

**Министерство образования Российской Федерации
Российский государственный профессионально-педагогический
университет
Институт социологии
Уральское отделение Российской академии образования
Академия профессионального образования**

К. М. Ольховиков

**СОЦИОЛОГИЯ МОРАЛИ:
ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И ВЫБОРА СТРАТЕГИИ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

Екатеринбург 2003

УДК 316.752
ББК 60.563.01
О 56

Ольховиков К.М. Социология морали: вопросы теории и выбора стратегии исследования. Екатеринбург: Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2003. 139 с.

ISBN 5-8050-0121-7

Классическая трактовка моральных фактов в социологизме Э. Дюркгейма и абсолютность ценностей в теории социального действия М. Вебера определяют принципиальные границы проблемного поля современной социологии морали. Это поле открыто для поиска принципиально новых решений. В монографии представлено интегрированное понимание моральной специфики социологического знания и его социальной миссии.

Книга адресована студентам, аспирантам, преподавателям *социологических дисциплин*, а также тем, кто интересуется проблемами духовной культуры и социальной регуляции.

Рецензенты: доктор философских наук, профессор Г.П. Орлов (Уральский государственный университет им. А.М. Горького); кафедра философии и культурологии Уральского государственного университета путей сообщения; доктор социологических наук, профессор Т.Л. Александрова (Российский государственный профессионально-педагогический университет).

ISBN 5-8050-0121-7

- © Российский государственный профессионально-педагогический университет, 2003
- © Ольховиков К.М., 2003
- © Ольховикова П.К., рисунок, 2003

Введение

Соотношение морального и социального – едва ли не центральный вопрос классической социологической методологии. Применительно к современным исследованиям духовной жизни общества и социальной регуляции в целом мораль остается основным каналом задействования ресурсов культурной традиции в социологическом мышлении. Морализм и моралистика современных социологов не всегда озвучиваются и проговариваются, но тем острее и двусмысленнее ее внезапные проявления в рекомендациях исследований и аксиоматике их методологий. Наиболее часто такую расстановку ценностных приоритетов неклассического социологического мышления можно встретить при рассмотрении темы общественных нравов, социальных утопий, нравственных установок позитивизма, феноменологии, религии и секуляризма. Имеет смысл говорить о формировании проблемной области моральной антропологии, где моральное и социальное сопоставимы по сущностным параметрам мышления и действия.

Методологическая ясность морали в качестве социальной структуры до сих пор была нужна не делу изучения морали, а моделированию строения общества в целом: «Моральное содержание не сводится целиком к социальному, хотя без социального аспекта невозможно представить себе конкретную систему действий, интегрированную во всех отношениях»¹.

Начальный и конечный пункт познания морали – общение с другими людьми, встреча собственной внутренней склонности со склонностями и характерами других людей, собственного нрава – с общественными нравами. Общение бросает вызов статусу индивида, его генетическим основаниям (элементарной социальности), требует обоснования внутренней установки мышления и поведения. Общность и общество (Ф. Теннис), реальная коллективность (К. Маркс), неравенство как принцип культуры (Ф. Ницше) позволяют говорить о жизни человека как о кризисе личности в процессе вхождения человека в мир людей.

Обращение к нравам как к своеобразному переплетению социального и морального составляет инвариантный аспект социологической традиции, точку укорененности науки в житейской непосредственности человеческого бытия. Постижение и критика реальной

¹ Парсонс Т. О социальных системах. М. 2002. С. 86.

нравственности создают феноменологию повседневности, которая во многом определяет социологические горизонты культуры и общества.

Русское слово «нравственность» – синоним морали в общепринятом употреблении слов русского языка («нрав – мос – этос» образуют русско-латинско-греческую синонимическую группу и обозначают «внутреннюю склонность поведения», а также «обычай, что-то привычное»). Синонимы проясняют обширный контекст частного факта или имени, но теоретическое познание всегда переходит от обобщения к спецификации, смысловому различению синонимов. Вместе с тем любое различение понятий существует лишь в системе координат, предложенных в какой-либо теории, и оправдывает позицию ее автора. Мы будем исходить из понимания морали как по существу безынституциональной формы регуляции поведения, охватывающей идеальные нормы и кодексы, в которых запечатлен закон человеческих поступков, а этическая теория – один из кодексов, специфически отражающий целостность морали в виде абстрактного объекта. «Мораль есть то, что остается в отношениях между людьми, если мысленно вычесть из них все конкретное, предметно обусловленное содержание, – их общественная форма»¹. При этом «в морали нет характерного для институциональных норм разделения субъекта и объекта регулирования»².

Нравственность представляет собой социальный институт, мораль в ее явленности. Это мораль, притягивающая к себе нравы (типические состояния сознания, выражающие его включенность в повседневность) и манеры (внешняя устойчивость и приобретаемая регулярность публичного и частного поведения индивидов), с одной стороны, и мировоззрения (философия, религия, идеология и т.д.), с другой стороны. Мораль общечеловечна, «нравственности» воплощаются в целостных образах жизни.

Сравнение разных словарных определений близких по корневому значению терминов – «морализирование», «морализм», «моральные науки» – позволяет в каждом из них выявить тот или иной аспект интуитивного образа морализма, содержащегося в социологической аргументации – хотя «моралистика» понимается проще, как литературное воплощение морализма.

Итак, «морализирование – оценка тех или иных общественных явлений, основанная не на анализе объективных закономерностей

¹ Словарь по этике / Под ред. А.А. Гусейнова и И.С. Кона. М., 1989. С. 186.

² Там же. С. 187.

развития действительности, а на абстрактных идеалах и пожеланиях»¹.

«Морализм – доктрина, или практическая позиция, стремящаяся сделать мораль абсолютно самодостаточной и руководящей по отношению ко всему остальному. В философии: 1) доктрина, в соответствии с которой, мораль не зависит от метафизики, которая, напротив, зависит от нее (морализм кантианцев); 2) не принимающая убеждения св. Августина, для которого моральное действие может обладать лишь подчиненной ценностью; 3) не ищущая ничего, кроме личного достоинства и соответствующего морального совершенства; (в теологии) религиозные обязанности, исчерпывающие всю мораль»².

«Моральные науки – те ветви исследования, которые занимаются сознанием и поведением, противопоставляемым материи и жизни; т.е. они контрастируют с физическими и естественными науками, часто описываются “как ментальные и моральные науки”; все знания о человеке, помимо его тела и истории»³.

Таким образом, можно оказаться где угодно, выбрав предметом изучения мораль. Но именно социология способна оказаться пространством сборки разных пониманий морали, через понимание людьми себя в современной культурной ситуации.

Социология морали становится дважды рефлексивной для социолога, когда речь заходит об этике социального исследования. Перспектива полипарадигмальности, основанная на культурном релятивизме, настоятельно заставляет ставить вопрос о выявлении абсолютных параметров социологического моделирования морали в качестве естественного и генетически исходного прототипа всех видов социальной регуляции. Структурный функционализм, конфликтология, социальное действование, символический интеракционизм, культурный релятивизм – таковы преобладающие смыслообразы «растворения» морального в социальном. В этом направлении развивается современная этика: «Нормы межсубъектного общения выступают краеугольным камнем, узловым пунктом в организации функционирования и самовывживания любой социальной системы»⁴.

Становление социологии морали – это процесс осмысления исследовательских стратегий духовной жизни общества. И проблема-

¹ Словарь по этике. С. 184

² Foulquie P. Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1992. P. 455.

³ Dictionary of Philosophy and Psychology. N.Y., 1957. V. 2. P. 106.

⁴ Васечко В.Ю. Моральная максима как феномен познания и культуры. Екатеринбург, 2000. С. 11.

тичность измерения ценностной динамики различных сфер общественной жизни наиболее ярко проявляется в социологии религии. Но религия явно не укладывается в границы моральной регуляции, а моральные агенты социализации личности часто имеют внерелигиозное происхождение. Возникает своеобразный парадокс – выходя за рамки социальной регуляции, исследователь продолжает оставаться в проблемном поле социологии морали. Темы девиантного поведения, социального самочувствия, выживания между тоталитаризмом и искушением гражданских свобод заставляют видеть мораль через непрерывность разномасштабных процессов «организовывания» общества в целом.

Опыт эмпирических исследований морали достаточно разноплановый и междисциплинарный. Многочисленные версии истории нравов, их фактологическая реконструкция в социальной истории, уникальный (в положительном и отрицательном смысле) опыт советской этики – все это уместно и востребовано в проблемном поле измерений социальной регуляции поведения, оказавшейся в авангарде применения качественных методов исследования. Так возникает перспектива востребованности знания социологии морали в сферах управления и образования.

Возможность объективного знания морали, включающего ресурс субъективного понимания и интерсубъективного объяснения, – это возможность пересечения ключевых установок социологического мышления, это его методологическая «подоплека», «подводная часть айсберга». Отношение классических парадигм к философской традиции морализма, полипарадигмальный выбор неклассической социологии, вооруженной многообразием эмпирических моделей, так или иначе актуализируют методологический статус морали сегодня как никогда. Основные смысловые уровни социологии морали включают в себя социальную метафизику, социальную антропологию, теории социальной регуляции, управленческие модели.

Вместе с тем это четыре специфические ситуации социологического исследования морали, где преломляются и варьируются базовые смысловые контексты вхождения в проблемное поле морали как социальной регуляции. Аналитическая характеристика каждой ситуации включает в себя следующие сюжеты:

- общая идея соотношения внутреннего и внешнего аспектов культуры, диспозиция «человек и мир»;
- парадигмальный выбор, моделирующая установка на определенную картину социальной реальности;

- обусловленность социума знаниями, интерсубъективные горизонты, операционально воспроизводящие социальную действительность;

- обусловленность знания социумом, институциональная экспертиза нормативных кодексов, или нарицательный морализм;

- социальное «нравоведение», опирающееся на традиционные теории общественных нравов;

- поведенческие структуры, т.е. мода, манеры, любые другие внешние стереотипизации поведения;

- моральные вероучения, религиозные основания и культурные ценности экономического поведения, иначе – моральное целеполагание;

- анализ социально-регулятивных оснований организационной культуры, ценностных прототипов рациональных метафор власти;

- языковая игра, речевые акты как нравственно-символическая разновидность социального действия, поступки в контексте коммуникации.

Дискурс социологии морали, последовательно использующий один и тот же, хотя и достаточно пестрый, набор методологических и исследовательских приоритетов, всегда реализует иерархический выбор уровня построения, что порождает многоликие «ипостаси» социологического морализма. Все, что направлено на понимание морали, так или иначе задействует вышеуказанные сюжетные вариации. Горизонты постижения морали получают иерархичность в зависимости от ситуации исследования. Собственно, в ней и возникает выбор стратегии.

Социология морали – это поиск ответов на вызовы, брошенные человеческому существованию социальным опытом XX в.

Границы проблемного поля социологии морали совпадают с горизонтами современной духовной ситуации. Эволюция социологического мышления генетически обусловлена структурированием социальной регуляции, прозрачным прототипом которой является мораль. Перспектива развития социологии связана с превращением ее в антропологическую программу, переводящую ресурсы морализма в область регулятивного моделирования. Утопия преобразования жизненного мира человека заменяется методологической программой с технически точным эмпирическим выбором возможностей и альтернатив социального действия.

Глава 1

ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ СЕГОДНЯ

Мораль не была бы больше моралью, если бы в ней не оставалось ничего религиозного.

Эмиль Дюркгейм

§ 1. Секуляризм и религия

Социальное так или иначе связано с процессами институализации, принятия и замещения норм. Умножение конкурирующих практик и жизненных позиций, очевидно, связано с изменением мировоззренческого поля современного общества, которое все больше становится обществом «после современности». Рост информационных технологий и объема разноплановых эмпирических фактов привел к фрагментации всякой возможной картины мира как извне, так и изнутри. Возникают потенциально неисчерпаемые ряды конкурирующих мировоззрений, которые строят внутри себя и наряду с собой эклектичные стратегии и «теневую экономику» в отношениях с конкурентами. Фундамент этих процессов – преобразование религиозности культурных традиций в наукообразность.

При этом, по замечанию Э. Гуссерля, эмпирическое знание истории не содержит различия культурной формы и идеи религии. Здесь необходима особая форма записи, рефлексивная к процедурам письма. Осмысление и оценка парадигмального ресурса постмодерна, который сегодня вызывает совершенно разное отношение у социальных исследователей, предполагают выявление его семантической разноречивости. Корни этой многослойности связаны с поляризацией и взаимодействием религиозного и секулярного.

Наибольшей выразительностью обладают тексты Ж. Деррида, чье творчество, по замечанию французских биографов, – это «философия афишируемой, но также успешно институализованной маргинальности»¹. Как полагают, его вдохновлял Э. Левинас, который пытался «установить собственную гуманность на уровне собственного плюрализма – отбрасывая плоский универсализм абстрактного гуманизма»². Знаменательны следующие слова Ж. Деррида: «Знак и божество»

¹ Philosophie contemporaine en France. Paris, 1994. P. 34.

² Ibid. P. 38.

ство родились в одном и том же месте в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (*clôture*) уже очерчена»¹.

Но что означает это тождество рождения во времени, о котором говорит Ж. Деррида? Почему речь идет о знаке, когда в четвертом Евангелии ясно выражено тождество Слова и Бога? Теологичность – атрибут знака, значит, богословие расходится с Божественным Словом? Как может *не закончиться* эпоха с очерченной исторической замкнутостью (закрытостью)?

Бытие социально, несомненность связи с другими людьми неизбежно предполагает регуляцию, взаимную интересубъективность значимых правил. Культура и натура постоянно обыгрываются всяким простым фактом специфически человеческой регуляции поведения; в центре этой игры – норма, образное осмысление которой задает аксиомы, принципиальные ценности – горизонты человеческих стремлений. Обетование говорит человеку, что его назначение предначертывается верой. Ближний план социальных норм и фактов поощряет индивидов к изобретательности в рамках конечного набора мирских смыслов. Религия и секуляризм – два предельно широких среза человеческой субъективности и две объективно расходящиеся проекции жизненного мира человека. Действительно, «социальные структуры не являются эмпирическими реалиями или абстрактными идеализациями, но системами отношений, скрытых видимыми социальными отношениями, в которых обнаруживается скрытая логика и законы трансформации»². Религиозный и секулярный субъекты социального действия постоянно «флюктуируют», перетекают друг в друга в едином социальном пространстве и времени. Вера и посюстороннее расходятся радикально в способах, направленности, структурных предпочтениях целей. Возникает разница образов жизни как предельных ликов человека, его претензий на социальную легитимность оправданий собственной природы и культуры.

Проблематичность человека в XX в. – результат шока, связанного с рождением всемирного настоящего, замыкающего в себе все предшествующие локальные истории. Напряженность проблемы спровоцирована европоцентризмом. Крушение колониальной системы на фоне революционного рождения тоталитарных обществ и неизбежных мировых войн ставит под сомнение традицию умозрительных постановок темы человека. В знаменателе разговора о человеке в

¹ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 128.

² Science Humaine et Sociale en France. Paris, 1994. P. 85.

мире после двух мировых войн всегда стоят многоязычие и культурный релятивизм. На этом фоне возникают контуры постмодерна. Литература мыслит о тексте «после современности».

Важная особенность этой стратегии – ее программные претензии, оправданные целым рядом «предпарадигмальных» оснований. Постмодерн – стилистика осторожности, «бриколажа» (сборки и разборки), но и неизбежный финал самоосмеяния. «Взрыв хохота», совершенно не пересекающийся по своей природе и социокультурной динамике со смеховой культурой неокантианской реконструкции полюсов мировоззрения в работах М.М. Бахтина. Карнавальная стихия встроена в цикл, поддерживает социальную иерархию через ритуальное обращение ролей. Это внецерковное, внерелигиозное, но жизненное и человеческое начало, противостоящее страху безмерной серьезности: «В сущности, это сама жизнь, но оформленная особым игровым образом»¹. Здесь профанно воспроизводится дуальная христианская природа человека. Новый ключевой символ – беременные старухи, «два тела в одном: одно – рождающее и отмирающее, другое – зачинаемое, вынашиваемое, рождаемое»². Старое и дряхлое дает рождение новому и молодому, непосредственно параллельно образам ветхого и внутреннего человека. Это реконструкция целостности органического цикла, единого мира народной смеховой культуры³. Неукорененность постмодернистской игры без центра, выходящей за пределы человеческой природы, ясно расходится и сталкивается с религиозным миропониманием, почти претендуя на маску сатанизма.

Целый ряд мрачных пророчеств по поводу письма оказываются самодиагностикой постмодернистской установки: «письмо – это первое безблагодатное плавание»⁴. Деконструкция приручена музейными экспонатами литературоведческой критики истории человечества в его закулисном авторстве событий, расколотом на множество артефактов бывших чувств и понятий. Наилучшая иллюстрация дана в словах Ж. Руссе: «Ад – это мир, разорванный на куски»⁵.

Другое существенное качество постмодерна – его отличие от философской антропологии XX в. Правда, их схожесть почти исчерпывается переключками с феноменологией. М. Шелер постоянно ис-

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 12.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 63.

⁴ Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 20.

⁵ Там же. С. 48.

ходит в своих рассуждениях из опустошенного образа человека как своеобразного центра мира. Эта опустошенность – результат проблематичности и бессознательной зависимости человека «эпохи уравнивания» от главных этапов традиционной мысли. Восполнение этой проясненной в феноменологической установке бессознательной зависимости от мифов, религии, богословия, философского умозрения – главная задача антропологии, остановившейся на вводных сюжетах этики материальных ценностей. Незавершенность программы в целом оправдана завершенностью ее замысла: «учась с предельным методологическим острашением и удивлением всматриваться в существо под названием “человек”»¹, мы неизбежно увидим, что «едва ли где-нибудь еще власть традиционных категорий над нами столь бессознательна и потому сильна, как в этом вопросе»². Проблематичный человек XX столетия наполняет новым претенциозным содержанием старые опустошенные формы. При этом «уже слово и понятие “человек” содержит коварную двусмысленность»³, поскольку совмещает в себе морфологические признаки животного и «совокупность вещей, предельно противоположную понятию “животного вообще”»⁴. Феноменология предвещает выход из антропологического тупика через модель самораскрытия разума. Человек попадает в ситуацию обнаружения собственных тавтологий, укорененных в истории: «Самоданным может быть лишь то, что дано уже не только через символ какого-либо рода, т.е. так, что оно лишь “предполагается” в качестве “исполнения” какого-либо знака, который заранее определен тем или иным образом. В этом смысле феноменологическая философия есть постоянная десимволизация мира»⁵. Ни одно «естественное мировоззрение», включая науку едва ли не в наибольшей степени, не может привести к этой самоданности лишь посредством собственных ресурсов.

Программа философской антропологии наследует и пытается развивать феноменологическое оправдание разума, собирая горизонты содержательной целостности мира человека – религию, науку, технику, мифы и др. Постмодерн обыгрывает возвеличивание осколков рядоположенных, очерченных в процессе «деиерархизации» образов мира и человека, смеси исторических и смысловых уровней ми-

¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 70.

² Там же. С. 70 – 71.

³ Там же. С. 134.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 204.

ровоззрения. Письмо, ситуация письма задают архетипическую модель социального исследователя, прежде всего социолога религии. «Писать – это не только уже потерять теологическую уверенность <...> эта потерянная уверенность, это отсутствие божественного писания <...> не просто смутным образом определяют что-то вроде “современности”»¹. Феномен многообразных техник записи и знаковых способов сообщения и переписывания этих сообщений лишен новизны. Но постмодерн очерчивает эту явленность замкнутостью исторического набора метафор и знаковых контекстуализаций в сюжетах повседневности, не стремясь к их реабилитации. Синоптизм Евангелий, воплощающий литературную приверженность метафорам Священного Писания, пародируется не прямо, а через фрагментарность и несовершенство человека.

Религия и наука в ситуации «любового» столкновения вполне взаимно проникаются собственными историческими и культурными корнями. Но фронтальное столкновение с мифом на редкость опасно. Миф наиболее последовательно захватывает и того, кто ему наивно сопротивляется. Так, наиболее последовательно и структурно мифологичен язык математики. Религии угрожает тотальное столкновение веры с постмодерном, деконструирующим смыслы любых техник письма. Лукавство предопределенности разговора «вокруг и около» претендует на возможное зомбирование мыслимых образов человека, которое становится делом «подписи». И дело не в конкретных метафорах вроде «машины желаний», «насилия света» и др. Опасность деконструкции религии грозит не традиции, не истории как таковым, в цитирование которых вовлекаются разноплановые приемы апофатки, складывающиеся в негативную атеологию. Под ударом перспектива антропологического самосознания и даже сама возможность такой перспективы.

Наиболее радикальна деконструкция феноменологии. Значит, постмодернистские практики и социальные реалии направлены не против нее – они деконструируют и децентрализуют феноменальные структуры веры. Следовательно, наиболее сильный удар приходится по секуляризму, но не в виде потребительских нравов или этики трудолюбия, не в нарицательных формальных и неформальных институализациях модернизма, а по его «скучной» философской изнанке – агностицизму. Арена столкновения – здравый смысл, свободный от ясных очертаний богословских догм, ключевой смыслообраз нарица-

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 19.

тельного научного метода социологии. Деликатность этой цепочки не прямых вызовов постмодерна связана не столько с ее переменчивой последовательностью, сколько с постоянным кружением вокруг самой возможности и исключительности социологии религии. Отличие последней от других отраслевых социологий *переиначивается* через всеобщую равную различенность возвеличенных осколков социальной институализации. *Поле столкновения с социологией религии становится социология морали*. Маргинальность уже получила свое окончательное одобрение в замкнутости исторической эпохи богословских знаков. Маргинальность уже получила мандат бесконечности, но не дурной, а бесконечности ритма.

Выход может быть если и не через вход, то по крайней мере не через пролом в стене. Необходимо «переиграть» постмодерн, не вступая в игру по его правилам, но, признав сильные стороны его логических приемов, показать их внутреннее взаиморазрушительное противостояние на территории письма. Наиболее сильный эвристический потенциал постмодернистской парадигмы просыпается в социологии религии. Необходимо оказаться в среде искушений гетерогенных легитимностей, рассмотреть их в проекции записи и оправдать перспективу антропологических проектов. Все это взаимообусловлено построением *критической версии социологии морали*.

