66, 69–70, 172, 615
- с. повседневной жизни 1: 649–650; 2: 470, 479–481, см. также: жизненный мир, феноменологическая с.
- с. религии 1: 302
- с. социологии 2: 507–508, 558–559
- субъективная с. 2: 311
- феноменологическая с. 1: 639–654; 2: 132, 481
- фигуративная с. 2: 338, 351
- формальная с. 1: 170, 590, 593–594, 597–600, 604, 605–606, 626–627, 629
- чистая с. 1: 590, 594, 597, 599, 603, 606
- эмпирическая с. 1: 357, 540; 2: 33, 308, 326, 367–368, 383, 392, 399–400, 407–408, 424, 485
- эмпиризм в с. 1: 16, 497, 531, 591, 645; 2: 50, 268, 297, 310–311, 320, 400–401, 408–409, 424–425, 513, см. также: гиперфактуализм, эмпирическая с.

спенсеризм 2: 74–75, 87, 258–259

специализация (дезинтеграция, разделение)

1: 638; 2: 32, 52, 178, 309

способ производства 1: 287, 308–309, 634,

см. также: базис экономический

способы пользования телом (*les techniques du corps*) 1: 537

среда 1: 447; 2: 83–84, 86, 93, 137, 151, 371, 610–611, 612–613

географическая с. 1: 123, 175, 412–413; 2: 193

Средневековье 1: 64–69, 71–72, 77, 88

средства к существованию (средства для жизни)

1: 157–158, 405–406

статика социальная 1: 337–342, 349, 418

статистика 1: 355–359, 361–362, 403, 433, 484, 520, 531; 2: 100, 171–172, 256, 308, 386–387, 406, см. также: закон ([как закономерность, принцип] статистические з.)

статус 1: 68; 2: 95, 166, 167, 254–255, 256, 419

стихийность социальных процессов (спонтанный/самопроизвольный характер социальных процессов/социального порядка) 1: 154–155, 193, 200–201, 203–204, 264, 265, 430, 511; 2: 36, 152

стонцизм 1: 52–58

- стратификация социальная**, см. расслоение социальное
- структура** 2: 265, 271, 330, 331–332, 341, 350, 476–477, 505, 549–550
 дуальность с. 2: 540
 социальная с. (с. общества) 1: 47–49, 77, 158, 288, 381–382, 385, 417, 514–515, 635, 637; 2: 57–58, 132, 175–176, 177, 212, 229–232, 235, 242–244, 254–255, 317, 319, 430, 447, 467–471, 477–478, 538, 539–540, 558, см. также: каста, класс социальный, расслоение социальное, сословие
- структурализм** 2: 264–274, 459, 545–546, 563, см. также: постструктурализм
- структурация** 2: 527, 538–539
- структурно-функциональное направление**, см. функционализм (структурно-функциональное направление)
- структурные переменные** 2: 449, 450–451
- субъективизм** 2: 517, 519, 520, 522, 524
- субъективность** 2: 118, 480–481, 519–520, 529, 536, 537, 548–549, 594, см. также: agency and structure
- суверенность** 1: 77–78, 86, 94
- судьба** 1: 73, 75
- суеверие (предрассудок, обычай)** 1: 102, 115, 119–120, 185, 187, 192, 233, 261, 284, 302, 496–497, 651; 2: 514
- суперкультура (культурная суперсистема)** 2: 277, 320–323
- сциентизм** 1: 218–219, 319; 2: 283
- театр** 1: 129; 2: 380, 487, 488, см. также: актер, роль социальная
- телеология** 1: 44; 2: 227, 273
- темперамент** 2: III
- теология** 1: 64–65, 68, 83, 85, 330–331; 2: 297
- теория** 1: 140–141, 142, 144, 167, 645; 2: 159–160, 172, 186–187, 199–200, 210–211, 329–330, 342, 346–347, 348, 439–443, 454–455, 473–474, 492–493, 506, 533–534
 критическая т. (критическая теория общества) 2: 44–58, 61–65, 399, 571, 585
 критическая т. общества, см. критическая т.
 т. конфликта 1: 296, 491–492; 2: 459–473
 т. обмена 2: 473–479
 т. прогресса 1: 134–139, см. также: материализм (исторический м.), неозволюционизм, эволюционизм
 т. систем 1: 387, 466; 2: 610–612
 т. социального действия (деятельности) 1: 168, 453, 460, 540, 619–625; 2: 126, 172, 357–358, 377, 402, 444–451, 480, 549, 587, 588–589
 т. общественного развития (т. развития общества) 1: 140; 2: 342, см. также: материализм (исторический м.), неозволюционизм, эволюционизм