Мыслимая логика секулярного наблюдателя в отношении религиозного мировоззрения как собирательной данности – первый реальный шаг, асимметричный всеобщей расколотости жизненных миров человеческих групп и индивидов в горизонтах децентрализации. Последовательное моделирование типов мышления придется оставить в стороне, поскольку реальные логические особенности повседневных социальных действий и коммуникативных практик возвращают к традиционным образам рациональности и социологизма. Бес постмодерна скрывается в деталях, а не в корневых смыслах социальной действительности.

Итак, опасаясь тупиковых результатов деконструкции, являющейся, по словам Ж. Деррида, «всем и ничем», превратим приемы и находки грамматиологии в союзников гуманной точки зрения на перспективы отношений секуляризма и религии. Введем смыслообразы постмодерна в проблемное поле оправдания социологии религии, не стремящейся «подписаться» под деструкцией социального объекта собственного исследования. Так неизбежно возникает правовое поле морализма. Но оно открыто для отношений религии и секуляризма при условии тактической перестройки социологического дискурса о

религии. Религиозные границы человеческих упований остаются примордиальными, все возможные характеристики и даже эпифеномены социального располагаются внутри этих границ.

Сложность современных обществ напрямую связана с гетерогенностью циркулирующих в них убеждений, обязательств, интуиций, обусловленных социальными контрактами и неформальными нормами. Различение мировоззрений выражается в апелляциях к способам и источникам оправдания, нацеленным на разные образы жизни. При этом ни одно мировоззрение сегодня не может охватывать всю область нормативных вопросов, так или иначе «приватизировать» границы социального. Но именно эта бессознательная установка поддерживает избыточный плюрализм ситуации, где «этнолог <...> принимает в свой дискурс предпосылки этноцентризма в тот самый момент, когда он занят его разоблачением»¹.

Познание жизненного мира человека в европейской культурной традиции связано преимущественно с *теориями общественных нравов*, восходящими к платонизму. Этическая традиция, трактующая мораль в качестве идеализированного объекта, детерминирована чувственно ослабленным платонизмом кантианских построений. Культура, представляющая царство невидимых целей, и личность, составляющая источник свободного произвола и исполнения моральной максимы, вполне вынесены за пределы человеческой ситуации. Исследования реальных социальных объектов так или иначе испытывают напряжение проблемного поля взаимоотношений культуры и личности. Религия в пределах только разума, абсолютизирующая эту поляризацию, не содержит возможности объяснения современной неклассической ситуации человека.

Социальное пространство, измеримое в неклассической метафизике нравов, связано горизонтами жизненных миров посредством речевых актов и символических интерактов. Вся повседневность пронизана именованиями, где любая характеристика – лишь подобие классической редукции объясняемого явления.

Строгий мир догматических принципов, научных аргументов, этических команд всегда рядоположен реальной борьбе жизненных энергий страха, восхищения, боли, радости, тревоги, успокоения и т.д. Любой диагноз индивидуальности в эпоху постмодерна не содержит надежды на исцеление. Слишком недостаточные научные знания о сущности организма и машины играют здесь против человека. При

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 450 – 451.

этом анимализм в образах социального организма или сверхчеловека, человекобога – всегда ослабленные версии механицизма. Невроз во всех отношениях можно трактовать как слабую прелюдию шизофрении, реально отчужденного психического отношения к бытию. Но в неврозе больше игры, иллюзий и надежд для здорового смысла, не довольствующегося собой.

Не только социальная теория здорового смысла невозможна на уровне здорового смысла, как удачно заметил А. Гидденс¹, но и здоровый смысл как таковой постоянно перенасыщен установками самоискусшения, выхода из себя. Современность «после современности» парадоксально выражает иной, не востребованный традиционной метафизикой потенциал религии. Культура и личность здесь не вынесены за скобки жизненного мира человека, а, напротив, связаны горизонтами веры как нахождения смысла «до смысла». Социальное не исчерпывает границ религиозного.

Стереотипизация социальных взаимодействий, контекстов intersубъективных диспозиций состоит из относительно простых максим поведения и деятельности, всегда доступных здоровому смыслу, но их соизмеримость жизненному миру человека многослойна и во всей своей полноте скрыта от здорового смысла. Вместе с тем проблематичность исчерпывающе полных совпадений личности и культуры слабо осознается помимо кантианских моральных максим. Проблемное поле личности разрастается из ее несовпадения с культурой как способом выживания человеческой популяции. Корни этого несовпадения предварительно узаконены религиозной традицией.

Реальная тотальность массовой потребительской культуры – переиначенный идеал самости индивидов раннего общества, провозглашенный Ж.-Ж. Руссо. Запутанность знаковых разделений видов деятельности вновь сломала границу труда и отдыха. Идолы массовой культуры для собственной многочисленности нуждаются в оригинальных, новаторских, креативных «первичных» фигурах, задающих ритм бесконечной повторяемости стилистических приемов. Цитирования и переносы фрагментов, не взирая на принципы осмысленности, целостности, очерчивают механику простых переключений векторов потребительских предпочтений.

Первый удар по религии воплощает симпатическое понимание и даже родство аксиологических интуиций на фоне открытого конфликта. Последующее множество ударов носят не прямой характер,

¹ Giddens A. Social Theory and Modern Sociology. Stanford, 1987. P. 65.

подрывают почву религиозных симпатий первопроходцев изнутри. Харизматическая фигура Джона Леннона все еще вопрошает, утверждая, что «Битлз» сегодня популярней Иисуса Христа. А это и не нужно, когда исчезает сам вопрос в бесчувственных ухмылках стереотипных наигрышей и речитативов, скажем, рэпа.

Сегодня уместно и реально возможно лишь продумывание формы, но не явления, а также способов ее деконструкции. Речь все больше идет не о вещах, а о событиях, происшествиях с предсказуемым набором лиц, масок, но с непредсказуемыми правилами, временем отсчета и окончания игры. Тотальность здравого смысла, публично вытеснившая его устойчивость в сферу ограниченных частных употреблений, создает ситуацию мифотворчества «после мифа».

Богоискательство до эпохи современных тоталитарных обществ ограничивалось преимущественно придуманной верой. Горизонтальная плюралистическая одухотворенность постмодернизма – мифоискательство без берегов, где все исчерпывается фрагментами мифа. Если политический тоталитарный миф экстремально выражает технику и технологию создания образов осуществления коллективных желаний, воплощающих реальную цельность идеологемы в ограниченном социальном материале, то эпоха постмодерна в измерении феноменологии повседневности отчетливо преподносит человеку ситуации «постмифемы».

Не важно, умер ли Бог, о котором беспокоился Ф. Ницше, – есть бесконечность умираний осколков мифов. И уже не так важна разница между мифом, наукой, религией, мировоззрением. Мы вступаем в эпоху социальных парафеноменов, параповседневности, тавтологических практик и потребительских нравов, не устающих только от собственной бесконечной повторяемости.

Мода и право стали более чем соизмеримы. Более того, мода публичного мнения предпринимает «знаковые» политические процессы и публичные судебные разбирательства. Возникают разные проекции легитимности. Позитивное право и религия достаточно успешно сосуществовали в традиционных обществах, порождая разные формальные сочетания характера и границ социальной легитимности.

Мировые религии в меняющемся мире не имеют более основы в стабильных социальных нормах и образах жизни, наполнены переходами от нравоучений к отказу от современных ликов индивидуальности. В публичной сакральности нарастает тема гибельности секуляризма, что свидетельствует о его проникновении в самые недра религиозной аргументации. Апокалиптика религиозной аргументации

задействует всеобщие интуиции знаковости, этого всеобщего эквивалента социального. Ибо «как только возникает знак, он начинает со своего повторения»¹. И далее: «Смерть уже на заре, поскольку все началось с повторения»².

Между тем фактические индивиды, живущие в современных обществах, вынуждены различать и более-менее успешно различают вариации нормативных стратегий, социальных легитимностей, гетерогенных образов жизни. Эти вариации сосуществуют и в то же время не освобождают личность от ситуации выбора. Но сама возможность выбора приобрела полимодальный характер. Это не эклектика поверхностного социального плюрализма, а своеобразная логика постмодерна, устанавливающаяся во взаимодействии и сосуществовании легитимно децентрализованных, гетерогенных социальных институтов.

Социальное перестало быть прозрачным для рационального объяснения мира. Субъект, живущий в условиях массовой динамики ценностей, стереотипов, норм не может более довольствоваться самопониманием. «Письмо – это исход, как нисхождение из себя в себе смысла: метафора-для-другого-ввиду-другого-который-здесь, метафора как метафизика, в которой бытие должно скрыться, если мы хотим, чтобы появилось иное»³. Внутренний человек как никогда хрупок и проблематичен. Анахронизм, сопрягающий в едином жизненном мире наукообразие, религиозный морализм, языческие суеверия и размытость мифов, всегда балансирует на грани юмора. Сатира неэффективна в прямом осуждении обывателя, но юмор востребован им же. Социальная норма обретает твердую почву самодостаточности приличия в соблюдении верности публично декларируемым чувствам и знакам внимания.

Основной принцип сегодняшнего прагматизма укоренен в плюрализме форм повседневного и религиозного опыта, направлен на эффективную «достройку» вполне традиционных критических сюжетов эмпиризма и рационализма в футуристической перспективе. Вера и знание обретают общий знаменатель в значениях любого знака как образах его будущих последствий для нас.

При таких обновленных обстоятельствах места и времени актуализируется теоретический вопрос: «Как может одна система верований понимать, не искажая и не редуцируя к собственным порокам и

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 470.

² Там же. С. 474.

³ Там же. С. 46.

ограниченности, конкурирующую мировоззренческую систему?» или «Можно ли мировоззрение, веру, образ жизни понять извне, избежав при этом структурной ошибочности, происходящей из различия социальных восприятий исследователя и наблюдаемого социально деятельного индивида?». Ж. Деррида «закрывал» подобные вопросы применительно к мифу¹. Но ситуация социологии религии, а значит и социологии морали, радикально отличается от философии мифа.

Проблематичность культурного релятивизма, этнометодологии фактически укоренена в ограниченности этноцентризма. Идея культурной диффузии как взаимовлияния образов жизни групп и обществ невозможна вне утвержденности конечного счетного числа центров, аксиом легитимности разных культур. Нельзя повлиять на пустое место и нет смысла рассуждать о коварствах или грубостях колониальной экспансии и зомбирования вне безусловного центризма всякой возможной культуры.

Собирательные ресурсы, схватывающие единство осязаемых и неосязаемых аспектов культуры, ее явных и имплицитных циклов, демонстративных и латентных потребностей публики в той или иной ориентации, последовательно регистрируются в языке. Тотальность посттоталитарных образов жизни накладывает на эти процессы печать неустойчивого равновесия. Внимание постмодерна к деталям и случайным особенностям техник записи, инструментариям социальной памяти подразумевает глубокую интуицию расчета на непропорционально большие последствия щепетильно осторожного психолингвистического анализа. Деконструкция вплетена в метафизику повседневных практик. Горизонты «разборки и сборки» стремятся поглотить и более высокие слои генерации языка, роднящие мышление и поэтику с религиозной верой.

Взгляд Ю. Хабермаса на технологию как человеческое дело, призванное к механическому обуздыванию органических сил доминирования², значительно терпимее к человечеству, чем провозглашенное в постмодерне преодоление дихотомий. Тонкая грань отделяет содержательное оправдание человека, отмеченное почти неизбежными диалектическими парадоксами, от передразнивания диалектики и ее языка, ее грамматических изысков во вкрадчивых рефлексиях письма.

¹ См.: Деррида Ж. Письмо и различие. С. 458.

² In: *Habermas J. Technical Progress and the Social Life-World // Technology As a Human Affair*. N. Y., 1990. P. 460 – 468.

Несколько иного рода редукция мира секулярных знаний, действий, нравов устанавливается в процедурах религиозной аргументации. Абсолют, высший источник истины и нормативной корректности находится над миром секулярного наблюдателя и противостоит этому миру. Доступ к этому источнику возможен лишь через веру: «верующий католик никогда не примет того понимания фактов, связанных с происхождением христианства, которое ему предложит преподаватель, свободный от его догматических предпосылок»¹. Притязания веры нельзя опровергнуть мирскими поражениями религиозной общности. Можно всегда предполагать примесь веры в героических сдвигах истории, в напряжении человеческих сил, преодолевающих трагедию испытания, вызовов со стороны очевидно чуждых и враждебных сил.

Идеологемы оправдания религии так или иначе приравнивают веру к мифотворчеству, стремятся к осуществлению коллективных упований. Моралистика выходит за рамки литературного жанра и предстает как особый интеллектуальный ресурс традиции, который всегда идет к символам веры не через чистоту наивного доверия, а окольным и многотрудным путем интеллектуального скепсиса. В морализме скрыты достаточно мощные ресурсы реконструкции легитимного потенциала религии, но их действие отсрочено поражением интеллигенции перед вызовом тоталитаризма.

Вера – проблема религиозного поля, приобретающая достоинства социального факта в процессах институализации. П. Бурдьё, используя понятие символической власти, в которой пересекаются разные формы знания и опыта, задает своеобразный религиозный «генотип» социального и совершенно новое толкование категории жизненного мира через *habitus*² (близко по смыслу к русскому слову «облик»).

Социальное пространство религии – пространство легитимности, связанное с особой нормативностью морализма. Именно морализм подвергается наиболее жестким манипуляциям и разбиениям в реалиях массового потребительства. Последние, в свою очередь, экстремально «реконструируются» в постмодерне. Это также точка схождения марксизма и структурализма, схваченная П. Бурдьё в том же понятии *habitus*, или «ансамблей устойчивых диспозиций, которые

¹ Вебер М. Наука как призвание и профессия // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 141.

² См.: Бурдьё П. Начала. М., 1994.

функционируют как генерирующие принципы поведения и репрезентаций, не имея необходимости представлять себя в качестве правил»¹.

Итак, «выпадение» социологии религии из ряда институциональных социологий и ее попадание в предметную область обоснования социальных теорий непосредственно связаны и фактически перекликаются с нетривиальной проблематичностью этической оценки тоталитаризма. Постмодерн создает ближайшую иллюзию преодоления этой проблематичности, «передразнивая» тоталитаризм и одновременно вовлекая социальных исследователей в опасную игру с мифотворчеством.

Объемная смысловая характеристика соотношения открытого и закрытого социального мышления дана К. Поппером. В ней проговаривается антитеза конкретности насилия и абстрактного саморазрушения личности. Этот странный секуляризм отождествляет в себе этический рационализм и евангельскую этику, наивно идя наперекор популизму в ряду других закономерных последствий тоталитаризма.

Религия не находит пространства в мире идей и социальных институтов – все ее атрибуты и функции отобраны лжепророками и оракулами заговора против цивилизованности, не оправившейся от шока своего рождения. Идея открытого общества критически обрекает себя на поражение перед лицом социальной безликости в силу традиционно моралистского прочтения науки и идеальных требований, которым призвана соответствовать социальная теория.

Безликость комфорта закрыта не только в себе, но и для критического дуализма фактов и решений, заменившего верифицируемость протокольных предложений науки их фальсифицируемостью. Все идеологии падут, и искупление человеческого рода – в философском поражении личности, разрушаемой в рефлексии.

Открытое общество не учитывает внесоциальный ресурс религии, отброшенный и профанируемый в секуляризме. Специфика секулярного исследования религии предполагает осмотрительность в отношении этих двух полярных установок сознания и социальной легитимности, которые далеко не всегда сталкиваются «лоб в лоб», но часто не совпадают в возможных человеческих ситуациях.

Тематизация религии наукой всегда «приглушала» отличие социологии религии от других институциональных, отраслевых социологий. Но М. Вебер принимал это отличие, ища в религиях не только проблематичные и вероятные основания архаичных культур, но и

¹ Sciences Humaines et Sociales en France. Paris, 1994. P. 86.

преимущественно образы обществ, доступных в той или иной степени современному наблюдателю: «...его работа может разве что предложить специалисту полезные постановки вопроса»¹.

Под таким углом зрения религиозное принималось как охватывающее границы социального и теряющееся, но предполагаемое вне этих границ. Моральная регуляция поведения черпает свою легитимность из этих внесоциальных ресурсов жизненного мира человека.

Тематизация религии на основе позитивных общенаучных структур, этического рационализма, дискурсивной логики секулярного наблюдателя потенциально отвергает феномен религии, подразумевает в религии социальный эпифеномен. Так возникает опасность неизбежно брать религию как нечто нуждающееся в объяснении, причем более примитивном или партикулярном, частичном по сравнению с социальной научной теорией, поскольку предполагается заранее, что любое самообъяснение религии будет неадекватным, представляя собой содержательные идеологические автохарактеристики, паразитирующие на современных секулярных формах убеждения.

Закрытость от религии заставляет видеть в религии социальное мышление, не только глухое к внешней легитимности, но и не способное адекватно или удовлетворительно, т.е. достаточно связно объяснить себя индивидам, не разделяющим этой системы верований и образа жизни. Стремясь «оторваться» от религии в процессе ее рассмотрения, секулярный исследователь рискует недооценить объект своего исследования и терминологически разойтись с самой ситуацией исследования.

Религия не является менее завершенной и самодостаточной интерпретацией реальности по сравнению с социальным мышлением в рамках сложных организаций, семьи как социального института и социальной группы, правовой регуляции в ее институциональных контекстах и контекстах гражданского общества, политических партий, претендующих на собственную позицию или мировоззрение. Но самое главное, религия не задает социальному исследователю каких-либо упрощений жизненного мира человека, несет многообразие его трансформаций и впечатков, образов жизни.

Религия не живет без «внутренней прививки» нигилизмом. «Так же, как есть негативная теология, существует и негативная атеология. Будучи в заговоре с первой, она все еще говорит об отсутствии центра, когда нужно было уже утвердить игру»². Поэтому социология ре-

¹ Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 130.

² Деррида Ж. Письмо и различие. С. 471.

лигии не может довольствоваться частным приложением антропологических методов исследования, она нуждается в цельной программе, структурирующей социальную регуляцию, включая ее моральное основание.

Если не принимать упрощенного или редукционистского подхода к религии, то открывается возможность еще одной методологической стратегии – исходить из «равноправия» религии и социальной теории, видеть в них вариативные воплощения, разновидности систем верований, самоподтверждаемых и выживающих за счет мировоззренческой лабильности, допускающей гетерогенную легитимность социальных норм.

Религиозные вероучения многочисленны и многообразны, как и социальные теории, а методы тех и других множественны и неравноценны. Вместе с тем все религии как таковые имеют общие черты, позволяющие говорить о них собирательно, имея в виду «религиозное мировоззрение». И о «социальной теории» мы можем говорить как о совершенно особом, собирательном и типичном мировоззрении, жизненной позиции. По замечанию М. Вебера: «Всякая теология представляет собой интеллектуальную *рационализацию* религиозного спасения. Ни одна наука не является абсолютно беспредпосылочной, и ни одна наука не может доказать свою ценность тому, кто отвергает ее предпосылки»¹. Учитывая подобные паритеты, уместно поставить вопрос: «Как возможно взаимопознание социальной теории и религии?».

Крайние полюса социальной теории – позитивизм и постмодерн. Первый воплощает качества генетического основания социологии, второй олицетворяет новейшее логическое восполнение, неизбежное вследствие «размывания» модернистского культа отождествления новаций, прогресса, будущего. Ж. Деррида говорит о совершенно несовместимых «истолкованиях истолкования», которые «делят между собой поле того, что далеко не бесспорно именуют гуманитарными науками»². Проблемная ориентация социального исследователя в поле этих экстремальных альтернатив связана с выбором различных «предпарадигмальных» оснований. Мы признаем условность термина «предпарадигмальный», но используем его не в широком смысле «допарадигмальности» и как бы в пику постмодерну, т.е. парадигме «после парадигм», но прежде всего в смысле выбора «вектора доверия».

¹ Самосознание европейской культуры XX века... С. 147.

² Деррида Ж. Письмо и различие. С. 465.

Полипарадигмальность не самодостаточное выражение плюрализма социальной теории, а следствие разницы предпочтений внесоциальных коннотаций веры. Представляется вполне удачным терминологическое разведение парадигм и их предпарадигмальных оснований соответственно на смысловые уровни гносеологии (теории познания в предельно широком понимании, включая философскую традицию) и эпистемологии (субъектных диспозиций знания, веры, внутреннего произвола, включая не только рефлексивные, но и наивные установки сознания, нрав). Гносеология – частично формализованная установка опыта, где спонтанно-смысловая жизнь сознания настоячиво не уничтожает повседневные восприятия, но нрав получает статус этоса.

Если принять общее толкование социально-теоретической парадигмы как мыслимой картины общества, провоцирующей вопросы и вероятные ответы социологического исследования, то эта картина предполагает выбор эпистемологической платформы исследователя.

Довольно удачно высказывание Б. Грегга: «Ученые конструируют свои частные подходы, выбирая из вариаций эпистемологических строительных блоков»¹. Б. Грегг полагает, что социолог религии, «секулярный наблюдатель религии» совершает не менее трех процедур (шагов, этапов) выбора:

- 1) относительно природы реальности;
- 2) относительно природы рациональности;
- 3) относительно природы когнитивно ориентированных норм².

Фактически эта модель подразумевает, что установка всякого исследования религии ориентирована в поле альтернатив: «монизм – плюрализм», «этический рационализм – релятивизм», «религия – секуляризм». Дальнейшая аргументация этой модели нацелена на ее отличие, в качестве применения мировоззренческого ресурса прагматизма, от постмодерна.

Но любая, даже самая изысканная аргументация, противопоставляющая хотя бы частично прагматизм постмодерну, резко контрастирует с позицией Р. Рорти, выразившего идею социально-теоретических применений постмодерна как «постмодернистский прагматизм»³. Строго говоря, любая спецификация прагматизма не

¹ Gregg B. Adjudicating among Competing Systems of Belief // *International Review of Sociology*. 1999. Vol. 9, num. 1. P. 8.

² Ibid.

³ Rorty R. Freud and Moral Reflection // *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis*. L., 1986. P. 1 – 27.

исключает для него возможности быть «чем угодно», реализовывать требование максимального практического различия последствий теоретических идей.

Вряд ли стоит идти по пути последовательного различения прагматизма и постмодернизма как «специфических культурных практик»¹. Прагматизм, в отличие от постмодерна, что особенно хорошо видно в разнице прочтений психоанализа З. Фрейда, присоединяет к любым традиционным или возможным идеям категорию будущего в целях максимально изолированного самоприменения индивида. Постмодерн ритуально возглашает «закрытость» традиции в целях безудержной децентрализованной игры самости. Центр постмодерна теряется вне границ социального и претендует на разрушение религиозного ресурса культуры. Но это разрушение разрушения, поскольку человечество не может быть чем-то иным, кроме сообщества смертных, т.е. «сокрушенных» индивидов.

Постмодерн – это смысловая ориентация с более радикальными притязаниями, чем прагматизм. Это другой, генетически предшествующий уровень интенции по сравнению с любыми вариантами жизненной установки, составляющими поток и противопоток метафизической традиции. Локальность истины, ценности, нормативной легитимности все-таки предполагает центр веры. Позитивная рациональность строится на доверии к процедурам обоснования в их критической публичности, защищающей от предрассудков. Постмодерн выявляет и апробирует возможности радикальной *децентрализации*. «Центр – это не центр»².

Авторитетное суждение М. Фуко о том, что «всякая культурная практика имеет собственные критерии истины и ложности, свои собственные институциональные практики»³, затруднительно напрямую применить к религии и социальной теории, в которых скрывается многообразие типов жизненной установки и мировоззренческих принципов. Слишком много параметров несоизмеримости, слишком велика степень упрощения и огрубления исследовательского взаимодействия с объектом. Не говоря уже о том, что в самой постановке вопроса М. Фуко исключается возможность *моральной веры*.

Вместе с тем, именно благодаря установке децентрализации, постмодерн задает «паритетное», «горизонтальное» отношение к разным культурным практикам, основаниям мировоззрений и социаль-

¹ Gregg B. Op. cit. P. 9.

² Деппида Ж. Письмо и различие. С. 446.

³ Gregg B. Op. cit. P. 9.

ных действий. Горизонты этого исследовательского поля определяются ключевым поворотом к *деконструкции*. «Игра – это раскол присутствия»¹.

Но означает ли постмодерн эквивалентность всех культурных практик, *включая* религию? Секуляризм, свободный от стереотипов индустриализма и консьюмеризма, открывает новое измерение социальных реалий, но через деконструкцию собственной укорененности в традиции религиозного мировоззрения. Религия не сходит совершенно с социальной сцены. Однако прагматическое снятие противопоставления внутреннего и внешнего в социальном опыте ставит мировые религии перед вызовом собственной тотальности, уже вытесняемой секулярными культурными практиками. Безбожный образ жизни, привитый посредством массовой культуры, не создает безальтернативной перспективы секуляризма и религии в постмодерне. Напротив, происходит прерывистая деконструкция традиционных диспозиций и верований, обостряющая их значимость. «Будущее – это не будущее настоящее, вчера – это не прошедшее настоящее»². Потенциал социального познания и религиозной веры получает шанс реабилитации, которую не перечеркнет любое мыслимое будущее.

Удивительность существа по имени человек не стала меньше и «не закрылась» вместе с традицией благодатной веры и аристократической критичности умозрения. И сегодня секуляризм и религия представляют собой взаимосвязанные формулы выживания метафизической потребности человека. Разрушить эту потребность посредством деконструкции нельзя по той простой причине, что даже после исчерпывающей переинтерпретации структурных фигур, исторической тотальности и контекстов подписи останется пространство доверия. Постмодерн – безнадежно человеческое занятие, а значит, постмодернистское общество не составляет безальтернативной безнадежности человечества, культурная полипарадигмальность которого укоренена в эпистемологическом плюрализме образов веры.

Особенный интерес представляют моральные верования социальных исследователей, поскольку их ситуация обязывает сочетать безусловность ценностного понимания с безоценочным видением социальных фактов. Для социологии всегда наступает момент истинного столкновения с жизнью, когда самодостаточная непредвзятость науки совмещается с этическим долженствованием уже на стадии формирования исследовательского интереса. Люди – это больше, чем

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 464.

² Там же. С. 474 – 475.

живые существа. И сегодня нельзя грамотно ориентироваться в ценностях прошлого, настоящего, будущего, не осознав вызов постмодерна. Таковы особенности духовных обязанностей социологического мышления сегодня.

§ 2. Социологический образ мышления

Рубеж тысячелетий неизбежно провоцирует самооценки культурного статуса социологии. Просматривая номера журнала *«American Sociological Review»* за 2000 – 2002 гг., где тема миллениума всплывает неоднократно, легко обнаружить разногласия по поводу научности и обыденности, позитивности и эмоциональности, заложенные в социологическом мышлении со дня его учреждения О. Контом. И в этом ключе все еще актуальна полемика К.Поппера и Т.Адорно, по недоразумению получившая название «спора о позитивизме в немецкой социологии»¹.

Конкуренция разных по стилю, способам и самим замыслам видов мышления бросает социологии вызов и дает ей еще один шанс борьбы «за большую науку». Культура современного человечества необратимо переходит от религиоподобия к наукообразию. Возникают многочисленные дисциплины и направления, претендующие на абсолютный успех в сфере социальных технологий. Мышление располагается внутри ландшафта все более непредсказуемых нравов.

Эта конкурентная ситуация решительно отличается от той, которая способствовала формированию классического образа социологического мышления в XIX в. Позитивизм парировал претензии политической экономии и расщепился на логический позитивизм и структурно-функциональную парадигму. Понимающая социология радикально преодолела вызовы и тупики психологизма, открыв дорогу менеджериальным и маркетинговым моделям управления.

Сегодняшний рубеж тысячелетий провоцирует искушения постмодерном. Насколько сравнима эта ситуация с предыдущими оппозициями социологии, существует ли здесь некая генетическая зависимость и, самое главное, каковы ресурсы возможных откликов социологии сегодня?

¹ Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2000, С. 298 – 329.

Прежде всего, заметна качественная разница постмодернистских конструкций и результатов в «аутентичных» сферах философского литературоведения, с одной стороны, и в применении к социологическим стратегиям, с другой стороны. Если в стремлении освободить современное мышление от категорий истории философии постсовременность себя вполне изобличила, то в социологии все «ограничивается» претензиями на очередной парадигмальный сдвиг. Казалось бы, в последнем случае достаточно легко обнаружить ошибку необоснованной экстраполяции текущей социальной ситуации, но эта ошибка обманчиво тривиальна, поскольку в действительности прикрывает провокацию внутреннего, самопорожденного кризиса социологической мысли в ее исходных основаниях. Это «функциональное» прикрытие создает соблазн достаточной оправданности социологического мышления, будто бы обладающего непряясненностью в качестве следствия неисчерпаемости «человеческого» в целом.

Девяносто лет минуло с тех пор, как К. Ясперс заговорил о необходимости формирования психопатологического мышления, а его диагноз все еще применим по отношению к социальным и гуманитарным исследованиям в целом. Формированию мышления и сегодня «препятствуют всякого рода компилятивные пособия, сообщающие студенту чисто внешние, не приведенные в систему сведения, которые будто бы имеют “практическую ценность”; нередко такое мнимое знание оказывается для практики более опасным, нежели абсолютное незнание. Демонстрация одного только “фасада” науки совершенно бесполезна. В наше время образование и духовность пребывают в упадке; именно поэтому любые компромиссы с нашей стороны недопустимы»¹. Это предостережение звучит тем более знаменательно, поскольку принадлежит человеку, который, по свидетельству Т. Парсонса, «больше всех сделал, чтобы утвердить положение Вебера как великой интеллектуальной фигуры в германоязычном мире»². Образцовое применение идей типологии в их сопоставлении с классификациями, изысканная и единственно перспективная трактовка биографического метода – все эти разработки К. Ясперса актуальны и не вполне освоены и сегодня.

Вдохновляясь этими примерами, рассмотрим смысловые границы социологического образа мышления, его соизмеримость с основными аспектами ситуации постмодерна, попытаемся дать оценку

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 20.

² Теоретическая социология: Антол. : В 2 ч. М., 2002. Ч. 2. С. 45.

культурной конкуренции социологии с другими вариантами мышления и поведения в начале третьего тысячелетия.

Главное предостережение позитивизма почти не привлекало к себе пристального внимания социологов с момента своего возникновения в творчестве О. Конта. Позитивизм – это не просто хорошо, потому что положительно, это не легкомысленная победа над умозрением метафизиков и даже не обратная сторона сен-симоновской классификации наук. Позитивизм в качестве генетически наследуемого социологического мышления представляет собой уверенный выбор «срединного» пути между эмпиризмом и догматизмом, удерживающего при этом в себе и для себя их совершенно противоположные возможности и эффекты. Это довольно варварский, дикий по перепадам логического оформления рационализм.

Нечто гомологичное можно обнаружить в современных прочтениях трудов представителей франкфуртской школы, когда гегельянская стихия перемешивается с уверенным обезьянничаньем по отношению к естественным наукам, с детской верой в непобедимое наукообразие применения математических формул, таблиц, графиков и т.д. Таково социологическое мышление, лишенное образа. Его конкурентные ресурсы в современной культуре ограничиваются сферой «прикладных» образовательных услуг, и вклад в социологическую традицию скорее отрицательный.

Имя и программа социологии, запатентованные О. Контом, крепятся к мировой культуре посредством одной, достаточно узкой, версии понимания смысла социологического мышления и границ цивилизации, на которые это мышление притязает. Такой способ рассуждения зависим от возможностей частичной формализации логико-грамматического анализа Аристотеля. Именно допущение возможности открывать родовидовые отношения в качестве сущностных отношений действительности в процессе установления признаков вещей составляет основной эвристический ресурс сравнительного метода Конта.

Понимая признак как сходство-различие, позитивистское мышление редуцирует смысл к объектным значениям, предметность и субъектность – к дополнениям «строгой научной логики». Классический позитивизм, в сущности, недостаточно логичен. А отсюда и многочисленные упреки то в позитивизме, то в ненаучности, которые зачастую могут оказываться прямыми противоположностями того, что имеют в виду спорящие.

Именно поэтому актуальны следующие разъяснения К. Ясперса: «Определяя познаваемые аспекты объекта, я отношу их к соответствующим *родам*; идеализированные объекты я распределяю по *типам*. Ради прояснения наших представлений совершенно необходимо соблюдать дифференциацию родов и типов. <...> Благодаря родам мы устанавливаем реальные границы, тогда как благодаря типам мы лишь структурируем преходящее многообразие»¹. При этом типы фактически незаменимы везде, где идет поиск целостностей, где простая регистрация событий просто невозможна и противопоказана, и в любом случае научным результатом оказывается не строгий силлогизм или однозначная оценка гипотезы, а набор смысловых возможностей, уводящий от реальности или приближающий к ней наше мышление.

Причинные связи понятны не сами по себе, а в силу их сводимости к объяснениям через элементарные регистрации событий. Понимание как таковое начинается там, где смысл открывает перспективу, прерывая ряд элементарных регистраций. Понимание вносит дискретность, разрыв в дидактически ясные объяснительные схемы и модели позитивизма. Это чрезвычайно полезный сбой в работе исследовательской машины, поскольку именно так происходит предотвращение колонизации жизненного мира средствами технологии (говоря словами Ю. Хабермаса²).

К. Поппер весьма убедительно показывает, что целые абзацы трудов Т. Адорно оказываются повторами тавтологических суждений, вроде «общество состоит из общественных отношений». А как свежо в этом смысле выглядит высказывание Т. Парсонса о том, что общество является особым видом социальной системы. Вероятность превращения этих тавтологий в эвристически ценные осмысленные высказывания остается неопределенной, поскольку социология, будучи частью современной культуры, все-таки не является религией.

М. Вебер и Т. Парсонс были по-разному глубоки и последовательны, прибегая к ссылкам на абсолютные ценности в процессе формирования своих версий образа социологического мышления, но в любом случае их успех не устраняет опасности научного суеверия для современных социологов. Суеверие, этот бред нормальных людей и корректная характеристика массового сознания, представляется самым надежным и элементарным симптомом утраты самого образа со-

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 677.

² Habermas J. Technical progress and the social life-world // Technology As a Human Affair. N.Y., 1990. P. 460 – 468.

циологического мышления. Модели, схемы, индикаторы, формулы, методики и т.д. не являются и не могут быть самодостаточными методологиями и в принципе не отвечают потребностям понимания общественной жизни, не формируют, а неадекватно замещают эти потребности. Научные суеверия также ставят заслон между социологией и «большой наукой», связанной с культурным призванием познания как постижения мира и человека.

Деликатность социокультурного статуса социологического мышления состоит в том, что его классический образ является не чем иным, как особым вариантом неклассической социальной метафизики. Эту особенность можно определить через выраженность прагматической установки и ориентацию на воображаемую картину социально организованной реальности. И в этом же состоит *изначальная моральная вера в социологию*. Таким образом, центральными категориями социологического мышления оказываются человек, язык, культура, понимаемые в терминах успеха (или прогресса) и предсказуемости (или порядка). Открытость и незавершенность человека, лингвистический релятивизм, проблематичность общекультурных ценностей не устраняют фактов социального неравенства, глобального неравновесия, чудовищных смещений этноцентризма и космополитизма. И вновь ключевым игроком в этой духовной ситуации времени оказывается постмодерн.

За словом постмодерн скрывается вполне определенный ряд социальных фактов и ошутимое смещение методологических принципов социального познания и исследований. Если факты не обязаны предъявлять исчерпывающие объяснения самих себя, то «духовная» мода старательно и искусно избегает подобных объяснений. Говоря о постмодерне в контексте образа современного социологического мышления, мы находимся в относительно выигрышном положении по отношению к этим «экивокам».

В социологии достижения постмодерна еще скромны по сравнению с литературоведением и философией. Во многом эта толерантность (в медицинском значении термина, означающего устойчивое функционирование печени при определенных видах и степенях интоксикации) обусловлена генетическими принципами социологического мышления, но отчасти вызвана и его неконкурентностью по отношению к социальным и научным модам в целом.

Удержание здравого смысла в качестве симптома уверенности в исследовательских инстинктах социологов, при диалектической убежденности в неспособности здравого смысла к самопониманию (о

чем убедительно говорил А. Гидденс¹), вполне гарантируют терпимое неприятие деконструкции как исходной точки корректной научной лексики и проектов социальной инженерии. С другой стороны, в зеркале постмодерна явно видны собственные недостатки и изъяны неклассического социологического мышления, гипертрофированы возможности утраты своего собственного генетически принципиального образа, при удержании которого только и возможно служение социологии современному человеку. Это последнее никогда не было легким занятием, а в ситуации постмодерна становится максимально проблематичным.

Социальная реальность постмодерна в основном исчерпывается следующим рядом фактов:

1) наблюдаются рост социальных меньшинств и функционально связанный с ним рост гетерогенности современных обществ;

2) рационализация общественной жизни все больше проявляет признаки трансформации от линейной функциональности к матричной полимодальности, в связи с чем управленческий акт все чаще структурно детерминирован спонтанными взаимодействиями (интеракциями);

3) власть массовой коммуникации формирует новую лингвистическую реальность, где контексты успешной деятельности не переводятся в значения жизненного мира человека, а смысловые установки господства ограничиваются диспозициями, не претендуя на последовательные социальные действия индивидов.

Социологическому знанию вполне по силам эта неклассическая ситуация, буквально «выпрыгивающая» за рамки традиций, временной значимости и осмысленности социального опыта. Возникающая при это болезненная симптоматика, которую П. Бурдьё² квалифицировал как «зондаж без исследователя» (буквально – без сюжета, без субъекта), тем не менее не нарушает общей картины отраслевых исследовательских успехов современного массового общества, его сознания, субкультур, стереотипов и т.д.

Но это в любом случае создает ситуацию разрушения профессионального призвания социолога, о котором говорил М. Вебер, – для преподавания социологии это сигнал предметного и структурного отстранения от исходно высшей добродетели – «простой интеллектуальной честности»³. Пожалуй, как никогда, актуален взгляд на раз-

¹ Giddens A. Social Theory and Modern Sociology. P. 7.

² См.: Бурдьё П. Указ. соч. М., 1994.

³ Самосознание европейской культуры XX века... С. 149.

личные «дисциплины бизнеса» (менеджмент, маркетинг, контроллинг и т.д.) не как на учебные предметы, отвечающие традиционным классификациям в рамках учебных циклов, а как на порождения разных конкурирующих школ бизнеса (которые в любом случае не стоит путать даже с неклассическими школами в социологии).

Все дисциплины управленческого цикла представляют собой один и тот же предмет в разных, конкурирующих между собой в действительности, версиях и проекциях. Студенту важно не в равной степени, не рядоположенно в рамках одной объектной классификации представить, запомнить и выучить все эти конкурирующие методики, а научиться пониманию разных проективных возможностей и овладеть умением выбора. При этом самое сложное и важное – следовать изначальным приоритетам, отражающим интересы дела и социальные ценности. Социологическое мышление, а не какое-нибудь другое, способно «расколдовать» эту пугающую пестрым многообразием ситуацию бесконечной одномерности горизонтов современных массовых обществ. Так для социологии возникает задача конкуренции в разных социальных сферах и кругах современности. И это не столько социальная, сколько культурная конкуренция.

Ресурс выживания социологического мышления и удержания самого его образа перед лицом новых требований эффективности и доступности тесно взаимосвязан с процессами современной культуры и ее внутренними цивилизационными напряжениями, «уводящими» любые ресурсы в сторону от человека. Попыткой буквального методологического поворота к антропологическим основам социальной жизни стала социометрия Я.Л. Морено.

Принципиальная важность этой попытки в том, что она не преследует цели превращения социологии в раздел социальной антропологии, занимающейся аборигенами Запада. Опасность такого превращения четко сформулировал К. Поппер: «До второй мировой войны социология рассматривалась как общая теоретическая социальная наука, сравнимая, может быть, с теоретической физикой, а социальная антропология – как социология очень специфических, а именно примитивных обществ. Сегодня это отношение полностью перевернуто, и на этот факт следует обратить внимание. Социальная антропология, или этнология, стала общей социальной наукой, а социология все в большей и большей степени примиряется с ролью одной из составных частей социальной антропологии – социальной антропологией высокоиндустриализованных форм западноевропейского и американского обществ. Говоря короче, отношение между социологией и ан-

тропологией перевернулось. Социальная антропология из прикладной дескриптивной дисциплины была повышена в ранг фундаментальной науки, а антрополог из скромного и несколько близорукое полевого работника был возведен в ранг дальнзоркого и глубокого социального теоретика и глубинного социального психолога. Теперь бывший социолог-теоретик должен быть счастлив найти применение в качестве полевого работника и специалиста с задачей наблюдать и описывать тотемы и табу белых туземцев в странах Западной Европы и Соединенных Штатах Америки»¹.

Но и попытка Я.Л. Морено лишь превосходным образом показала неустранимость метафизических и экзистенциальных установок из социологии как культурного проекта большой длительности. Действительно, это красиво, когда «социометрию можно рассматривать как фундамент все еще не разработанной науки демократии»², но методологическое призвание социологии простирается и за рамки политической культуры. Более того, оно именно там и формируется.

Интеллектуальная мода наших дней – это результат многоступенчатых и разнонаправленных трансформаций светской духовности эпохи Просвещения. Безусловно, начало пути от религиозной веры всегда отмечено установками, не приемлющими суеверия, но это ненадолго. Игра постмодерна в религию, где человек становится цитатой Бога³ – это не более чем красивое суеверие по сравнению с психоанализом как пугающе плотским суеверием.

Социологическое мышление возлагает на нас обязанность открытого посредничества между ключевыми смыслообразами научного социального мышления, не уходящего в предрассудки сциентизма, и неклассическими гетерогенными реалиями сегодняшнего дня. Конкурировать нужно не на рынке услуг, а на уровне диспозиций и потребностей современных людей. Обилие и разнородность культурных практик отнюдь не означают избыточности фундаментальных методологических установок, которые хранит социологическая традиция. Общая тенденция культурного «лага» не означает еще прагматической неконкурентоспособности социологического образа мышления, – вопрос лишь в достаточной компетентности тех, кто выступает в социальной роли носителей его культурных образцов.

¹ Эволюционная эпистемология и логика социальных наук... С. 302.

² Морено Я.Л. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе. М., 2001. С. 234.

³ См.: Переяслов Н. Человек – это цитата Бога // Лит. газ. 2003, 25 февр.

Сегодня возможно констатировать то нетривиальное обстоятельство, что наряду с метафизической (распадающейся на богословскую и моралистскую) потребностью человеческой личности, по законам культурной конкуренции, отличной от социальных коллизий, также живет и относительно недавно появившаяся социологическая потребность. Действительно, что такое менее чем двести лет, по сравнению с двадцатью пятью веками европейского платонизма?

При этом социологический образ мышления не представляет собой однородную мыслимую реальность. По справедливому замечанию К. Ясперса, особенно уместному в данном случае и сегодня: «Необходимо осознать смысл и пределы достигнутого знания; необходимо знать, какими средствами это знание было достигнуто и на чем основывается. Знание – это не гладкая поверхность, состоящая из одних только абсолютных и равноценных истин; это структурированная иерархия, составные части которой различны по своей значимости»¹.

Иерархическая архитектоника социологического образа мышления наиболее лаконично обозрима в сжатых принципах социологического воображения, не теряющих своей творческой провокации даже в расхожих версиях²:

1) *видеть общее в особенном*, т.е., преодолевая чувственное многообразие явлений, созерцать формальную устойчивость и типичную предсказуемость поведения людей и социальных процессов;

2) *видеть странное в знакомом*, т.е., оставляя себе инструментальное многообразие своей профессиональной деятельности, понимать простые причинные связи, возникающие в поведении других людей в других культурах;

3) *испытывать в полной мере чувство ответственности за результаты и рекомендации исследований*, т.е., активно относясь к обществу, не представлять его себе в качестве поля любых социальных технологий, гарантирующих успех (при этом может ли быть окончательно успешной циническая парадигма цивилизации? – вопрос для ситуации постмодерна вполне открытый).

Итак, социологический образ мышления сегодня – это непрерывное, заинтересованное лишь в истине, изучение общества и людей в обществе, противостоящее вечным соблазнам укрыться в тайнах природы (объекта) или Духа (экзистенции, субъекта). Неисчерпаемость противостоящих нам глубин реальностей причинности и сво-

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 20.