ТИПОЛОГИЯ

т. обществ (культур) 1: 124, 191, 249, 288, 290, 390–397, 481–482, 510–513; 2: 94, 150–151, 240, 280, 294, 384, 451, см. также: виды социальные, формация (социально-экономическая ф.)

т. государственных (политических) устройств (виды правления, виды государственного строя) 1: 49, 124, 178

ТИПЫ

идеальные т. («чистые» типы) 1: 69, 392, 590, 617–619, 625, 627–628; 2: 34, 164–165, 291, 322–323, 450–451

т. личности 2: 110, 111–112

толпа 1: 428–431, 432; 2: 170, см. также: психология (п. толпы)

тоталитаризм 1: 266; 2: 541, 563, 569, 576

тотемизм 1: 418, 516

традиционализм 1: 184, 628, 631

труд 2: 594–599

универсалии (константы) 2: 94, 272–273, 476–477

урбанизация (урбанизм) 2: 156–157,
см. также: научные школы (Чикагская ш.)

установка 2: 86, 106–108, 109, 113, 115–116, 169, 214–215, 243, 261, 381

утилитаризм 1: 131, 161–162, 168, 261, 346, 389, 553; 2: 225–226, 443, 478

утопизм 1: 115, 186–187, 193, 202–215; 2: 31, 456

утопия 1: 38–39, 42, 54, 57, 78–79, 115, 130, 211–212, 213, 327, 342, 619;
2: 49, 96, 393, 597–598

факты 1: 126–127; 2: 295, 297, 308, 329, 389–390, 440

социальные ф. 1: 324–325, 333, 435, 438, 457, 475–476, 478–481, 484, 496–498, 503, 556, 584, 597, 615, 647, 648; 2: 374, 377

с. ф. как вещи 1: 496–499

целостные (тотальные) с. ф. 1: 536, 537, 538

всеобщие (общие) ф. 1: 242, 360

фатализм 1: 632; 2: 15, 36, 297

фашизм (национал-социализм) 1: 453; 2: 55, 59, 290

феноменализм 1: 313, 322–323, 497

феноменология 1: 639–640, 641–642, 643–644; 2: 518, 529, 546, 607, 608, 616, см. также: социология (феноменологическая с.)