² Macdonis J. Sociology. N.Y., 1987 P. 26 – 27.

боды, при постоянной неустойчивости социальных взаимодействий и обменов, превращает социологию в безнадежно человеческий проект, но отнюдь не символизируют безнадежности постижения бытия через призму человеческого существования. Человек не безнадежен и симптомокомплекс этой безнадежности выражен в моралистских установках социологического мышления.

Социология – не другой лик метафизики, а ее позднейшее восполнение как ответ на социальную и культурную динамику зрелых индустриальных обществ. Рост постиндустриальных культурных практик не устанавливает значимых пределов традиционным и индустриальным институтам, но ставит условие, исключаящее духовные патологии эпохи, осмысление исходных оснований, единства человеческого мышления и человеческих поведенческих установлений.

Объектным условием социологии как явления культуры является относительно развитое гражданское общество. Гарантированная ситуация светской свободы тем более создает проблему взаимоотношения общностей и профессионалов. И сегодня злободневны слова П.А. Сорокина: «Основные понятия социологии, ее строение и характер до сих пор понимаются различно социологами и “публикой”»¹. Способность перенести эти разночтения из области социальных конфликтов в сферу конкуренции культурных практик, расширяющих возможности развития людей и обществ, – таким видится сегодня образ и призвание социологического мышления.

Осевой период социологического мышления в третьем тысячелетии начинается с осознания духовной ситуации, провоцирующе отраженной в постмодерне. Смысл этой провокации оправдан при условии установления значений социологического морализма.

§ 3. Проблематичность философского мифотворчества – еще один аргумент в пользу социологии морали

Понимание философии, приравнивающее ее по существу к творческой, личностной форме мифа – мифотворчеству, приводит также к отождествлению философских проблем с неразрешимыми задачами. Любая «истинная» проблема философии предстает как бесконечное вопрошание мифа, в то время как проблематична подобная апелляция к вечности. Ссылки на «тоску» по мифу – слабый аргумент

¹ Теоретическая социология. Ч. 2. С. 105.

в пользу философского мифотворчества, поскольку явно недооценивают миф.

Миф важен, но именно поэтому философия предстает как последовательность осмысленных, конечных вопросов, предположений, символизаций и уточняющих их формулировок, последовательность, составляющая контекст жизненного мира человека, его движения внутри и вне исторической эволюции культур. *Вызов эмпиризму диалектике и постмодернизму* позволяет воспринимать традицию мышления как примечания к тексту, а не философский текст как завершение культуры. Если культура – текст, то философия – примечания к тексту.

Мифотворчество было, есть и будет присутствовать в философском процессе, тексте, но исключительно по предельно общим основаниям, по которым миф ограничивает любую деятельность или текст, не выражая их специфики, смысла, конечной задачи. Проблематичным представляется тот статус, который фактически пытаются придать бессознательному творческому началу, исключительным образом развертывающему миф в философском мышлении. Особенно ярко это выражается в понятиях «диалектической интуиции» и «бессубъектного философствования», где первое принадлежит платоновско-гегелевской традиции и приписывается ей, а последнее несет печать постмодернизма, который являет сегодня неопределенность новейшего «внутри» свершившейся истории философии. Так что, в любом случае, диалектика – предметное основание мифотворчества, которое традиция утверждает, постулирует, а постмодернизм подражает; те и другие принимают философию как диалектику и мифотворчество одновременно. Эти сторонники диалектического мифотворчества усматривают в нем сущность философствования, объединяя М. Хайдеггера с А. Ф. Лосевым и Ж. Деррида. Вместе с тем критики диалектики фактически солидарны с этим усмотрением, поскольку критикуют философскую традицию академической закрытости мышления за спекулятивный тоталитаризм, противопоставляя ему дух и этос свободной, научной, позитивной открытости и критицизма. К. Поппер остается, в этом смысле, знаменем аналитической философии.

Попытаемся показать безотносительность этого затянувшегося диспута между диалектикой и критикой, закрытостью и открытостью, интуицией и анализом к вопросу самообоснования интеллектуализма, социальной манифестацией которого подразумевается философия, причем сделаем это через рассмотрение и уточнение языкового ста-

туса философии. Речь пойдет о нравственном обосновании философии как языковой деятельности, которое возможно постольку, поскольку нрав лежит вне культуры.

Сторонники академического рационализма, широкий круг всех принимающих и допускающих философскую традицию в качестве «диалектической логики», видят в философии воплощение стихии мышления, а в смыслах ее языка – тайны творчества. Постигать эти тайны – значит со-творчествовать объективному духу. Подлинный, трансцендентальный субъект совпадает с объектом и (при устранении кантовской вещи-в-себе) равносителен жизни, а жизнь есть миф.

Сторонники эмпирической открытости спешат связать академическую рациональность с фактическим статусом философского языка, воплощающего закрытую социальность, противостоящего росту знаний, индивидуальности, технического лидерства. Рационализм воплощает органический авторитаризм прошлого. Эмпиристы не предлагают позитивного философского языка, ограничиваясь анализом и критикой. Итак, языковой статус философии отдается на откуп все той же традиции мифа, связующей нити современного тоталитаризма (утопии) и первобытного коммунизма. Таким образом, этот последний и есть умозраительно постигаемая вещь-в-себе, лежащая в основе философии как социокультурного явления.

Получается, что в основе философской деятельности с языком (неважно, имеется в виду духовная активность или жанр литературы) лежит *доисторическая подлинность человеческой природы*, т.е. в философской традиции якобы говорит предыстория, природность. История – конечный список человеческих грехов, которым нет оправдания в себе, но есть начало и конец. Конец, окончание – гибель, страх, бытие-к-смерти, тайна, апокалипсис, откровение, провидение. Начало – рождение, свет, пред-бытие, ясность, обетование, наказание, закон. Окончание мистично по определению, начало сбивчиво в своих оправданиях радикального зла истории. Диалектика – природное, языческое оправдание человека. Его неэффективность пытается компенсировать постмодернизм, нацеленный на замыкание нашего бытия в тексте.

Ответ один. Смысл философии, смыслы философского языка сверхприродны. И эта сверх-природность носит вне-религиозный характер. Именно в светской литературе допустим разговор о сверх-природности, предельно абстрактном объекте, в силу допущения которого понимаем и религиозный опыт. Адекватное понимание философского процесса не может не выражать ясности и отчетливости

жизненного опыта, прорывающегося в личностной значимости философских понятий и метафор. Ф. Ницше прав, сводя лживость философии к метафоричности, но другое, более базисное его предположение относительно того, что философия есть грамматическая функция текста, излишне упрощает видение традиционных философских сюжетов, как бы «подпевает» осуждаемой клевете на жизнь. Впрочем, Ф. Ницше – весьма амбивалентный гений, достаточно упомянуть его дилемму гуманизм – сверхчеловек и его отношение к христианству. Нигилист и антихристианин вполне сопоставим с Ф. М. Достоевским и христианской моралью, что убедительно показал К. Ясперс¹.

Именно у К. Ясперса мы находим единственное релевантное оправдание диалектики в качестве метода понимания психической жизни.

Во-первых, такова феноменология души: «Как психическая жизнь в целом, так и составляющие ее содержательные элементы распадаются на пары оппозиций. С другой стороны, именно существование взаимно противопоставленных полюсов делает возможным восстановление утраченных связей. Представления, тенденции, чувства вызывают к жизни свои противоположности. В какой-то момент, спонтанно или после очень незначительного внешнего толчка, грусть может преобразиться в веселье»². Диалектика – симптом спонтанности индивидов.

Во-вторых, такова потребность научного познания души: «Мышление диалектическими превращениями – это *универсальная и фундаментальная форма мышления*; как таковая, эта форма противостоит рациональному пониманию, которое она использует и преодолевает. Она необходима для понимания психической жизни и наделяет особого рода удовлетворительностью наши концепции, касающиеся человеческих ситуаций, фактологии человеческой жизни, человеческих движений»³. Диалектика – надежда на преодоление дефицита фактов.

В-третьих, никакая диалектическая схематика не должна восприниматься в качестве окончательной, заслонять собой подлинности, неисчерпаемости, экзистенции человека: «Мы верим, что можем обнаружить ошибку, возникающую при абсолютизации противоположностей. Соответственно, нам кажется, что наша способность к пониманию может тем или иным образом воспользоваться любым про-

¹ См.: Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.

² Ясперс К. Общая психопатология. С. 414.

³ Там же. С. 417.

тивопоставлением – но только при условии, что мы воспримем его в рамках его собственной полярности и сообщим ему пусть узкий, но полезный для целей нашего понимания смысл. Но никому не под силу составить полный и исчерпывающий перечень всех оппозиций, с помощью которого можно было бы понять весь спектр «человеческого» (*des Menschseins*). Доступный пониманию смысл не существует вне связи с полярностью оппозиций; но чем глубже проникает наше понимание, тем яснее оно указывает на такие не доступные никакому пониманию категории, как внесознательная основа жизни и историческая безусловность экзистенции»¹. Диалектика – всего лишь один из возможных вариантов философской установки.

Вместе с тем философская традиция не есть гигантская автобиография интеллектуализма. Биографический подход вообще ведет лишь к бесконечным проговариваниям социальных функций мышления и структурно-ролевой конверсии творческого воображения (стереотипизация Д. Мартиндейла²) и неизбежно оказывается в том коридоре, в конце которого маячит основной вопрос философии с его принципом партийности и научностью идеологии.

Философский текст самодостаточен в своей сверх-природности, поскольку выражает единство интенции (вера) как условие приобретения жизненного опыта интеллектуала. Философская интенция, находящая слова и оформляющаяся письменно, не есть ответ на социальный заказ (вызов) осевого периода, она есть завершенность, которая не может не возникать наряду с незавершенностью и инерцией жизненного опыта как на повседневном, так и на институциональном уровнях. «Философская вера» К. Ясперса – излишне амбивалентная метафора, как показал рационалист И. Левин, настаивавший, что «мы обладаем подлинным, абсолютным и нечувственным знанием»³.

Эта сверх-природность и самодостаточность есть нрав, этос; внутренняя склонность, которая не может быть выведена из внешних обстоятельств. Эмпирико-рациональная парадигма сводит вопрос к другому, ищет обоснования логической ясности как отличительного признака философских откровений. Но все дело в нравственных энергиях жизненного мира человека. Этическая мораль есть логическая пародия на нрав. Мораль как предмет этического познания объективно завершена. Но завершенность нрава в другом – это не-

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 420.

² Martindale D. The Sociology of Intellectual Creativity // The Mythmakers: Intellectuals and Intelligentsia in Perspective. 1987. P. 1–19.

³ Левин И.Д. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 49.

приобретаемая и не-приобретенная интенция и до-природная склонность. Философский текст не есть событие историческое, но событие творческое, скорее – со-творческое бытие личности, отражающее жизненный опыт человека в речевых актах и письменных конструкциях.

Философия несводима к чему-либо посюстороннему, но и не является исключительно собственным символом, тем более биографической символизацией интеллектуализма, избравшего этот жанр. Единство интенции (вера) есть вещь малопонятная современнику конца XX века, поскольку его воображение не простирается далее личности как чего-то «чувственно-сверхчувственного», а воображение как таковое почти однозначно сливается с мифотворческими фантазиями. Все это не имеет ни малейшего отношения к специфике философского знания.

Философское знание есть знание нравственно обоснованное. Это такое же знание, как и всякое другое, – бесполезно заниматься субъектными и объектными демаркациями. Это знание не более рефлексивно, чем всякое другое, оно не обращено (по замыслу диалектиков) само на себя, оно не пребывает внутри текста (по уверениям постмодернистов) – оно предшествует всем этим вариациям фундаментальной редукции, которая неизбежна с признанием этики и ее предмета в качестве идеальной морали. Обоснование философии сводится философами к литературному обоснованию логики и всяческим попутным сюжетам, привлекаемым к этому в силу обстоятельств места и времени (исторически и грамматически).

Метасхема, лежащая в основе ошибочного утверждения (или оппонирующего признания) философского мифотворчества может быть эксплицирована следующим образом:

- 1) явными допущениями всякого мышления являются существование мира фактов и языка (символов);
- 2) отношения мира и языка воспринимаются в качестве логической проблемы;
- 3) философ раскрывает некоторые оригинальные черты этой проблемы, которую он уже признал в качестве своей задачи, имеющей исключительную важность для всех мыслящих людей;
- 4) начинается борьба философских «мифов»;
- 5) философская традиция оборачивается безжизненными схемами жизненного мира человека.

Философия, которой присваивается почетная методологическая функция, фактически примеряет тогу математики гуманитарного по-

знания, тогда как она в лучшем случае предлагала лишь гипотезы о физике жизненных миров человека, приближаясь к теории нравственных энергий. Математикой гуманитарного познания (в смысле методологического авторитета) всегда была логика без примесей онтологии, с той лишь оговоркой, что математика – сфера конструирования абстрактных объектов, а логика ограничивается их созерцанием. Логика полагает границы невозможности математического познания, обозначая место встречи естественнонаучного предмета со сверхприродными смыслами, находящимися вне созерцания. Конструируемый абстрактный объект становится конкретным, он сохраняется как таковой лишь в качестве функции философского языка, текста.

Философская традиция имеет свой инвариант в метафизике, этом фактическом единстве логики и онтологии. Вместо того чтобы развивать логику, ставя вопрос ее обоснования, метафизика лишь запутывала ее, навешивала ей ненужные громоздкие содержательные интерпретации, грешила психологизмом. Метафизика не дает металогике, она проговаривает неприятную для интеллектуала правду метаэтики – этика есть фальшивая философия. Автономия этического суждения очевидна, но не может быть доказана. Контекстуальность логического не очевидна, но может быть легко эксплицирована. Философия, поскольку она логична, эксплицирует не то, что очевидно, а то, что контекстуально познанию и действию. Этическое умозрение – антифилософский идол. Общественные нравы – поле, в котором возникают жизненные позиции, дающие основание философским сюжетам (субъектам). Язык философии символически (содержательно) и знаково (формально) проговаривает смысл той жизненной позиции, которая образует «центр тяжести», самость, диспозицию личности мыслителя – в той мере, в которой мир данного человека не совпадает с миром культуры и форм сознания. Философия разрушает личность в смысле завершенности ее несовпадений со способом выживания, разделяемым окружающим населением, и с социальными институтами.

Логика относит язык к миру культуры, мыслитель же отнесен к собственному жизненному миру. Ему легче просто констатировать без-институциональность, автономию морали, оставив себе кантовское мужество пользоваться собственным разумом, мыслить самому.

Жизненный мир индивидуальности (как уникальная диспозиция пред-интерпретированных форм) также определяет способ усмотрения логических объектов данной личностью. Философия лишь проговаривает не-отнесенность личности к миру культуры, в то время как миф есть полная безличная принадлежность к ней. Значит, нужно ли-

бо открыть в мифе личность (А. Ф. Лосев) и все свести к мифу, либо совершенно противопоставить мифу и культуре сверхприродность философского мышления, его нравственной энергии. Последняя возможность еще не реализована, хотя В. С. Соловьев ясно раскрыл ее в своей критике отвлеченных начал и контекстуально связал это с принципом всеединства через оправдание добра. Во всяком случае, оппонирование рационалистов (синтезирующее философствование) и эмпиристов (аналитическое философствование) на все более узкой территории, постоянно обрастающей ментально-физикалистской терминологией, оппонирование, сопровождаемое некритическими (этически автономными) аргументами политических следствий либерализма, убедительно показывает уместность не-мифологической интерпретации философского процесса и перспектив общественных нравов, чья стихийность пребывает вне культуры, но составляет подлинность жизненных миров современников.

Нравы как метафора истории позволяют объединить личность и универсум помимо мифа, заменив ненаблюдаемость мифа внекультурной характеристикой личности. Личность и культура – это бытие и небытие. Сверхприродность личности – мера ее несовпадения с небытием посюсторонних фактов стереотипного поведения.

Фактическое единство философской сферы, о котором так убедительно писал И. Левин, лежит вне мифа. Только минув миф, философия может занять свое место в ряду таких светских видов деятельности и общения, как логика и математика. А миф непременно «сдаст» философию политике. Демифологизация политики (в смысле ее освобождения от искаженных, дегуманизированных мифов) предполагает демифологизацию философии. Культура (которая равна мифу) способствует природному выживанию личности, при условии философского культивирования сверхприродного несовпадения личностей. А философия личность разрушает. Философская традиция – незавершимый ряд сюжетов последовательной деструкции личности, подтверждающих ее исходную сверхприродность.

Мыслитель не может придумать себе веру. Но мыслить – значит опираться на вне-природную внутреннюю склонность, и философская традиция выражает это как факт истории культуры.

Позиция, выраженная здесь, может быть представлена схематически:

1. Миф – универсальная форма становления культуры.
2. Познание выражает партикулярное несовпадение с культурой (мифом).

3. Нрав (этос), лежащий в основе познания, не является природным и познаваемым.

4. Философия стоит в ряду таких самообоснований личностного нрава, как математика и логика.

5. Специфика философии в том, что она разрушает личность, в отличие от личностно непричастных конструирования и созерцания абстрактных объектов.

6. Философская традиция порождает этику как очевидную иллюзию познанный нрав.

7. Диалектическое мифотворчество – принципиально теоретически неоформляемая метафизика культуры, которая ясно указывает на возможность философской аналитики жизненного мира человека, традиционна именуемой как нравственная философия.

Особое место в философской традиции занимает метафизика нравов И. Канта. Неслучайно ее построению предшествует постановка вопроса о возможности существования более чем одной философии. Подлинность намерений мыслителя отрицает традицию как таковую, но предполагает свободный произвол в качестве основания человеческой природы. Этот свободный произвол – негативное понятие, означающее независимость от чувственной склонности. Метафизика нравов аналогична метафизическому естествознанию, поскольку строится на основании критического разума. Вместе с тем, имея в качестве предмета свободу произвола, она становится также долгом для каждого человека, независимо от его природы. Метафизика нравов не может следовать из антропологии, она должна предшествовать ей в качестве основания.

Таким образом, личность предшествует природе, а самый глубокий план философской традиции – попытки нравственного обоснования собственной философии в качестве единственной.

Весьма важными представляются идеи И. Левина, обосновавшего еврейство в качестве философского самосознания. Философ отличается от человека «с улицы» тем, что мыслит несовместимость разных граней иллюзорного мира, неразличимую посторонним образом. В то же время интеллеktуал самим собой, фактом своего существования подтверждает единство философской сферы в ее противоположенности всей повседневности. История еврейского народа сравнима, по своей универсальности, со всемирной историей, но не растворяется в ней, а еврейский народ остается самим собой, составляя лишь малую часть человечества. Философская традиция пронизывает собой историю мировой культуры, но остается лишь обозна-

чением абсолютной оппозиции личности и толпы. Нравственно различимые философские сюжеты, рано или поздно, окостеневают в стереотипах жизненных позиций, переходя из оснований в артефакты истории культуры. Философия умирает и рождается в тексте, она конечна как процесс, смыслы ее языка выражают несовместимость нравственных позиций, одинаково противоположных массовым формам поведения.

Показательна судьба русской интеллигенции, людей, выпедших из себя во имя мыслимых мессианских побуждений. Русская интеллигенция исчезла, оставив после себя лишь ауру интеллигентности. Проблематичность буквального посюстороннего возрождения русской интеллигенции – частный случай проблематичности философского мифотворчества. Что, однако, не означает невозможности обновленного понимания русской мыслительной традиции, т.е. ее возрождения в качестве, соизмеримом с современностью, а именно в качестве нравственной философии.

Социология морали предполагает переоценку философской методологии понимания. Образцом такой переоценки следует признать вывод, сделанный К. Ясперсом в его фундаментальном труде по общей психопатологии: «Как бы там ни было, наука как целое не может существовать без фундаментальной философской установки; но это вовсе не значит, что ученому нужно догматически придерживаться определенной мировоззренческой доктрины. Научное знание, будучи однажды обретоно, становится независимым от какой бы то ни было философии. Конкретное научное знание – это как раз то, что не зависит ни от философии, ни от убеждений, ни от мировоззрения в целом. Оно имеет одинаковую ценность для всех людей, универсально и обладает непреодолимой убеждающей силой. Поэтому самая главная дилемма заключается в следующем: включает ли наша фундаментальная философская установка безусловную волю к обретению нового знания – и, соответственно, побуждает ли оно нас ступить на путь науки, – или философия сама ставит условия нашему знанию – и, значит, непременно мешает научному прогрессу или делает его невозможным»¹. Вступая в поле социологических проблем морали, мы не ставим окончательных диагнозов духовной ситуации, но исходим из необходимости ее осознания в качестве условия научного изучения морали.

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 1020 – 1021.

Глава 2

ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ СОЦИОЛОГИИ МОРАЛИ

Моралист – это прежде всего сознание более широкое, чем средние сознания; в нем соединяются великие моральные течения.

Эмиль Дюркгейм

§ 1. Социологический морализм

Именованное проблемное поле еще оставляет исследователю свободу колебаний и возможность дескриптивного произвола. Это обозначение вакантного пространства в арсенале знаний, напечатанных в книгах, и места предполагаемой позиции в кругу научных дисциплин. Проблемное поле – это сигнал и символ познания, его сопричастности существованию человеческого рода. Но есть ли надобность связывать термины «социология» и «мораль»? А далее возникают вопросы: «Возможно ли человеческое общество без морали?» и «Возможна ли морально нейтральная социология?» и, наконец, «Возможна ли социология морали?» Каждый из этих вопросов представляется независимым, в том числе и при условии тождественных (тем более – нетождественных) трактовок понятий: «человек», «общество», «мораль», «социология». Вместе с тем эти высказывания осмысленны лишь при условии содержательной связи понятий «социальное» и «моральное». Таким образом, можно сформулировать два условия эвристичности этих вопросов:

- 1) мораль существует;
- 2) «социальное» не является псевдопонятием.

Всякое исследование социологии морали лишено смысла, если мораль и социальное – эпифеномены, иллюзии, понятия с пустым объемом. Разумеется, еще и тогда останется теоретическая возможность исследования их в качестве чистых форм, наивно связываемых с содержанием жизненного опыта. Но это уже сфера чистой метафизики. Хотя некоторый минимум метафизики всегда лежит в багаже ключевых социологических понятий.

По мнению Т. Парсонса, «любая система, включающая в себя как теоретические положения, так и релевантные эмпирические знания (*insights*), может рассматриваться как яркое освещенное пятно, окруженное темнотой. Логическим именем для этой темноты будет

термин “остаточные категории”. Роль последних может быть выведена из внутреннего стремления системы к логической замкнутости»¹. Здесь всегда скрыта общая интрига соотношения морального и социального. Моральные факты не попадают в число позитивных определений системы, любые их значимые характеристики оказываются, в конечном счете, отрицательными суждениями. Яркий пример такой обобщенной негативности даст «нелогическое действие» В. Парето².

Мораль – абстрактный объект, сфера значения этого термина недостаточно очевидна на уровне компетенции вменяемых участников социального взаимодействия. *Человеческое общество* – особая разновидность популяции, где важнейшим фактором сочетания и распределения внешних и внутренних вызовов является культура, предстающая каждому индивиду как целиком извне данная система знаков, символов, смыслов, значений, ценностей, целей, норм, которую он в процессе включения в совместную деятельность с другими индивидами воспринимает, постигает, осмысливает изнутри.

Люди недостаточно осознают воздействие культуры на повседневное поведение, а социологи постоянно выходят за рамки «паричательных» характеристик культуры. В любом случае социолог и обыватель в равной степени сталкиваются с проблемой недоказуемости и неопровержимости ценностей, равно как и с очевидной слабостью человеческих инстинктов по сравнению с животными. Эти обстоятельства уже вошли в учебники социологии в качестве нарицательных³.

Открытие морали в качестве условия взаимной вменяемости членов общности происходит сразу, но не одновременно с рождением языка как специфической цельности разноконтекстных символов. Очевидно, человеческая социальность, в отличие от животной социальности, сопряжена языку и совпадает с мифом как универсальным этапом и генетическим ресурсом становления культуры, тогда как мораль тождественна рождению религии – своеобразной революции культуры, точке отсчета ее истории.

Общество без морали совпадает с теми ресурсами мифа, которые не совпадают с историей. История, в свою очередь, обусловлена фактическим, действенным признанием за индивидами внутренней, не осязаемой непосредственно свободы произвола. Этот внутренний

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002. С. 61.

² Там же.

³ In : Hebding D.E., Glick L. Introduction to Sociology. N.Y., 1992.

план социального охватывает этапы становления личности, самой сложной и фактически нетривиальной социальной подсистемы. Итак, человеческое общество содержит мораль в той степени, в какой в нем представлена *система личности*.

Социология – достаточно позднее выражение и форма мышления общества о самом себе посредством критически мыслящих, наблюдающих, действующих, высказывающихся индивидов. Этическая традиция, идеализировавшая нормативную регуляцию поступков и пришедшая к констатации парадоксального противоречия сущего и должного, дала повод к этически нейтральному изучению социальных отношений. Но возможность и востребованность этической нейтральности в ситуации динамических процессов сущего, пестроты и гетерогенности образов жизни не означают окончательного высвобождения из «силков морали». Дело не в различении этики и морали, знания и его предмета, а в невозможности абсолютного исключения сверхприродного произвола индивидов.

Мораль этиков теоретически детерминирована, но это не вся, а лишь одна из разновидностей человеческого полагания абстрактных, сверхчувственных параметров собственных поступков. Нравы оказываются самой фундаментальной «остаточной категорией» этической традиции. При этом даже авторитетные исследователи современности ограничиваются описательными характеристиками явления нравов: *«К нравам относятся взгляды и нормы поведения (в том числе религиозные, правовые, моральные), отношения между людьми, типы человеческих характеров, преобладающие ценности, потребности и интересы»*¹. Здесь мы сталкиваемся с очень интересной стратегией изучения социального регулирования в целом, которая строится на парадоксальном понимании принципа моральной автономии, восходящего к И. Канту. Более того, «автономная мораль», по мнению В.Н.Кудрявцева, «вырастает на почве анонии – распада нравственных ценностей»². Ставя своей целью причинное объяснение социального, которое предполагает выявление «всей совокупности внешних и внутренних обстоятельств, оказывающих то или иное влияние на изучаемое явление»³, этот авторитетнейший ученый одновременно сближается с ключевой аксиомой социологии М. Вебера и не принимает ее кантианского критицизма. Но в конечных выводах относительно нравов мы снова наблюдаем ситуацию схождения.

¹ Кудрявцев В.Н. Преступность и нравы переходного общества. М., 2002. С. 16.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 11.

Действительно, в работе «Основные социологические понятия» М. Вебер утверждает: «Социологией (в том смысле, в каком здесь понимается это весьма многозначное слово) будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действие и тем самым дать причинное объяснение его протекания и его результатов»¹.

Обращаясь к характеристике нравов, М. Вебер ищет их простой инвариант и находит привычку: «Фактически существующую возможность единообразия в установках социального поведения мы будем называть *нравами*, в том случае, если (и в той мере, в какой) их существование внутри определенного круга людей объясняется *просто* привычкой. Нравы мы будем называть *обычаем*, если фактические привычки *укоренились* в течение длительного времени. Обычай мы будем определять как “обусловленный *интересами*”, если (и в той мере, в какой) возможность его эмпирического наличия обусловлена *только* чисто целерациональной ориентацией поведения отдельных индивидов на одинаковые *ожидания*»². Таким образом, нравы у М. Вебера не столько непосредственно участвуют в социальном отборе, сколько разворачиваются в разные варианты ожиданий и установок.

В.Н. Кудрявцев говорит о неустойчивости традиций и обычаев по сравнению с правом³, что не оставляет за нравами исторического ресурса, обращенного к будущему. Обычаи и традиции остаются пережитками, а нравы – собирательным и относительным явлением социальной регуляции. Таков конечный пункт солидарности с М. Вебером. Но возможно и по-другому строить социологическую феноменологию морального. Эта возможность возникает при более тесном увязывании нравов и поступков.

Понятие поступка следует принять как интуитивно ясное и отвечающее трем признакам, обозначающим действие:

- 1) совершаемое в ситуации выбора;
- 2) затрагивающее потребности и интересы других людей;
- 3) одобряемое или порицаемое другими вменяемыми индивидами.

Здесь также присутствует элемент парадоксальности – он внутри круга «оценка – самооценка». Но стоит надеяться на оправданность фундаментальных тавтологий. Как утверждает Ж.Т. Тощенко:

¹ Теоретическая социология. Ч. 1. С. 72.

² Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 634.

³ См.: Кудрявцев В.Н. Указ. соч. С. 51.

«Социологический подход к парадоксам позволяет выявить их проявление в реальной жизни, в процессе осуществления тех или иных видов деятельности, ибо парадоксальность присуща не только процессу познания, но самой действительности»¹.

Социологизм – особая жизненная позиция, идущая вразрез с основополагающими установками нарицательного морализма или абстрагирования ценностных и нормативных измерений поступков, совершаемых фактически или вероятно в мыслимых социальных ситуациях. Социологическая точка зрения на поступки подразумевает многообразие их значимых моральных контекстов, но предполагает возможность реконструкции всякого поступка «в чистом виде», до его возможной этической интерпретации. Таким образом, социологическое пространство социальных фактов, в том числе и описаний поступков и действий, «окружает» их моральную значимость, восполняя узкую избирательность этически детерминированного мышления.

Социальное имеет центр тяжести в моральном, а не в инстинктах или природной среде самих по себе. Социология обречена на морально значимые суждения, в этом отражается ее первичная природа, схвачено единство ее оснований и способов его изменения. Социология – это ответственная заинтересованность жизнью общества.

Как замечает В.А. Ядов: «...социология в фактуальном ее основании утверждает принцип описания событий в определенном социальном контексте или в *конкретных социальных ситуациях*, т.е. совокупности общих и особенных жизненных обстоятельств, в которых фиксируются наблюдаемые события»². Таким образом, моральная рефлексивность любого социологического проекта детерминирована извне. Изнутри социология морально детерминирована методологией, которая равнозначна, в узком смысле слова, ее логико-гносеологической функции³. Всякая методология несет в своих предельных основаниях образ человека своей эпохи. И тем более, если методологию понимают в широком собирательном смысле слова, когда в ее сферу относят *«и более общие вопросы обоснованности используемых методов, достоверности наблюдений, критериев подтверждения или опровержения научных теорий»*⁴. Морально

¹ Тоценко Ж.Т. Парадоксальный человек. М., 2001. С. 53.

² Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 2001. С. 47.

³ Там же. С. 62.

⁴ Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Екатеринбург, 1998. С.6.

нейтральная социология невозможна в силу принадлежности к общекультурным стандартам обоснования и опровержения.

Особый вызов постмодернистской игры без центра или полицентричной игры без четких очертаний начала, окончания и смысла создания социологических текстов не отменяет этой невозможности. Это способно лишь «растянуть» этически нейтральный этап социологической точки зрения на поступки, но лишь до тех пор, пока это особое видение социального не свяжет себя критическими высказываниями с этическими коннотациями.

Ситуация социологического изучения морали методологична и рефлексивна дважды:

- как всякое социологическое исследование;
- как сознательно отнесенное к морали.

В любой теории метода, методологии отражается и запечатлевается определенный образ человека как существа индивидуального и собирательного одновременно. Всякое утверждение этической нейтральности порождает моральную ответственность, как в пространстве общенаучной логики, так и в отношении к единому социальному объекту. Этически нейтральное изучение морали создает ситуацию постоянного сопоставления собственных нормативных оснований с этическими нормативными интуициями.

Социологический метод непременно направлен на человека, поскольку социология стремится быть знанием о людях и для людей. Социологический метод, направленный на мораль, принуждает исследователя к критическому изобличению нормативных параметров человеческих поступков. Это неизбежно, поскольку исследователь фактически исходит из собственного восприятия социальной реальности, отчасти сформированного предшествующими суждениями о социальной регуляции. Возможность социологии морали предопределена фактологической избирательностью этической теории, остающейся в тени метафизической традиции рационализма.

В работе «Определение моральных фактов» Э. Дюркгейм развивает потенциал этической мысли в противоположную сторону от мизантропии, не имеющей коллективного оправдания: *«Если мораль существует, то она может иметь целью только группу, образованную известным множеством ассоциированных индивидов, т.е. общество, при том, однако, условии, что общество может рассматриваться как особая личность, качественно отличная от составляющих ее индивидуальных личностей»*. Мораль, следовательно, начинается там, где

начинается привязанность к группе, какой бы ни была последняя»¹. Автономная мораль невозможна, так как в любом случае отнесена к определенному образу человека.

Человек – не столько символическое, сколько чувствующее животное; всякий символ не только рискует стать знаком, но прежде всего несет в себе ограничение подлинного чувства. *Традиция* – забытая подлинность чувствований. Пространство верований претендует на подлинность в силу несомненности существования забытых контекстов переживания, утраченных навсегда. Мировоззренческая опора разума и чувственности скрывает за собой чувственный образ живого, имеющий бессознательные корни и составляющий условие вменяемости социальных индивидов.

Традиционная мудрость отцов-основателей социологии как будто бы толкала к образу будущего общества, идущего по пути прогресса, рациональности, материализма и секуляризма. Так сформировалась ситуация несовпадения с фактическим мистицизмом и многоликой сентиментальностью повседневной жизни. Современная социология парадоксальна в своем отношении по-дюркгеймовски к современному и по-веберовски к прошлому состоянию религии. Религиопободие социального радостно приветствуется в качестве замены механической разочарованности во вселенной. Так *социологический морализм становится вероучительным*.

Невозможность морально нейтральной социологии становится дополнительным аргументом в пользу методологических приоритетов социологии религии по отношению к социологической сфере в целом. Но предостережение Я.Л. Морено о том, что «давняя пропасть между наукой и теологией существует скорее для старомодных теологов и некомпетентных ученых»², остается актуально неосознанным.

Почти двухвековое существование социологической мысли изобилует авторскими переоценками предпосылок собственной профессиональной деятельности. «Консюмеризм – индустриализм», «романтизм – рационализм» оказываются началом длинного ряда дилемм, встающих перед социологически ориентированным мышлением. Представляется, что завершением этого ряда должно стать социологическое осмысление, теоретическое и эмпирическое освоение полярных возможностей, заложенных в паре «теология – антропология», где теология коннотирует со спонтанностью, а антропология – со здравым смыслом.

¹ Теоретическая социология. Ч. 1. С.27.

² Морено Я.Л. Социометрия. С. 282.

Сама социология, рожденная быть неклассической социальной метафизикой, была точкой *вторжения спонтанности в индустриально организованный социум*. При это социология оказалась нерелексивной к собственным романтическим корням, собственному теоподобию. И в этом смысле социология – типичное завершённое выражение спонтанности романтической мысли в широком, неспециализированном смысле потребительского умонастроения и жизненной позиции индивида, его бессознательный толчок к выработке этики трудолюбия.

Социология и романтизм – две реакции на Просвещение, совпадающие на уровне диспозиций и конфликтующие на уровне мотивов. Просвещение и романтизм – два предвестника социологии, совпадающие в наивной недооценке фактов, но расходящиеся по поводу догматического отношения к прогрессу, где их вполне разводит дихотомия «универсализм – индивидуализм». Социология направлена на преодоление недостаточной рациональности и наивности этикоэстетизма Просвещения, как и на преодоление реакционной нерациональности романтизма.

Тезис М. Вебера о роли протестантской этики в росте индустриального общества – слишком очевидное основание современной социологии религии, для того чтобы быть тривиально исчерпанным в любой современной версии веберианства. Здесь логично искать некий мыслимый первообраз, архетип основных парадигм современной социологии религии, а значит, и моральной значимости социологии как таковой.

Безусловно, любой контраргумент, акцентирующий неучтенную масштабность магии, мистики среди относительно образованных представителей любого общества, вряд ли можно воспринимать в качестве манифестации однозначной победы антипуританства. Тем более здесь трудно найти достаточность опровержения самого духа и замысла, вектора прогнозов отцов-основателей социологии. Но эта контраргументация существенно дополняет современные переосмысления перспектив социума. Аксиоматически безупречно предположение о существовании длинного ряда культурных революций и контрреволюций в истории человеческих обществ. Однако именно секуляризация общественной жизни, исходящая с Запада, сделала проблему прогнозирования и конструирования социума социологически релевантной. Но в целом ряде отношений именно романтическая подоплека пуританства демонстрирует идеально-типические черты любой возможной контркультуры, существующей в качестве «своего

инного» доминирующих или растущих культурных ценностей. И оценка «романтического ингредиента» в пуританстве остается неосвоенной.

«Протопарадигмальный» статус тезиса М. Вебера не стоит отождествлять с буквальным открытием «социетальной этики» современных индустриальных обществ. Можно заметить, что подобный буквализм опровергает себя сам. *За индустриализмом следуют горизонты потребительства*, а протестантская этика превращается в безвозвратное недавнее прошлое.

Методологические трудности, связанные с тезисом М. Вебера, вытекают из одного нетривиального, но прозрачного обстоятельства. В учении об идеальных типах, лежащих в основе целостности системы, выражена идея социологии как жизненной позиции, несовместимой с социологизмом. Социологическая провокация мысли здесь вызывается совершенно несоциологическими, близкими к романтизму, диспозициями. Протестантская этика, приняв форму тезиса веберовской системы, стала социологической мифемой, структурным образом, готовым умирать бесконечно перед новыми реалиями и критическими переоценками фактов экономического, потребительского, социального поведения людей в современных обществах.

М. Вебер не просто констатировал индустриальную революцию в чистом виде. В отличие от других классиков социологии, он давал ей уникальное причинное объяснение. Культурный фактор морального вероучения стал основой экономической системы, социального действия, современности и способов ее самоорганизации. Изучая бюрократию, разделение труда, право и государство, М. Вебер фокусировался на моральных вероучениях. Ключевым структурным понятием оказывалась секуляризация. Сыграв решающую роль в рождении современного мира, религия сходит со сцены социальных институтов. М. Вебер спровоцировал социологов к участию в его доктрине культуры. Многие почти сразу заметили, что этика потребления – такая же константа индустриального общества, как и этика трудолюбия, а пуританство и романтизм не были жесткими культурными альтернативами.

Раскрытие взаимосвязи лояльности и целерациональности предполагает отчетливое различие индивидуальной и групповой ориентаций. Последнюю прекрасно фиксирует Т. Парсонс: «Группа может действовать только через своих членов, в частности, тех, кто играет ответственные роли. Она (группа) сама не питает никаких “чувств” по отношению к членам, она может только символизировать

общие “чувства” этих членов»¹. Но это различие становится не точкой несовместимости с пониманием моральных фактов Э. Дюркгеймом, напротив, выполняет скрепляющую функцию в синтезе социального действия и социальной системы.

Этико-философская традиция помещала потребление между полюсами утилитаризма и гедонизма. Э. Дюркгейм относил гедонистические мотивы и диспозиции индивидов к числу следствий, а утилитаризм к числу целей и средств социальной дифференциации. Но типология социальных действий М. Вебера ориентировала на *антропоцентричные* параметры. Категория человеческой ответственности становится у Я.Л. Морено *теорией Бога*, моральное становится пределом универсального: «Человек – это больше чем психологическое, социальное или биологическое существо»². Социология возвращает человеку возможность высшего смысла не вопреки, а благодаря фактам.

Сегодня социологи исследуют социокультурные параметры потребления, обращаясь к моде, любви и влюбленности, вкусам, поп-культуре. Потребительство и романтизм сходятся в сфере социологического воображения, религиозноподобно удаленные от мира повседневных предметов, чья завершенность банальна и противостоит спонтанным прорывам мысли. Нерациональность современных нравов обнаруживает себя в качестве неисчерпаемого и всегда доступного ресурса исследовательской фантазии. *Неутилитарные горизонты потребления открывают ближайшие горизонты проблемного поля социологии морали.*

Вопрос о сферах и границах, принципиальных основаниях и горизонтах явлений навсегда закреплен за метафизикой. Социокультурная значимость метафизических установок сознания связана с экспликацией перспектив человека. Родовое и личностное, генетическое и персональное здесь оказываются элементарными образованиями единого структурного целого.

Общество включает в себя явления совершенно различной природы, «социальное» становится наиболее широким онтологическим и гносеологическим понятием. Опустошенность категории «социальное» соизмерима с опустошенностью чистого бытия в логике Гегеля. Социальное бытие – фактический синоним Бытия. Процессуальность социального неизбежно ведет к совпадению структур и изменений в понятии моральной регуляции поведения людей, представляющей со-

¹ Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 158.

² Морено Я.Л. Указ. соч. С. 281.

бой наиболее чистый метафизический тип социальной регуляции как таковой.

Конструирование социальных утопий, будучи генетическим призванием и оправданием метафизики, является не более чем полярной противоположностью скептического морализма интеллектуалов. Идеально-типические конструкции социального действия превращают социологическое воображение в универсальный способ перевода метафизических установок сознания на язык секулярных нравственных вероучений в духе просветительства. Триада «общество – религия – нравственность» неизбежно начинает работать в качестве генератора основоположений метафизики человека, или *моральной антропологии*.

Классическая социология с ее макросоциальными парадигмами дает оптимальные варианты проблематизации морали по сравнению с формальной этической традицией от Аристотеля до Канта. К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер вполне открыты ценностной переоценке в русле философии жизни и постклассического мировоззрения в целом.

Но между постклассическим философским и классическим социологическим дискурсами, представляющими собой разные способы прочтения ценностных установок постклассической духовной ситуации, уже на стадии их происхождения обнаруживается радикальное различие по поводу территории полемики с религией. Философия выходит за рамки фактической явленности религиозного, социология остается в границах структурирования ее регулятивных ресурсов. Разумеется, в наибольшей степени здесь маргинален К. Маркс, который тотально увязывает экономическое и идеологическое отчуждение человеческих индивидов. Социологизм Э. Дюркгейма лишь делает более статичным наше восприятие любых социальных фактов, придавая этой статичности достоинство моральной инерции. Субъектность М. Вебера открывает в социальном прагматические структуры господства, которые религиозны (харизма) и секулярны (целерациональность) одновременно.

Предельные общекультурные горизонты социологии раскрываются в ее обращении к религии, в случае подлинности социологической и религиозной составляющих. Эта подлинность устанавливается через нравственный критерий. Применение единого масштаба абсолютных ценностей и непрерывного отбора оценок гарантирует еще не знание, но возможность знания религий. Социология – последний рубеж, защищающий просвещенческий рационализм от суеверных представлений о религии. Свообразной платой за это усилие оказы-

вается наивно моралистская оценка религии как нравственной потребности личности, вне других ее измерений. Вопрос о соединимости, расхождении и схождении социальной регуляции и метафизической потребности – даже не возникает. И все-таки именно социология религии реконструирует наиболее выразительный пласт социальных фактов, обладающих моральным происхождением, статусом, перспективой. Собственно мораль здесь получает относительный статус. Она приобретает свойства самодостаточного критерия, значимость которого – в простоте, неизменности, но лишь относительной применимости.

Парадоксы социологии религии обусловлены не только столкновениями секуляризма и теизма, но и, скорее, прерывистым доминированием совершенно разных социальных парадигм. Возможность таких неустойчивых перевесов то в пользу одной, то в пользу другой исследовательской стратегии, получающей в отдельных принципиальных моментах статус общенаучной, создается неочевидным совпадением очевидных мировоззренческих констатаций социального статуса религиозных моральных вероучений.

К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер соизмеримы в проблемном поле социологии религии благодаря сравнимости неадекватных распределений предложенных ими принципов прочтения социальных контекстов моральной значимости религиозных символов, что свидетельствует о сходстве субъект-объектных структур научной эпохи. К. Маркс предстает как самый религиоподобный, будучи наиболее радикальным сокрушителем религии. Э. Дюркгейм – как самый современный, хотя подчеркнуто концентрировал свое внимание на элементарных формах религиозности. М. Вебер, наиболее созвучный современным реалиям гражданской религиозности, воспринимается почти исключительно в качестве структурной фигуры и авторитетного образца теоретической реконструкции социального генезиса религии. Мораль реконструируется в социологии не как таковая, а в качестве «остаточной категории» религиозных институтов в рамках социальной нестабильности.