феодализм 1: 64–65, 221–222

фетишизм товарный 1: 302; 2: 31

фигурация 2: 351–352

физика 1: 89, 91, 115, 121–122, 219–220, 455; 2: 409–410

социальная ф. 1: 121, 219, 334, 336, 356–357, 358

физикализм 1: 455; 2: 406–413, 418–419, 420

физиология 1: 354, 474, 537

социальная ф. 1: 219–220, 512, 514

- философия** 1: 12–13, 108–110, 115–117, 257–259, 282–283, 359–360, 495–496, 506–507, 593–594, 652, 654–655; 2: 119, 360–361, 502, 513–518, 543, 545, 546–547, 588–589, 590–591, 617–618, см. также: онтология социальная, эпистемология
- моральная ф. (философия шотландского Просвещения)
1: 140, 149
- социальная ф. 1: 257–258; 2: 88, 575, 579
- ф. жизни 1: 594
- ф. истории (историософия) 1: 63, 103, 119, 155, 169, 175, 270–273, 290, 402–403, 589, 612, 631; 2: 23, 276, 297–298, 307, 320, 329, 343–344
- ф. культуры 1: 603; 2: 244, 575
- ф. науки 1: 14, 363–364, 454, 591; 2: 399, 496, 510–518, 592–594
- ф. языка (лингвистическая философия) 2: 528, 536, 600–601, см. также: лингвистический поворот, языкознание
- форма социальная** 1: 572–575, 596–600, 627; 2: 216, 286
- формализм социологический** 1: 593–594, 597–599, 604–605, 626–627, 643–644; 2: 172, 396, см. также: социология (формальная с.)
- формация**
- дискурсивная ф. 2: 565–566, 585
- общественно-экономическая ф. 1: 285–291; 2: 28, 33, см. также: способ производства
- фрейдизм** 1: 451, 473; 2: 34, 179, 237, 245–246, 247, см. также: неопрейдизм
- функционализм (функционалистское направление)** 1: 83, 154, 372, 382, 403, 417–418, 453, 465, 521–522, 539; 2: 120, 132, 150, 152–153
- структурно-функциональное направление (структурный ф.)
2: 458
- функциональные альтернативы** 2: 458
- функциональные требования (функциональные потребности, императивы культуры)** 2: 235, 434–436, 448, см. также: функциональные альтернативы
- функция** 1: 382, 385–387, 417, 522–523; 2: 83, 223–227, 228, 430–431, 434–435, 448–449, 461–462, 474, см. также: дисфункция, функциональные альтернативы, функциональные требования
- характер** 2: 244
- национальный х. 1: 346, 422, 620, см. также: дух (национальный д.)
- социальный х. 2: 59
- харизма** 1: 627, 628, 630
- холизм** 1: 275, 286, 338, 408; 2: 69, 91, 178, 227, 286, 315, 431–432, 433, см. также: органицизм, реализм социологический, целостность социальная
- христианство** 1: 58–59, 60, 218–219; 2: 297

цели и средства 1: 458–460

целостность социальная (целостность культуры,

цивилизация как целостность) 1: 37–38, 40, 42, 131, 241, 248, 286, 288, 309, 311, 352, 388, 425, 427, 430, 465, 536, 595, 603; 2: 32–34, 50, 67, 69, 90, 91, 96, 99, 105, 109, 122, 127, 146–147, 148–149, 177, 178, 181, 196, 207, 208, 224, 225, 226, 227, 255–256, 265, 285, 286, 313, 321, 333, 334, 366, 374–375, 449, 451, 466, 582

ценности 1: 58–59, 60–61, 62, 268, 514, 570–572, 574–575, 614–615, 616–617; 2: 15–16, 51, 106, 107–108, 109, 110–111, 113, 131, 182–183, 184, 243, 310, 312, 319–321, 359–364, 372, 445–446, 509, 618–619

централизация 1: 249, 251, 252

церковь 1: 84

цивилизация 1: 70, 120, 123, 157, 158, 220, 236, 240–241, 242, 355, 375, 402, 406, 409, 449–450, 631, 634–635; 2: 168–169, 196, 212, 276–280, 285, 287–291, 294–304, 332–335, 337–338, 339, 343–344, 345–346, 393, см. также: культура (к. и цивилизация), суперкультура

цивилизационный процесс (процесс цивилизации)

2: 292, 293–294, 338–339, 341–346, 350

циркулярная реакция 2: 170

человек 1: 113–114, 115, 120, 125–129, 131–133, 134, 140–141, 142–143, 149–154, 168–169, 170, 172–173, 178–179, 186–187, 188, 202, 342–343, 359–360, 383–384, 389, 410–411, 424–425, 439, 445–446, 449–450, 451, 459, 463, 473–474, 499–500, 537, 559–560, 587; 2: 57–58, 74–76, 79–80, 84–86, 111–112, 168, 235–236, 297–298, 310, 341–345, 360, 361–363, 431, 467–468, 474–476, 609, см. также: антропология, право (п. человека), природа (п. человеческая)

homo;

h. clausus 2: 347–350

h. duplex 1: 499–501; 2: 134

h. oeconomicus 1: 345, 456, 494, 617

h. sociologicus 2: 347

маргинальный ч. 2: 169

средний ч. 1: 360–361, 362

ч. как социальное существо (ч. как социальное животное,

ч. как политическое животное) 1: 43, 50, 52, 53, 54, 68, 96,

103–104, 149–150, 259

человечество 1: 53–54, 174–175, 209, 229, 231, 250, 339–340, 342–343, 368–369, 410–411, 504; 2: 276–277, 284–285, 293, 296