Проблематика религии в секулярных обществах всегда представляет собой непроященное смешение внешнего и внутреннего рассмотрения веры. Средоточием и переплетением этих разнонаправленных аспектов веры остается проблемное поле науки и религии. На рубеже третьего тысячелетия приобрели особое звучание вопросы религиозного измерения различных форм знания.

В этом смысле знаменательна эволюция теоретической социологии. Ее отношения с религией тесно связаны с вопросом о философских предпосылках социального познания в целом. Манифестация принципиальных результатов социологической ориентации познания, его философских установок и сюжетов непосредственно выходит на уточнение статуса теологии, ее традиционных и новых контекстов, горизонтов и перспектив.

Социология отмечена «родимым пятном» позитивизма О. Конта. Будучи оборотной стороной классификации наук, социология неизбежно провоцирует претензии на догматизм и организаторский, «религиоподобный» статус. Презумпцией этой неизбежности в системе О. Конта является незначительная на первый взгляд подтасовка наименований этапов развития общества.

Три этапа кажутся весьма прозрачными, крупномасштабными и не вызывающими каких-либо спорных впечатлений. Однако первая стадия, именуемая *теологической*, завершается 1300 г., т.е. недвусмысленно совпадает с вызревaniem томизма в качестве католического варианта аристотелизма. Энергия религиозной веры на Западе догматически оформилась и получила все шансы стабильной университетской дисциплины. Католицизм принимает жесткие очертания социального института, контролирующего публичные дела веры. Происходит реабилитация рациональности и оправдание активного нормотворчества в контексте неизменности позитивного закона человеческой природы, Священного закона и закона Творения. По сути, теология максимально успешно манифестировала себя в социальной иерархии, начинается ее «расширенное внедрение». Результатом последней следует признать и Реформацию, породившую не прекращающуюся и сегодня циркуляцию религиозных обращений в духе моисеева горящего куста и в современных постмодернистских реалиях. Теология окрепла, но О. Конт объявил это событие началом *метафизической* стадии.

В свою очередь, метафизическая стадия завершается 1800 г. (не лишне напомнить, что О. Конт родился в 1798 г.) или тогда, когда становится очевидным рост западноевропейской метафизики нового времени. Фактически именование *позитивной* призвано оспорить права современного умозрения на традицию, которая наиболее удачно, по мнению О. Конта, была реализована теологией католицизма. Вакансия непременно заполняется социологами. Они – организаторы и носители новой религии человечества.

Поскольку человечество состоит по большей части из мертвых, а не из живых (что призвано легитимировать накопление богатств и идей в качестве универсального критерия социального прогресса), то социология позитивизма – посредник стабильности. Перспектива догматизма неизбежна, оправдана, объективна и сверхрациональна. Это не гегелевская разумная действительность Духа, а неизменный примат разумного по отношению к умозрительному (созерцательно-чувственному) в человеческой природе. В это можно только верить, а с учетом краха теологической стадии – просто необходимо.

Г. Бокль вообще пытался зафиксировать отсутствие генетической передачи морализма от поколений к поколениям, как в индивидуальном, так и в социальном измерениях. Скорее, по его мнению, улучшению нравов способствуют науки и технологии: «...каков бы ни был нравственный и умственный прогресс человечества, он состоит не в улучшении природных способностей, но в улучшении если так можно выразиться, возможности к развитию, т.е. в улучшении той обстановки, при которой после рождения эти способности начинают действовать»¹. При этом метафизики и «физиологи» с разных сторон преувеличивают надежды, связываемые с раскрытием человеческой тайны нрава и характера, применительно к отдельно взятым индивидам (ошибка, которой не избежал и высокочтимый Г. Боклем О. Конт). Даже натуралистическая социология, будучи социологией, критикует простой, редукционистский натурализм.

По мнению Г. Бокля, единственным социологическим оправданием этики служит статистика, но с той существенной поправкой, что склонность к добродетели не только слабо наследуется, но и способствует злу, ибо «нельзя привести ни одного примера, чтобы неразвитый человек, имея добрые намерения и неограниченную власть для приведения их в действие, не сделал гораздо более зла, чем добра»². А это уже почти классика скептицизма, сравнимая с М. Монтенем.

Критика идеологии К. Марксом, выросшая из антропологической критики идеализма и христианства Л. Фейербахом, оборачивается своеобразной социальной этикой, оправдывающей действия во имя будущего человечества. Пожалуй, это единственная точка совпадения марксистского и позитивистского религиозноподобий. Все остальные параметры сопоставления науки, религии, богословия и идеализма существенно содержательно различны.

¹ Бокль Г. История цивилизаций. История цивилизации в Англии: В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 98.

² Там же. С. 101.

Коммунизм не является действительным состоянием, но позволяет проговаривать апофатику капиталистического отчуждения. Конец истории философии, проблематичность критичного миропонимания в научном познании, предоставленном самому себе, вызывают претензию мессианизма. Учение К. Маркса отмечено творческой незавершенностью, но политическая жажда догмы его последователей легко приводит к формулировке понятия *научной идеологии* (прогрессивного сознания, которое еще необходимо внести в ряды передовых представителей трудящихся масс). Этот кентавр науки и вывернутого наизнанку орудия критики догматизма и ложного сознания вообще оказывается весьма жизнеспособным в поле действия социального мифотворчества.

Можно говорить о марксизме-ленинизме как своего рода реформированном инварианте парадигмы социального конфликта К. Маркса (представляющего собой глубинную основу капиталистического отчуждения). Подобно тиражированию протестантских конфессий, культурная диффузия марксизма-ленинизма приобретает очертания бесконечно множимых возобновляемых циклов. Следует заметить, что жизнеспособность этого процесса, вышедшего из-под контроля рациональных принципов оригинального учения, обусловлена все той же социальной этикой К. Маркса. Эта апелляция не просто религиоподобна, а представляет собой зерно искренней веры большинства аутентичных марксистов.

Именно в нравственном послыле корень популярности марксистской теории, ее далеко не исчерпавших себя прагматических последствий. Это влияние придает еще один важный, существенно расходящийся с позитивизмом науки и религиозной верой вариант ориентации в проблемном поле науки и религии.

М. Вебер и Э. Дюркгейм обозначили классические сюжеты социологического моделирования религии, иногда парадоксально сходясь в общем сопоставлении веры, морали, социальности и социализации. Но здесь ясно видно различие антропоцентристской, «культурологической» парадигмы социального действия, всегда чреватого моральными императивами и социоцентристской, «фактологической» (на грани атеизма) парадигмы коллективного сознания, уравновешивающего рост индивидуализма посредством своеобразного обожествления общества.

Безусловно, М. Вебер идеализировал протестантизм, отработав на нем свою модель анализа религиозных оснований экономического поведения. Существенным дополнением этой модели является поста-

новка вопроса о науке в качестве профессионального призвания. Как и большинство великих классиков, М. Вебер не достраивает свою систему до конца, не заполняет содержательно всех ее формальных разделов. Но система оправдана как целое в силу нахождения уникального способа связывания теории и эмпирии, апробации этой связи через методологическое новаторство конструирования *идеальных типов*. Вторжение рациональности происходит одновременно в практическом и теоретическом аспектах *социального действия*. Ясная мотивация и отчетливая ориентация на других людей порождают единый критерий осмысленной рациональности, применимый на всех уровнях человеческой деятельности, адекватной вызовам мира и задачам его «расколдовывания» («разочарования») и преодоления стихийных факторов, «смущающих» правильную рациональность. Этот религиозный посыл во многом породил своеобразный парадокс современных прочтений М. Вебера. Адепт модернизации и отец-основатель активистской парадигмы социальной реальности воспринимается по преимуществу как посредник между современным секуляризмом и прошлым религиозной традиции, ее социокультурной эволюции в «донаучную» эпоху.

Добровольное самопринуждение как метафора успешного участия в социальной жизни вполне выдает в Э. Дюркгейме основоположника этнографического структурализма. Но именно эта достаточно размытая формула, применимая без каких-либо оговорок к примитивным религиям, оказалась наиболее удобной для описания религиозноподобных процессов в современных обществах.

Критик аномии, опасность которой возрастает вследствие неуклонного роста индивидуализма, оказывается методологическим предшественником оправданий социального мифотворчества, в том числе и в постмодернистском ключе. Необходимый уровень коллективного сознания должен был, по Э. Дюркгейму, обеспечиваться средствами образования. Но это не старые добрые просветительские рецепты, с присущими им тупиками личного и общественного, чувственного и рационального, великих личностей и малых причин в истории, с парадоксами воспитания, деизма и многим другим в том же духе. Это сухая формальная реконструкция контовской схематики, реформированная в контексте (религиозного по своему происхождению) вопроса о человеческом счастье.

Прогресс технологий и рост типов и количества комфорта объективны, но не делают людей счастливее. Обращаясь к самоубийствам как ненормальному социальному явлению, Э. Дюркгейм исклю-

чает какие бы то ни было мистические факторы, включая суггестию и влияния массовой коммуникации (что, вероятнее всего, вполне оправдано для конца XIX в). Отклонение от нормы через суицид становится объективным параметром того самого социального давления, на котором держится объективная реальность человека. Обожеествленное общество остается все-таки весьма тусклой метафорой религиозной веры. Проблемное поле науки и религии сужается до объяснения слабых влияний, вызывающих индивидуальные проявления девиантного поведения.

Особый случай социометрии Я.Л. Морено, особняком стоящей среди теоретических и эмпирических стратегий неклассической социологии, во многом вызван его проблематизацией Бога в современной науке, поскольку он ориентируется на создание общества, достойного людей. Люди, достойные этого стремления к преобразению общества в социометрической революции, приобретают рефлексивный статус атомов. Индивид перестает быть не только исходным аналитическим элементом социальной реальности, но и лишается статуса социального феномена. Изгнание категории индивида из методологии социального познания можно прочитывать и как рефрен изгнания разобщенных перволюдей из рая (рефрен, возобновляющий реабилитацию, невозможную без отречения от самости в пользу социальных связей).

Призыв к социометрической революции – один из симптомов неклассической социологии XX в., который нельзя удовлетворительно объяснить ее полипарадигмальностью и эмпирически оправданным теоретическим эклектизмом. Современная социология религиозно-подобна, и это не случайно привнесенное качество, а реализация ресурса *социологической традиции недооценивающего понимания моральных агентов социализации*.

Каждая из классических парадигм в социологии – это особый вариант морализма, экстремально выражающий положение мыслителя *против* (К. Маркс), *вне* (Э. Дюркгейм), *внутри* (М. Вебер) религии. Но соизмеримость этих позиций недвусмысленно очерчивает границы социального, окруженного религиозными конструкциями (символы, фантазии, ценности). Эта «поведенческая» социальность индивидов индуцирует собирательный образ безоценочно понятой социальной регуляции, которая «в чистом виде» была рафинированной моралью этической традиции.

Неустранимость различий и столкновений интересов превращает взаимную терпимость в аксиому и неустранимый вопрос социаль-

ной жизни. Как утвердить себя, не отказывая в праве на существование другим, и не отречься при этом от своих смыслообразующих целей и ценностных ориентаций? Ответ в духе конструктивного оптимизма неизбежно сталкивается с нетривиальной проблемой совместимости культурного релятивизма, следующего из терпимости к другим образам жизни, и нравственного абсолютизма, утверждающего аксиоматическую ценность культурных универсалий. Радикальные ценности горизонтов моральной веры оказываются здесь горизонтами религии. Измерение морали в ракурсе возможности (невозможности) религиозной толерантности прочитывается у классиков социологии, по-разному относившихся к религии.

В арсенале социологии религии доминируют три основные парадигмы, восходящие к М. Веберу, Э. Дюркгейму, К. Марксу. Это совершенно разные картины социальной реальности, которые способны провоцировать разные по фактическому охвату модели религиозной толерантности. Отношения между этими моделями обычно привлекают внимание религиоведов, в основном в плане их несовместимости. Однако прежде всего в общесоциологическом духе полипарадигмального мышления эти классические по своему происхождению модели оказались совмещенными в рамках неклассической по своей сути парадигме конфликта.

Это своеобразная матрица общенаучного разговора о религии или «система координат» методологического выбора, с которым сталкивается всякое исследование религии. Т. Парсонс характеризует институт религиозной толерантности через регуляцию «религиозно обоснованных моральных интересов, когда они не являются общепризнанными в данном обществе как целом»¹. При этом в классических парадигмах происходит рефлексивный возврат к критическому пониманию Разума в гегелевской философии.

Достаточно известна своей яркостью трактовка социальной функции диалектики как философии конфликта, высказанная Г. Маркузе: «Философия Гегеля на самом деле представляет собой то, чем она была названа впоследствии – философией отрицания. Она изначально движима убеждением в том, что данность, которая кажется здравому смыслу достоверным знаком истины, в действительности является ее отрицанием, так что истина может утвердиться только благодаря уничтожению этой данности. В этой критической убежденности и кроется движущая сила диалектического метода. Диалектика

¹ Парсонс Т. О социальных системах. С. 128.

во всей своей полноте связана с мыслью о том, что все формы бытия проникнуты принципиальным отрицанием, и что оно определяет их содержание и движение. Диалектика представляет собой противодействие любой форме позитивизма»¹. Причем эта философия конфликта трактуется через непосредственное «вырастание» из богословских установок гегелевской мысли. Гегель дает лютеранское прочтение Бога из метафизики Аристотеля и, по удачной характеристике Г. Маркузе, приходит к выводу, что «человеческий разум – лишь его слабое подобие. Тем не менее жизнь разума – это высшая жизнь и высшее благо на земле»². При этом жизнь понимается как самобытность по отношению к миру в целом, а дух выражает единение разрозненных сфер субъекта и объекта.

Путем последовательного сравнения трех классических парадигм социологии религии попытаемся показать, что неклассическая (современная, актуальная) модель религиозной толерантности производна от этих парадигм и представляет собой вариативную интерпретацию конфликта. В определенном смысле это «операционализация» диалектики через раскрытие концептуальных моментов социологических принципов (принципов фактического знания, по своей сути). Здесь уместна ссылка на Т. Парсонса (испытавшего влияние П. Бриджмена³), продемонстрировавшего адекватную «переводимость» общих принципов операционализма в область построения социологических схем (моделей, фреймов). Главное требование – факты должны добываться путем ясно определенной операции. При этом список научно приемлемых операций остается открытым. Представляется, что такая толерантность методологии задает достойный образ рассмотрения религиозной толерантности.

М. Вебер вводит религиозное вероучение, а именно протестантскую этику, в число предпосылок и оснований современного капиталистического общества. Во многом это ответ К. Марксу, ответ, ограничивающий значимость экономического детерминизма. В основе экономического поведения уже заложены культурные ценности и субъективные мотивы, а классовая структура общества может рассматриваться как социальное независимое образование, прежде всего благодаря формированию классовых субкультур. Разные мировые религии дают разные образы хозяйственной жизни, но общий знамена-

¹ Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб., 2000. С. 56.

² Там же. С. 74.

³ Парсонс Т. О структуре социального действия. С. 85.

тель их становления связан с процессами рационализации, секуляризации, модернизации, наиболее последовательно выраженными в протестантизме. Даже учитывая критическую недооценку роли потребительства (консюмеризма) по сравнению с трудолюбием (индустриализмом) в росте социальных институтов современной западной цивилизации, следует признать, что М. Вебер дает «рабочую» модель, относящуюся одновременно к предыстории современного секуляризма и религиозной толерантности, исчерпывая полную меру их возможной взаимосвязи. Целью исследований классика было настоящее общество, но в немалой степени благодаря своей «чудовищной эрудиции» он спровоцировал восприятие достигнутых им результатов в качестве универсальных принципов становления религиозной жизни. Последующая специализация обществоведов и научное разделение труда затруднили конкуренцию с М. Вебером. Современные социологи фактически впадают в парадокс, используя веберовскую модель в качестве прототипа пройденных этапов религиозной жизни (приложение, табл. 1).

Э. Дюркгейм развивался как исследователь от позитивизма О. Конта, через выработку собственной версии социологизма, к обоснованию новой методологии изучения примитивных религий. Так возникла точка опоры разраставшейся в этнографических исследованиях французской школы структурализма. Во многом это была идеализация религиозной жизни в качестве архаичной «политической машины» (если здесь позволительно употребить термин Р. Мертона). Соблазн восприятия всякой социальной реальности через религиозоподобие довольно быстро перекинулся на исследования современных обществ. Строгая, сухая, почти атеистическая трактовка примитивных религий с позиций социологизма на деле стала превращаться в повод для умеренного социального мифотворчества. Уход от догматического позитивизма О. Конта вызвал ощущения романтического обновления в самой сути социологизма – в критической точности описания социальных фактов, включающих в себя и область религиозной жизни. Современные социологи еще более парадоксальны в многочисленных, почти расхожих обращениях к дюркгеймовской модели в качестве базисной идеализации современной религиозной жизни (приложение, табл. 2).

К. Маркс является классиком социологии и отцом-основателем макросоциологической парадигмы социального конфликта. Религия подвергается измерению с позиций социальной реальности: отчуждения, идеологического отражения базисных отношений (инфраструк-

туры), фетишизации институциональных элементов надстройки (суперструктуры). К. Маркс – «более древний» исследователь религии по сравнению с М. Вебером и Э. Дюркгеймом. Более того, он не только говорит на языке немецкой философии Духа, объявляя ее исторически исчерпанной, но и активно игнорирует современную ему социологию позитивизма. И все-таки модель религиозной жизни по К. Марксу – это логически более поздний «слой» становления моделей религиозной толерантности.

Разумеется, при постановке марксовых идей и решений в проблемное поле современной социологии религии не избежать полемических столкновений с образом «опиума». По этому поводу представляются уместными следующие соображения. Можно ли рассматривать последовательную в своей научной честности критику в качестве варианта проявления толерантности и апробации ее принципов? Во всяком случае это, как минимум, заинтересованное отрицание, равнозначное доказательству «от противного», как максимум, «конфликтная» парадигма толерантности, где происходит «когеренция» экстремально поляризованных позиций и интересов, которые тем самым «нуждаются» друг в друге. Причем, следуя аргументации марксистов, мы неизбежно возвращаемся к гегелевской диалектике, где матрица конфликта выражена в вербально очищенной форме. Но эта философская рафинированность лишена социологической релевантности, а любой социально-институциональный анализ религии, в том числе и с точки зрения толерантности, предполагает независимость фактических и образных интерпретаций. Таким образом, К. Маркс – еще одно необходимое опосредующее звено в понимании толерантности через конфликт, где философская установка критического отношения разума к действительности перерастает в социально-этические интуиции, логически дополняющие парадоксально воспринимаемые модели М. Вебера и Э. Дюркгейма. Парадокс К. Маркса в том, что он тем самым остается «заклятым» классиком буржуазной социологии религии (приложение, табл. 3).

В виде этих трех социологических моделей религии современные исследователи получают стратегии выбора способов аргументации, последовательности обоснования принципов и целей, акцентов трактовки самого проблемного поля религиозной терпимости и нетерпимости. Эти классические варианты получили современное развитие и признание. Однако представляется возможным обосновать их эвристическое совпадение в рамках философии конфликта, и эта возможность далека от общепризнанности. Попытаемся восполнить

этот пробел (приложение, табл. 4). Для этого представляется наиболее уместным метод мысленного эксперимента. Предварительная интерпретация этих моделей уже нацелена на предельное обобщение, выявляющее инвариантное понимание религиозной толерантности. Далее попытаемся синтезировать полученные основные принципы трех моделей в рамках единого смыслообразного пространства. Синтетические положения уместно сравнить с ключевыми моментами критической теории Г. Маркузе (приложение, табл. 5).

Религиозная толерантность имеет смысл лишь в многообразии востребующих ее социальных контекстов и возобновимости разнородных конфликтных ситуаций – неизбежных спутников продолжения социокультурной эволюции. Принципиальная возможность толерантности связана с институализацией морали, когда абстрактный объект, имеющий достоинства признанности и неочевидности в общественном мнении, обрывает культурными практиками, обретающими устойчивую значимость в характерах.

Любопытно, что переход социологии к росту эмпирических исследований (фактический отход от классических генерализаций социального опыта) провоцирует многообразие моралистских сюжетов, одетых в ситуативные обстоятельства и локальные спецификации. Эклектизм и распад монистических проекций социального взаимодействия создают все условия для перехода от морального релятивизма классической теоретической социологии к моралистскому плюрализму неклассических эмпирических вторжений социологии в повседневность.

Морализм, оставшийся за бортом этического умозрения, получил новый спонтанный шанс при переходе от целерациональности к прагматизму социальных технологий. Собственно, вопрос о соотношении морального и социального распадается на две различающиеся по смыслу (принадлежащие разным смысловым уровням) группы возможностей, возникающих соответственно при переходе от неклассической социальной метафизики к методологическому эклектизму социальной эмпирии и при трансформации рациональной идеи (вполне мифотворческой) социологии в прагматическую перспективу (вполне иррационально принимающей положительную ценность демократии) социальной инженерии «частичных» технологий.

Предыстория этих переходов от классической стабильности учений отцов-основателей социологии (неклассической социальной метафизики) к неклассической лабильности полимодальных проектов жизненных миров повседневности, отражающих образы человека

эпохи мировых войн, революций, тоталитарных проектов, представляет собой зеркальную последовательность типов взаимосвязи этики и морализма. Идеальный тип этической теории – это структурное воспроизведение теоретических принципов механического естествознания. Ее нарицательный морализм настойчиво отбрасывался основателями социологии. Но тем самым происходила молчаливая реабилитация «другого» морализма, составляющего богатейший ресурс культурной традиции.

Мыслительные претензии метафоры, художественного образа и нормативной санкции, не всегда вербализуемые и буквальные, контрабандно переходят в арсенал «остаточных категорий» социологического мышления. Строго говоря, социологическое мышление так же зависит от моралистских сюжетов и не дотягивает до чистоты этических принципов, как и всякий другой тип дискурса. И вместе с тем именно неклассическая социология (в своеобразном статусе «отрицания отрицания» или критического прочтения неклассической метафизики) задействует совершенно особым способом социокультурный потенциал морализма. Это происходит совершенно «феноменологически», т.е. не упраздняя наивности величественной строгости этического формализма. Имеет смысл выделять следующие типичные черты этого «нового социологического морализма»:

1. *Сопоставление по типу «трансдукции»* (соотнесения особенного с особенным), позволяющее видеть общее в особенном с совершенно другими познавательными и регулятивными последствиями, жестко отличимыми от ригоризма этического долженствования и однозначной непротиворечивости И. Канта.

2. «Остранение» собственного *locus nascendi*, продлевающее фазу «терпимого» (толерантного) восприятия чужеродных, иных социальных событий в качестве фактов. Происходит расширение семантической сферы социального, по сравнению с социологизмом Э. Дюркгейма. Видеть странное в привычном (особенном) – лишь частное следствие этой методологической процедуры. В некотором смысле слова, неклассический социолог уже отказался от статуса «свободно парящей интеллигенции», но он (она) сознательно идет на освобождение от точек опоры собственного морального опыта в конкретных социальных исследованиях. Нравственный критерий берется в скобки.

3. Нравственная ответственность социального исследователя трактуется как воздействие на социальный объект, затрагивающее не столько суверенные этические притязания здравого смысла, сколько

социологические интуиции стихийного воображения индивидов, которые становятся фетишем терпимости и эрзацем нравственного критерия.

Платонизм составляет «генетическую» границу европейской парадигмы общественных нравов. Но способы реализации этой ценностно-значимой матрицы в целевом осмыслении социальной жизни достаточно различны. Возможности этого широкого варьирования обусловлены тем обстоятельством, что мифологема нравов принципиально не вмещает в себя личность (в том числе и в качестве категории). Поскольку социальное познание структурно опредмечивается через личностное соучастие, то именно привнесение разных трактовок личности порождает разные, порой несовместимые трактовки нравов.

Всеобщая вовлеченность социальных утопистов в правоведческий дискурс порождает иллюзии взаимных разоблачений, ключ к которым видится в феноменологии нравов. Они, угадав образ нравов в трактовке оппонента, пытаются построить выгодную для себя диспозицию и ситуацию субъекта, подлежащего опровержению перед лицом Закона.

Популярность со знаком плюс и со знаком минус, присущая сюжетам социальной утопии, делает понимание нравов абсолютно нерелексивным. Релекция не дает непосредственных преимуществ в полемике, а значит, подвергается внутреннему подавлению и цензуре. Догматизация нравственных принципов, от которых отталкивается апелляция к социальной утопии, – структурное условие и внутренняя предпосылка социальных императивов.

Успехи социально-этических призывов, ярко заметные в марксизме и не только, свидетельствуют об удачности тех или иных вариантов внутренней нравственной цензуры социального утописта. Но этот вопрос может быть лишь полемическим аргументом, способным вызвать «диспозиционное замешательство» оппонента посредством смыслообразов релекции. Строго говоря, не только для социолога, но и для богослова, с одной стороны, и психопатолога, с другой стороны, совершенно безразлично все, что характеризует здоровье или нездоровье «медиума» определенной утопической доктрины.

Нравы – не только зеркало и порождающая основа социальных утопий, но и камуфляж взаимозависимостей, питающих полемику о социальных идеалах. Наиболее близко к разоблачению этой функции социальных типов (где нравы – частный содержательный случай) средствами понимающей социологии подошел М. Вебер. Ограничен-

ность его методологии в сфере морали (в отличие от сфер религии, культуры, экономики, права, политики и т.д.) состоит в недооценке потребительских нравов. Трудовая этика слишком жестко препарировывает реальную мотивацию индивидов в индустриальных обществах.

Понимающая социология высвечивает глубинное противоречие не только социологического мышления о морали, но и противоречивость современного морализма в целом. Сущность морализма (поскольку имеет смысл говорить о таковой в связи с представленностью этого явления во всех известных обществах) – в его причастности к нравам. Конкуренция и отбор идей, принципов, установок, программ в сфере морализма определяется их не логическими, а прагматическими достоинствами. Морализм это не столько знание нравов и человеческих характеров, сколько претензия на их прагматическое присвоение. Моралисты оказываются значимыми вне времени именно потому, что их суждения не стремятся выйти за рамки духовной ситуации своей эпохи, но всякий раз структурируют ее изнутри.

Общенаучные претензии позитивизма не отменяют, а скорее маскируют вышеуказанное инвариантное соотношение формы и содержания морализма. При этом формальный морализм достигает своей кульминации в этике И. Канта, выражающей предельные смысловые границы этической традиции. Содержательный морализм или морализм в собственном, нарицательном смысле слова, т.е. социально не специализированной характерологии, совмещающей частные и публичные представления или некритическая феноменология морали.

Позитивизм появляется на сцене в тот момент, когда все крайние позиции и все радикальные стратегии морализма «уже заняты», персонифицированы и полемически взаимосвязаны. Вместе с тем именно позитивизм выражает собой исторически и логически исходный сюжет социологического морализма, достигающего своей кульминации в системе Э. Дюркгейма. Наивная контрреволюционность О. Конта, верившего в моральную ценность организации как принципа прогрессивного развития человечества, сменяется печальной неочевидностью религиоподобия социальной жизни, где моральные ценности не составляют предмета веры сами по себе, но угадываются недвусмысленно в зеркале анонии. Специфический аристотелизм, присущий первой форме позитивизма, связанного с социологизмом от всеобщей классификации наук, сменяется романтической трактовкой моральных фактов в духе В. Вундта. Это, подобно понимающей социологии М. Вебера, также одно из исторических ответвлений кантианства, но не его этики, инкорпорировавшей в себя аксиологию, а его

антропологии с прагматической точки зрения. (При этом прагматическая установка, выразившаяся у самого И. Канта в этнографических суждениях на уровне здравого смысла, заменяется установкой на клинический эксперимент.) Логический позитивизм не продолжает общенаучной веры социологического позитивизма, а разворачивает широкий спектр моралистских построений антропологии в смысле некритической характерологии.

Феноменологическая установка не отменяет точки зрения здравого смысла, но, в отличие от логического позитивизма, выражающегося в прагматизме социальных технологий, является последовательным рационализмом. Таков ее исключительный статус в процессе социокультурной эволюции. Также социальная феноменология реализует и замыслы антропологии в сфере рациональных ревизий морализма.

Специфика социальной феноменологии формируется на путях удаления от вульгарного социологизма М. Шелера. Этика материальных ценностей еще представляет интерес в общекультурном плане и в плане критических переосмыслений этической традиции. Это вполне достойная нравственная философия, не лишенная в своих исходных посылах влияния идей В.С. Соловьева. Но социологическая стратегия М. Шелера не выходит за горизонты альтернативных версий исторического материализма. В сюжетно более изящном (в смысле аутентичности метафор) варианте эту стратегию будут реализовывать представители франкфуртской школы. Главный урок М. Шелера состоит в том, что антропология должна быть моральной.

Академические коллизии в рассуждениях об абсолютном и относительном в морали, как правило, в терминах просветительства, сменяются совершенно другим масштабом содержательного многообразия интерпретаций и размахом социальных резонансов, благодаря развитию этнографии и лингвистики. Гипотеза Сепира-Уорфа, ценностная значимость этнического релятивизма – таковы главные символизации современных социально-антропологических установок. Морализм с его вопросами значимости абсолютного и относительного снова оказывается в положении «прозрачной структуры» социального мышления и поведения теоретиков, а равно и прикладных исследователей.

Рационализм социальной феноменологии так и не был реализован в сфере антропологии, отданной на откуп содержательным ценностным интуициям. Моральная редукция, в силу вне-теоретических обстоятельств, не была даже всерьез заявлена после М. Шелера. Тота-

литаризм и мировые войны актуализировали вопросы этических оценок свободы. Рациональные структуры традиционных моральных ценностей получили ярлык сопричастности к публичной власти государства и идеологических символов.

Развитие социальной феноменологии продолжалось по путям «альтернативного релятивизма». Внимание к широкомасштабным социальным процессам и ситуациям было оправдано духовным кризисом посттоталитарной эпохи. В то же время процессы массовизации породили «тоталитаризм наоборот». Произошло превращение человеческой свободы в еще один абстрактный объект, производный от тоталитаризма. Все относительно, поскольку в жизни никто и никогда не сталкивается с абсолютным, за исключением ситуации смерти. Негативным контрагентом свободы становится право на смерть.

Моральное и социальное совпадают в границах различения жизни и смерти. Это порождает соблазн обращения к религии как наиболее радикальному расширению социально-моральной сферы. Таким образом, социология религии оказывается за рамками социологии, а социология морали призвана осветить и выразить саму суть социологизма в предельно обобщенном смысле слова.

В социологизме следует различать определенный тип мышления и фактическую ситуацию социальной действительности. Редукция социологизма к социальной действительности (фактология) порождает разрыв между прикладным знанием и теорией. Этот разрыв выходит за смысловые рамки либеральной дискретности. Редукция социологизма к теоретическому мышлению способствует созданию фантастического образа классической социологии, как не имеющей отношения к бурной жизни современных последователей, использующих изощренные методы и технологии.

Восстановление полного набора прав социологизма в области эмпирии и теории становится ключевой стратегической миссией социологии морали, отражающей ее общекультурный статус. Замысел теоретического и эмпирического распутывания узлов социального и морального выражает метафизическое существо социологии морали как таковой. Прозрачная внутренняя установка социологического мышления и поведения, взятых в их чистом виде, т.е. без примеси междисциплинарных зависимостей и ориентаций, – такова метафизическая формула социологии, равной по значению социологии морали.

Социологизм представляет собой прежде всего определенный тип мышления, обладающий устойчиво значимыми поведенческими характеристиками. Образ жизни социолога делает его узнаваемым и

признаваемым в современных обществах. Вместе с тем именно в социологии как таковой дан предельный вариант «схождения», переплетения морального и социального: от конфликтующих взаимодействий до взаимопроникновений, приводящих к отождествлениям. Стихийная социальная регуляция, с одной стороны, и сверхприродная рациональная организация жизни, с другой стороны, каждая по-своему демонстрируют несамодостаточность расщепленных ориентаций индивидов, групп, обществ, человечества. Духовная ситуация плюрализма, оправдывающая психологическую комфортность прагматического мироотношения в мире социальных технологий, подразумевает изначальный монизм всякого индивида, почти в духе монадологии Г. Лейбница.

Многомерные оппозиции мышления и поведения в социологическом познании имеют сложную архитектуру, основанную, по сути, на одном и том же принципе выбора внутренней или внешней обусловленности субъекта. Социологический морализм объясним, если возможна реконструкция полипарадигмального понимания моральных фактов.

§ 2. Поиски полипарадигмальной социологии морали

Радикальное отличие социологии от традиционных метафизических реконструкций социального состоит не в масштабе феноменологических применений, а в способе выдвижения гипотез и особенном понимании условий их выполнимости. Теоретическая социология реализует принцип внутреннего роста чистых форм социальной методологии, отличающих мышление исследователя от спонтанности здравого смысла.

Сегодня вполне распространена установка на преодоление ограниченности позитивного мышления, о которой говорил Г. Маркузе: «Терпимость позитивного мышления – это вынужденная терпимость – вынужденная не какой-то террористической организацией, но сокрушительной и анонимной силой и эффективностью технологического общества, которая пронизывает общественное сознание – и сознание критика. Поглощение негативного позитивным находит свое начало и санкцию в повседневном опыте, затемняющем различие между рациональной видимостью и иррациональной действительностью».

стью»¹. Сегодня социолог противопоставляет внутреннее многообразие научного мышления стилистической пестроте нравов.

Пожалуй, лучше других характеризовал важнейшие особенности социологии как духовной деятельности Г. Зиммель: «Когда практические потребности и отношения побуждают людей силами ума, воли, эмоциональных движений, творческих мотивов перерабатывать почерпнутый из реальности жизненный материал, придавая ему формы, соответствующие жизненным целям (а лишь в таких формах материал оказывается доступен нашему воздействию), эти силы и интересы вдруг оказываются оторванными от жизни – той самой жизни, из которой они вышли и которой обязаны своим существованием. Происходит высвобождение и автономизация некоторых энергий, последние оказываются уже не связанными с предметом, оформлению которого они служили, подчиняя его тем самым целям жизни»². Образ полипарадигмальной социологии, при всем сходстве с эклектизмом повседневности, представляет собой качественно новое образование. Плюрализм здесь не противопоставлен процедурам рационального обоснования, но стремится к их усовершенствованию.

Вопрошание, связанное строгой общенаучной логикой, делает излишним оправдание аксиоматической избирательности социально-теоретического исследования морали. Общая социология морали в любом случае – не вся метафизика, но в целом задействующая все критические требования рационального обоснования.

Возможность и актуальность оценочно-нейтральной социологии не опровергает, а предполагает нравственную ответственность социолога. Невозможность морально нейтральной социологической теории несколько отличается от невозможности морально нейтральной метафизики. В социологии происходит конституирование радикально новой познавательной ситуации. Спонтанность объекта исследования (присущая любому социальному объекту) порождает обратное отношение между методами доказательства и исследования, между знанием и верой, между ценностью и здравым смыслом – по сравнению с естественнонаучным познанием, генерировавшим модель общенаучной логики.

А. Макинтайр связывал специфику институализации морали с *характерами*, причем эти особые сочетания формальных образцов создают социальную среду в целом: «*Характер* морально узаконивает

¹ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии разбитого индустриального общества. М., 2002. С. 486.

² Зиммель Г. Избранное: В 2 т. М., 1996. Т. 2: Созерцание жизни. С. 487.

модус социального существования»¹. Но этот легитимирующий статус достигается не выходя за пределы морали: «...характеры в общем являются теми социальными ролями, которые обеспечивают культуру ее моральными дефинициями»². Их определяющая задача – не установление консенсуса, а манифестация единой персонификации ключевых расхождений и споров эпохи. Достаточно показательна в этом отношении сегодня нарицательная фигура управленца, бюрократа.

Отношение к социологическому объекту – это одновременно и стремление объяснить его с помощью понятных (желательно очевидных) причинных или функциональных связей, и понимающая ответственность за его состояние и перспективы. Эта одновременность постижима не только в силу самой ситуации исследования, отличной от естественнонаучной.

М. Вебер убедительно показал, что в физическом познании нет никакого преимущества «беспристрастной объективности» по сравнению с социальным познанием: «Естественные науки, например физика, химия, астрономия, считают само собой разумеющимся, что конструируемые наукой высшие законы космических явлений стоят того, чтобы знать их. Не только потому, что с помощью этого знания можно достигнуть технических успехов, но и “ради него самого” – если наука есть “призвание”. Сама эта предпосылка недоказуема. И точно также недоказуемо, достоин ли существования мир, который описывают естественные науки, имеет ли он какой-нибудь “смысл” и есть ли смысл существовать в таком мире»³. Зато у социолога имеется явное преимущество в понимании вменяемых индивидов, в отличие от физика, биолога и даже психолога. Платить за это приходится метафизическими дистинкциями ценностных и оценочных суждений. Всякая реальная ситуация в процессе понимания усложняется и становится менее прозрачной в силу привнесенных познанием обстоятельств.

М. Вебер во всей полноте раскрывает принадлежность социологии к «большой науке», в том числе включая вопросы предпосылок и выборов стратегии: «Не существует совершенно “объективного” научного анализа культурной жизни или (что, возможно, означает нечто более узкое, но для нашей цели, безусловно, не существенно иное) “социальных явлений”, *независимого* от особых и “односторонних”

¹ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. С. 44.

² Там же. С. 46.

³ Самосознание европейской культуры XX века... С. 138.

точек зрения, в соответствии с которыми они избраны в качестве объекта исследования, подвергнуты анализу и расчленены (что может быть высказано или молча допущено, осознанно или неосознанно); это объясняется своеобразием познавательной цели любого исследования в области социальных наук, которое стремится выйти за рамки чисто *формального* рассмотрения *норм* – правовых или конвенциональных – социальной жизни»¹. Речь идет об автономной рациональности понимающего акта в отношении людей и общественных явлений, складывающихся в до конца не постижимую целостность жизни.

Разумеется, социологическая миссия не является религиозной. Когда М. Вебер говорит, что «всякая теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения»², то это говорит протестант, а не социолог. Применительно же к социологии, в отличие от теологии, скорее наоборот, ее морализм (в смысле положительного ресурса и в значении нарицательных налогов во имя приличий) безусловно секулярен, посясторонен и антропологичен. И в этом отношении показателен Э. Дюркгейм, для которого «человек морально существо только потому, что он живет в обществе, ибо нравственность состоит в том, чтобы быть солидарным с группой, и она изменяется вместе с этой солидарностью»³. М. Вебер решительно перерезает извинительную связь социальной науки с фактами, но оставляет за познанием статус человеческого достоинства: «В основе деления наук лежат не “фактические” связи “вещей”, а “мысленные” связи *проблем* там, где с помощью нового метода исследуется новая проблема и тем самым обнаруживаются истины, открывающие новые точки зрения, возникает новая “наука”»⁴.

Эта равная приемлемость социального релятивизма и субъективной научной честности и создает пространство этического выбора социолога, которое совершается всяким исследователем перманентно: начинается с общей идейной ориентации (установки мировоззрения), продолжается в отборе теоретических (абстрактных и умозрительных) принципов, выражается в пристрастии к определенным эмпирическим методикам и их интерпретациям, и заканчивается личной позицией и персональным идеологическим выбором социолога как обывателя.

¹ Теоретическая социология. Ч. 1. С. 170.

² Самосознание европейской культуры XX века... С. 147.

³ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 370.

⁴ Теоретическая социология. Ч. 1. С. 166.

Все это, так сказать, общеизвестные методологические оправдания. Но ситуация приобретает окраску эклектического смешения при обращении к моральным фактам. Социология – сама себе мораль (поскольку уже до этого сама себе наука, философия, религия). Но как это применить к социологии морали? Так возникает единственная «несмешиваемая» структура категоризации моральных явлений, восходящая к философии просветителей. Это «старые добрые» Разум и Чувственность, при этом последняя соотносится с моралью, тогда как первый – с наукой и познанием.

Этика социологического исследования – это вывеска, под которой собраны интуитивные версии морализма социологов.

Имеет смысл говорить о нарицательно-обобщенной картине стабильного общества, подразумевающая структурно-функциональную парадигму в социологии. Стало быть, эта картина предметно оправдана в случае устойчивого состояния (застоя или эволюции) социального объекта. Когда таковым выступает мораль, то речь может идти лишь о функциональных параметрах «социального здоровья» (жизнеспособности общества в широком неспециализированном смысле слова).

Помня о, мягко говоря, невысоком прогрессивном статусе традиционных обществ в большинстве построений социологии, следует ввести в круг анализируемых понятий и совершенно новое понимание моральной устойчивости. Это понимание прозрачно для адептов индустриализма, но большой ошибкой было бы отождествлять его с моральными традициями как таковыми, в их доступных для научного мышления значениях. Моральная стабильность гражданского общества – это объектная реминисценция античного полиса. Непосредственность гарантированных прав и свобод дает социологу самый надежный критерий морали, свободный от метафизических и теологических излишеств; это во многом оправдано и объяснимо и уже, по всей видимости, принесло свои основные результаты. Происходит, прежде всего, качественный сдвиг моральной фактологии в сторону социальной обусловленности индивидуальных диспозиций. Наиболее чистым абстрактным выражением этого результата является «социальное давление» и само «социальное как добровольное самопринуждение», о которых говорит Э. Дюркгейм. Следует повторно подчеркнуть, во избежание недоразумений, что это *чистый теоретический результат*, в котором затруднено какое-либо наглядное узнавание, но зато присутствует однозначное соответствие сущностных характеристик «современного общества» и «полиса».

Эффект освобождения современности от истории здесь наиболее эфемерен, так как предполагает, что платоническая парадигма общественных нравов – это устаревший теоретический агрегат, не подкрепленный фактическими аргументами. Но если предположить, что теория общественных нравов Платона – это универсальная мифологема морального сознания европейской культуры, то и всякий социологизм оказывается его частной опосредованной вариацией.

Классический прорыв социологии за рамки неклассической социальной метафизики (являющейся аспектом и характеристикой постклассической философии) во многом обеспечен новым образом моральной стабильности. Значимость этого образа устанавливается моральным прогрессом у О. Конта, с одной стороны, и аномией как антиподом моральной регуляции у Э. Дюркгейма, с другой стороны.

Неклассическая социальная метафизика, представленная иррационализмом философии жизни и эмоциональным радикализмом экзистенциализма, в равной степени противоположна классическому структурно-функциональному социологизму и диалектическому материализму К. Маркса. Безусловной вершиной этого треугольника парадигмальных оппозиций оказывается марксизм, прорывающийся к практическому присвоению общественных нравов: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»¹. Это социальная технология с прагматическими эффектами катастрофической значимости, ее теоретическая установка изначально направлена на преодоление собственных смысловых границ в практическом изменении мира, т.е. общественного бытия. Социальная действительность, скрытая покрывалом товарного фетишизма, искаженная в зеркале идеологии, должна обрести статус предмета человеческой деятельности, «снимающей» собственное отчуждение.

Достаточно освоенная общественной мыслью второй половины XX в. проблема «двух Марксов» на самом деле не способствовала позитивному пониманию социологического ресурса моральной типологии, от которой отталкивается социально-этическая привлекательность марксистских призывов. Категория социального характера, вышедшая далеко за рамки социальной философии франкфуртской школы – это все-таки более узкое по культурной значимости социальное явление, чем социальная этика К. Маркса. По замечанию М. Вебера, «так называемое “материалистическое понимание исто-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 4.

рии” в *старом* гениально-примитивном смысле “Манифеста коммунистической партии” господствует теперь только в сознании любителей и дилетантов»¹, а разного рода некритические описания народных характеров при решении рабочего вопроса – вполне натуралистическое сведение социологии к антропологии². Когерентная теория истины, инкорпорирующая все заблуждения предшественников, настоящих и будущих оппонентов, и заставляющая их «работать» на диалектико-материалистическое понимание истории, затрудняет аналитическое понимание составляющих самого «аутентичного» марксизма.