эволюционизм 1: 137–138, 156, 160, 178, 306, 339, 366–418, 443, 481, 482, 510, 542, 589–590; 2: 19–20, 37, 90–91, 102, 186, 189–190, 191–192, 195–196, 200–207, 213, 221–222, 223–224, 246, 257–258, 278, 308, 324, см. также: дарвинизм, неозволюционизм, спенсеризм, эволюция (социальная э.)

эволюция 1: 366–367, 374–375; 2: 124–126, 131

неорганическая э. 1: 382, 383, 397

социальная э. (социальное развитие, эволюция культуры)

1: 338–339, 342–343, 589; 2: 90–91, 114–115, 259–260, 263, 323–324, 387, 451–453, 603–604, см. также: прогресс

экология 2: 139, 150–151, 152, 159–160, 163, 164–165, 168, 171–172, 261–262,
см. также: интеракция (экологическая и.)

культурная э. 2: 261–264

социальная э. 2: 159

экономизм 1: 287, 309; 2: 56, 555,

см. также: детерминизм (экономический д.)

экономика

социальная э. (политическая э.) 1: 51, 346–348, 553

э. практик 2: 553

экономия

политическая э. 1: 149, 278, 280, 285, 289–290, 311, 313, 314,
334, 346–347, 353, 455, 456, 457, 480, 549, 607–608, 622, 624;
2: 60–61, 331, 412, 477, 553–554, см. также: научные школы
(историческая ш. в политической экономии)

эксклюзия, см. исключение

элита 1: 453, 468, 469; 2: 303–304

эмансипация 2: 56–57, 63, 591, 594, 596, 597

эмоции (чувства) 1: 144, 186–187, 231

эпистемология (теория познания, социология знания)

1: 497, 569; 2: 66, 559, 615

этика (мораль) 1: 51, 54, 55–56, 161–162, 166–168, 169

этнография 2: 269, 484, 522

этнология 1: 82, 529; 2: 223

этнометодология 1: 650, 652; 2: 490, 522–524, 531, 537, 538

этология политическая 1: 345, 351

язык (речь) 1: 45, 128, 173, 188, 455, 503; 2: 119, 124, 125, 207–208, 219–220,
269–271, 528, 529, 530, 536–540, 565, 595–596, 599–601

языкознание (лингвистика) 1: 481; 2: 207, 243, 265–271, 459, 565, 381,
см. также: лингвистический поворот

Ежи Шацкий

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
Том 2

Редактор *А. Васильев*

Дизайнер серии *Д. Черногаев*

Корректоры *О. Косова, О. Семченко*

Верстка *Д. Макаровский*

Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:
123104, Москва,
Тверской бульвар, 13, стр. 1
тел./факс: (495) 229-91-03
e-mail: real@nlo.magazine.ru
сайт: www.nlobooks.ru

Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная № 1.
Офсетная печать. Печ. л. 45. Тираж 1500. Заказ 9141.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



ЕЖИ ШАЦКИЙ ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Уникальная «История социологической мысли» польского ученого Ежи Шацкого — научное достижение мирового масштаба. Автор дает представление о различных теоретико-методологических школах и их адептах, прослеживает основные тенденции в современной социологии, характеризует способы проведения эмпирических исследований, намечает пути развития и перспективы этой важнейшей науки об обществе.

JERZY SZACKI HISTORIA MYŚLI SOCJOLOGICZNEJ

II



Новое
Литературное
Обозрение