Исключительное положение марксистской платформы в социологии, не сводимое к позитивистской или понимающей парадигмам, очевидно, взаимосвязано с активным задействованием и переосмыслением моральных императивов западной философской традиции в целом. Теория К. Маркса – это не просто уникальное авторское сочетание гегельянского лексикона с категориями политической экономии (преимущественно английских теорий трудовой стоимости), это радикальный морализм метафизического оправдания социальных конфликтов. Причем императивы этого морализма не сводятся к антиподам этических оценок тоталитаризма в модели открытого общества К. Поппера. Марксизм не укладывается в рамки историцизма, и существенное расхождение этих двух «измов» заключено в латентной, но оригинальной социологии морали, которую бесполезно искать в моральных кодексах строителей коммунизма.

Отталкиваясь от «чар Платона», К. Поппер производит исчерпывающую метафизическую реконструкцию тоталитарных нравов. Основа его критической переоценки диалектики в качестве метода оптового социального утопизма – критический рационализм, или критический дуализм фактов и решений, опирающийся на автономию нравственных дихотомий.

Оппозиция «Поппер – марксизм» предшествует большинству разнообразных прочтений К. Маркса на Западе. Достаточно указать, насколько более бледен в этом отношении С. Хук – между прочим, последовательный ученик Дж. Дьюи – со своим более плоским антикоммунизмом, трактующим ленинизм как более точное воплощение социального идеала марксизма³. Критический нравственный импульс дает основу методологической модели историцизма, на которой вы-

¹ Теоретическая социология. Ч. 1. С. 166.

² Там же. С. 167.

³ Hook S. Convictions. N.Y., 1990. P. 301.

растает метафора открытого общества в качестве альтернативы не только марксизму, но и взрастившей его традиции социальной философии. «Мой анализ роли предсказания и пророчества может быть описан как критика исторического метода марксизма»¹, — заявлял К. Поппер. Вместе с тем шок тоталитаризма — коренное противоречие современной цивилизации, усугубленное философской традицией идеологического воздействия на нравы. «Почему все эти социальные философии поддерживают восстание против цивилизации? И в чем секрет их популярности? Почему они привлекают и соблазняют такое множество интеллектуалов? Я склонен думать, что причина в том, что они выражают глубоко ощутимую неудовлетворенность миром, который не живет и не может жить по нашим моральным идеалам и по нашим мечтам о совершенстве»².

Практическая конверсия историцизма опосредована нравами:

- «оригинальное откровение диалектика»;
- «появление сходных эмоций в нравах, вызванное неизбежными социальными изменениями»;
- «реанимация мистической идеи в устах очередного оракула, которая получает зловещее идеологическое значение».

В своей оценке Гегеля К. Поппер безжалостен: «Гегелевская слава была создана теми, кто предпочитает быструю инициацию в глубинные тайны этого мира трудоемким техническим деталям науки, которые, в конце концов, могут только разочаровать их своей нехваткой мощи для раскрытия всех тайн. Ибо они скоро обнаружили, что ничто не может применяться с такой легкостью к любой возможной проблеме, и в то же время — с такой зрелищной трудностью, которая так впечатляет, и с таким быстрым и уверенным обязательным успехом, ничто не может быть использовано так дешево и с такой ничтожной научной подготовкой, и ничто не может создать такой видимой научной атмосферы, как гегелевская диалектика, метод-мистерия, заменивший бесплодную формальную логику»³. «И конечно же, их привлек возвышенный идеализм Гегеля и его притязания на возвышенную нравственность, ибо опасались быть заклеятыми в качестве имморалистов хором его учеников»⁴.

Оценивая историцизм К. Маркса, К. Поппер делает ясными свои собственные плюралистические установки исследования морали

¹ *Popper K. Conjectures and Refutations. L., 1972. P. 336.*

² *Popper K. Open Society and Its Enemies. L., 1957. V. 1. P. 5.*

³ *Popper K. Open Society and Its Enemies. L., 1957. V. 2. P. 28.*

⁴ *Ibid. P. 29.*

средствами социальной теории. Исходная характеристика латентности морализма К. Маркса логически трансформируются в его культурно-практическую амбивалентность. Все начинается со щедрой и в целом справедливой реплики: «Хотя “Капитал” фактически является трактатом по социальной этике, его этические идеи нигде не представлены как таковые»¹. Далее наступает великая трагедия. Поскольку «собственные взгляды Маркса могут быть использованы для опровержения его же социологического детерминизма»², то «именно моральный радикализм Маркса объясняет его влияние, что обнадеживает само по себе»³. Смерть научного марксизма утверждает его нравственные императивы.

Самым непостижимым соединением морализма, абсолютизма, науки и плюрализма с точки зрения неклассической (эмпирической) социологии является ценностно-рациональное социальное действие, без которого невозможно учение М. Вебера. Если рассуждать, схематически следуя «Основным социологическим понятиям», то это власть за рамками господства, но при этом имеющая подчеркнуто рациональный, а значит, постижимый и объяснимый статус. Это самое прагматическое проявление понимания людей М. Вебером. Утверждение ценностей как абсолютно выходящих за рамки социальной системы опережает и исключает избыточный схематизм интеракционистских объяснений социальной жизни. С одной стороны, это все те же недостижимые, но мыслимые кантовские горизонты, делающие возможными и оправданными усилия индивидов к реализации человеческого рода. С другой стороны, это совершенно определенный элемент властной иерархии, управляющей обществом.

Разумеется, полная смысловая нагрузка «идеального типа» не позволяет ценностям превращаться в очевидные, элементарно измеримые социальные объекты. Ценности так же не могут быть объяснены лишь на уровне агентов или субъектных характеристик социального действия, хотя и выступают в роли контекстов объяснения социальных действий.

Метафизика социального акта не была детально разработана самим М. Вебером, поскольку, как и в случае других классиков, была для него средством, прозрачным инструментом понимания и объяснения современного общества (капитализма). Это не самая запутанная, но одна из самых глубоких парадигм социологии морали.

¹ Popper K. Open Society and Its Enemies. V. 2. P. 199.

² Ibid. P. 211.

³ Ibid.

Категория поступка, достаточно формализованная И. Кантом, позволяет М. Веберу не предпринимать собственных умозрительных усилий к оправданию мира моральных ценностей. В этом отношении методически безупречен в своем разборе критики практического разума Ж. Делез: «Кант неоднократно напоминает, что моральный закон вовсе не нуждается в утонченном обосновании, а остается самым обычным и самым общим применением разума. Даже применение рассудка не предполагает предварительных инструкций – “ни научных, ни философских”. Следовательно, нужно говорить об общем моральном чувстве. Несомненно, всегда есть опасность эмпирического понимания “общего чувства”, опасность превращения его в особое чувство – ощущение или созерцание: не может быть худшей путаницы в отношении самого морального закона»¹.

Действие – категория сознания, субъект – единство внутреннего произвола и внешней формальной устойчивости отношения к миру, состоящему из объектов, целей, ценностей. Человеческая чувственность постижима лишь как стремление к определенности сознания. Мораль – не аксиоматически объясняемая система социальной регуляции, а сфера вероятностных установлений, отражающих абсолютную значимость бытия. М. Вебер превосходно и до конца следует методической максиме И. Канта: «...внутреннее практическое заблуждение – принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное»².

Вместе с тем М. Вебер вполне адекватен проблематичности реализации человеческого рода в качестве морального субъекта, о которой говорит И. Кант: «...изображать человеческий род не как злой, а как род разумных существ, стремящийся подняться от зла к добру и постоянно двигаться вперед, преодолевая различные препятствия; при этом воля его в общем добра, но исполнение этой воли затрудняется тем, что достижения цели можно ожидать не от свободного соглашения граждан земли внутри (нашего) рода и для него как системы, объединенной космополитически»³. Вопросы спасения выходят за рамки любой социологии, но социологическое причинное объяснение социального действия оказывается своеобразной версией апофатической теологии. Все, что нужно знать о спасении и вере, в любом случае останется за рамками науки, «расколдовывающей» мир. Но

¹ Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 44 – 45.

² Кант. И. Сочинения: В 6 т. М., 1968. Т. 6. С. 522.

³ Там же. С. 588.

процесс рационализации, распространяясь и на область суеверий, делает более определенными метафизические надежды и упования на мораль.

Интеракционизм исторически предшествует прагматизму и является его логической разновидностью, где «свобода может рассматриваться просто как индивидуальный аспект прогресса. Они связаны между собой так же, как индивид и социальный порядок»¹. Некоторая двусмысленность такого статуса отчасти объясняется наивным восприятием диалектических схем немецкой философии Духа, в процессе их переноса на модели социальной организации. Логически чистый интеракционизм – это умозрительная версия понимания морали, предвосхитившая менеджериальную революцию XX в. Это также романтический противовес ригоризму рациональных моделей М. Вебера.

Горизонты реальности, гарантирующие единство природы, социума, личности, организации (культурных стандартов, объединяющих ценности и нормы), обладают качеством привнесенности. Тема спасения заменена темами выживания и осуществления, где непрерывной «точкой сборки» оказывается взаимная самореализация индивидов. Весьма интересная гипотеза «атомизации» идеала гражданского общества в американском общественном сознании (как внутреннее приспособление и внешнее следствие колонизации жизненного пространства²) объясняет своеобразный демократизм, «горизонтальность» социальных взаимодействий, но игнорирует более сильные следствия интеракционизма. Такова изнанка будущей «глобальной деревни», а именно:

- гибель диалектов живого разговорного языка;
- развитие форм общения по образцам массовой коммуникации;
- адаптация «других» культурных и цивилизационных достижений в качестве элементов своей культуры;
- «тавтологическое» распространение потребительства на смысложизненную установку, гарантирующее самореализацию и удовлетворенность;
- нарциссизм «зеркального Я», выводящий индивида к непрерывной, «гигиенической» потребности самоанализа (открывающей, в свою очередь, дорогу популярности фрейдистского психоанализа).

¹ Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000. С. 303.

² In: Seligman A. The Idea of Civil Society. N.Y., 1994.

Это радикальная иллюзия понимания человеческого общения, стирающего грань между макросоциальным и микросоциальным пониманиями структуры. Бытие превращается в метафору мировой системы¹. «Взаимодействие» реализует не столько категориальные ресурсы социального действия, сколько экстраполирует социальную структуру реальности (повседневного человеческого опыта) на действительность, мир в целом. Но этот мировоззренческий поворот стратегии не так интересен социологически, как его внутренние технические и операциональные составляющие. Социальное воспроизводство трансформируется в социальное самопотребление. Вероятностные модели обмена выполняют функцию операционализации и измерения социального капитала.

Самовозрастающее богатство человеческих обществ становится наивной переоценкой истории морали. Эстетическая изощренность, весьма сомнительная в рамках массовизации, тем не менее, обеспечивает убедительность антропологического понимания ценностей. Отныне это объекты, помещенные в мир человеческим сознанием.

Гипотеза Сепира-Уорфа имеет ту же природу, что и теория идеального языка Л. Витгенштейна, не считая разнообразных компиляций и более слабых версий отождествления границ мира человека и его языка. Всякая прагматически живая система символов создает границы и критерии истинности собственного мира: «Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать»². Возможности понимания мира «изнутри» имеют аксиоматический, но не ценностный, а иррациональный характер. Оправданность «смещения» устойчивых рациональных оценок сознания, всегда являющихся логически связными самооценками, раскрывает глубокую непостижимость логического.

Наряду с природой, Духом, экзистенцией, просто человеческим, логическое предстает как позднейший, но элементарно исходный вариант непостижимости. Последующее дополнение к этой иррациональной аксиоматике еще и психологизма создает платформу «универсальной грамматики» Н. Хомского, которая сегодня представляет интерес исключительно в сфере социологии культуры и либеральных ценностей гражданского общества, но не лингвистики.

Наблюдение мира «других Я» – не антипод интеракционистского нарциссизма, а его экстраполяция в качестве ослабленной версии

¹ Cummings W. (2000). Interdisciplinary Social Science. Electronic Journal of Sociology. <http://www.icaap.org/iuicode?100.5.2.1>.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 96.

иррациональности неклассического логицизма. Язык – «зеркало мысли»¹, а не плод случайных исторических обстоятельств. Мышление обретает органический статус – человек овладевает языком аналогично тому, как птицы «научаются» летать. Суверенная неповторимость человеческого организма заставляет видеть в механическом равенстве диспозиций угрозу свободе мысли, свободе как таковой. Рационализм XX в. вплотную подошел к грамматической отчетливости логических форм, вполне принимая в этом вопросе вид либерального экстремизма.

Этнометодология инкорпорирует все оговорки качественной методологии классических сюжетов понимания морали, но с существенным перенесением акцента на уникальность чувственного опыта, схватываемую в «плотных» этнографических описаниях речевых феноменов. Судьба обыкновенного человека все больше воспринимается в качестве достаточного ориентира общественной жизни. М. Оссовская замечает: «Личностные образцы долго не привлекали внимания, скрываясь за неадекватной терминологией. Они присутствовали в спорах о природе человека, которые были обычно спорами о том, каким должен быть человек, но имели видимость рассуждений о фактах. <...> Перечень прав человека зависел от того, каким хотели его воспитать»².

Так возникает другая социальная феноменология морали. Проблема успеха – это проблема достижения взаимности установок на понимание изолированных социальных событий. Целостности, жизненные проявления проецируются в логическую матрицу плюрализма, вариативности, полимодальности. Социальное исследование – особо успешное общение, коммуникация, создающая новые социальные объекты разной степени устойчивости («симулякры»).

Рациональные формы социального опыта, включая пространство, время, ценности, логические категории, не устраняются в своем абсолютном значении, но имеют смысл лишь в абсолютном плюрализме, множественной бесконечности субъектных и бессубъектных проекций.

Субъект, строго говоря, устраняется, возникает последовательная эпифеноменальная версия бессубъектной регуляции. Моральный релятивизм нельзя оправдать в качестве абстрактного объекта, но он

¹ Chomsky N. Reflections on Language. N.Y., 1976. P. 4.

² Оссовская М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали. М., 1987. С.32 – 33.

абсолютно эффективен в качестве интерпретаций «поведенческих обменов».

Этнометодология не вызывает перекосов в классических парадигмах социологии морали, но разрушительна для социологии как явления современной культуры, в ее намеренных манифестациях, поскольку выходит в область построения альтернативных программ общенаучных переоценок человека.

Формирование новых методов социологического мышления не отрицает, но продолжает вариации его полипарадигмального образа. Его границы устанавливаются терминологически, через выполнение требования корректной простоты получаемых эмпирических моделей. Эклектизм не является универсальным аналогом полипарадигмальности. Это различие горизонтального смещения противоположностей и неклассической иерархии. Дискретные варианты принципа дополнительности парадигм, призванного гарантировать эффективность разрабатываемых моделей, связаны с привнесением содержательных контекстуализаций, ограничивающих структурный, формальный выбор стратегии исследования.

Проблемное поле соотношения внутреннего и внешнего еще не создает смысловых границ моральной ситуации выбора. Выбор не переходит в сферу теоретического произвола. Социология становится в ряд социальных процессов, вместе с другими стилями, определяющими механизм стереотипизации. Мода и право оказываются рядоположенными в рамках «общекультурной логики» мышления, вытесняющей общенаучные стандарты позитивизма.

Основной ресурс полипарадигмальности заметно выражен не в сфере общей социологической теории, но в качестве зеркального отражения антропологических программ, череда которых открывается декларацией М. Шелера: «Глубочайшую причину нынешней ожесточенной борьбы столь многочисленных и столь различных исторических и социологических концепций следует усматривать в том, что в основе всех этих воззрений на историю лежат принципиально различные идеи о сущности, структуре и происхождении человека. Ибо каждая историческая концепция имеет своим фундаментом определенного рода антропологию – безразлично, сознает ли ее историк, социолог, философ истории, известна она ему или нет»¹. Как было показано выше, исследовательская установка на социологию морали демонстрирует эволюционные границы социологической точки зре-

¹ Шелер М. Избранные произведения. С. 73.

ния на человека. Вместе с тем специфика социологического мышления не посягает на антропологические смыслообразы (мифы), но оставляет открытыми возможности сопоставления социоцентризма и антропоцентризма.

Ключевой структурой оказывается социальный институт. Категории, описывающие основания, предпосылки, процессы и результаты институализации, всегда поляризованы в субъект-объектной оппозиции. Это наследие немецкой философии Духа было лишь частично преодолено в немецкой формальной социологии и американском интеракционизме. И первая и вторая не преодолевают противоречия кантовской этики с программой М. Шелера, но в разной степени одновременно ориентированы на их понимающие схемы. А это в одном случае – мироведение, в другом – богоискательство.

Относительная завершенность антропологии И. Канта метафизически предопределена: «Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применить к жизни приобретенные знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель. Следовательно, знание родовых признаков людей как земных существ одаренных разумом, особенно заслуживает название *мироведения*, несмотря на то, что человек только часть земных созданий»¹.

Незавершенность антропологии М. Шелера выражает трагичность переживания духовной ситуации современной эпохи: «Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого перво-сущее не только понимает и познает себя – но он есть также то сущее, в свободной *решимости* которого Бог может *осуществить* и спасти свою чистую сущность»².

В полной мере это применимо и к ренессансу веберизма и символическому интеракционизму в версии И. Гоффмана («лицом-к-лицу»), которые вполне вписываются в опыт расщепленных социальных восприятий последней трети XX в. Эта вдохновляющая аргументация несет в себе изрядную долю скептицизма: «Меня не волнуют все беды социологии. <...> все, что мы можем, думаю я, – это хранить верность духу естественных наук <...> У нас нет остроумия, свойственного антропологам, но наш предмет, по крайней мере, не был частично уничтожен повсеместным распространением системы мирового

¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1968. Т. 6. С. 351.

² Там же. С. 13.

хозяйства»¹. В любом случае наши действия помещены в социальную ситуацию и являются социальным взаимодействием в той мере, в какой обладают достоинствами факта.

Социальный институт нравственности генерирует основные параметры организационной культуры с точки зрения включения потребностей индивидов в публичные отношения. Образцы ожидаемого поведения, мотивация, диспозиция, память в качестве социальных подсистем личности, наряду с интерактивной нормативностью, корпоративными кодексами, идеологиями, – все эти компоненты вместе определяют матрицу социальной регуляции в целом.

Вопросы соотношения публичного и частного в социальных фактах, их критическая или ориентированная на здравый смысл оценка явно или неявно зависят от метафизических представлений о гражданском обществе и государстве. Немецкая социология периодически пытается осмыслить свою зависимость в этом вопросе от гегелевского наследства. Иногда говорят о разрушительном воздействии «тотальностей» (разум и нравственность как категории диалектической системы) на способ социологического описания гражданских диспозиций индивидов².

Идея «государства» как объективированной метафизической сущности, восходящая к началу XIX в., продолжает неявно доминировать над более светской, профанной идеей «правительства», обусловленной согласием управляемых личностей. Это приводит к фактическому игнорированию способов конституирования государства (как чего-то разумного и нравственного) все теми же гражданами. Индивидуальные, личностные различия интересов воспринимаются в качестве случайных отклонений от санкционированного свыше образа жизни, поведения, ценностей, норм.

Не принимая Гегеля как буквального социологического авторитета, не ориентируясь в программах социологического исследования на реконструкцию его философской доктрины государства и гражданского общества, большинство немецких социологов фактически зависимы от гегелевской трактовки национальных политических органов, предполагая в них разумно-нравственное воплощение власти. Ироничность такой зависимости в том, что «подсознательный Гегель» становится академически оправданным замещением самого прими-

¹ Теоретическая социология. Ч. 2. С. 63.

² *Eisfield R.* From Hegelianism to Neo-pluralism: the Uneasy Relationship Between Private and Public Interest in Germany // *International Review of Sociology.* 1998. Vol. 8. P. 389 – 396.

тивного взгляда на «первичное» общество как «войну всех против всех», наиболее ярко высказанного в учении Т. Гоббса. Все вербальное отличие «гегельянской» трактовки от формулы английского номиналиста XVII в. в том, что Гегель исходит из восприятия гражданского общества как «войны всякого частного интереса против всякого другого частного интереса»¹. Эта фраза о частном интересе превращается в магическое заклинание, политический стереотип гражданской жизни.

Плюрализм неизбежно воспринимается лишь в горизонтальной плоскости повседневных действий и поведенческих ситуаций, не рассматривается в качестве вертикали, альтернативной публичному государственному началу. Плюралистический взгляд на общество не стал объемным, не позволяет охватывать и интерпретировать многофакторные и вариативно направленные процессы в современном обществе. Критическая переоценка гегельянства также остается задачей российской социологии, философски производной от диалектики Маркса и Гегеля.

Зависимость от гегельянства – это размытая полисемией современного социального опыта опора на традицию индустриального мышления. Нравственность и разум не являются более «санкционирующей» вертикалью, нисходящей от государства, институализирующего публичный интерес, через гражданское общество – к частным интересам индивидов. Признание полиморфизма нравственных и рациональных интересов в жизни общества не означает отказа от общечеловеческих ценностей в пользу имморализма и релятивизма, но, напротив, предполагает более сложную, вероятностную трактовку их воплощения в социальных реалиях. Но не-гегельянски ориентированное социологическое исследование включает в своей предмет реконструкцию локальных социальных пространств частных интересов, предполагает их многополюсные наложения.

Исследователь не идет, как это было бы необходимо в соответствии с принципом единства исторического и логического, за прагматизмом реальных нравов. Его интенция отличается от нравственно и когнитивно значимых интенциональностей типичных состояний, присущих индивидуальным сознаниям, по-разному проявляющим себя на разных уровнях властных интересов. Сложная картина частных интересов, потенциально претендующих на органически-целостное выражение публичного интереса власти, становится измеримой через ра-

¹ *Eisfield R.* Op. cit. P. 391.

ционально-нравственные ожидания и действия в качестве целостного качества социальной психики, незаметного с точки зрения публичных интересов.

Особенные вариации в сфере разнообразных нормативных приложений социального мышления фактически указывают на необходимость воспроизводства критериев стихийной социальной регуляции или морали. Возможности измерения нравственной регуляции в контексте социологии культуры, религии, личности, девиантного поведения, здоровья, социального поведения (в основном под углом зрения теории тоталитаризма), организаций (менеджмента) неравнозначны, но неизбежно формулируются в ходе построения соответствующих отраслевых теорий.

Фактические массивы не позволяют совершать непосредственные переносы результатов и моделей нравственной регуляции, выработанных в рамках теорий среднего уровня, не дают надежной базы для корректных аналогий и экстраполяций. Но это не исключает интенсивного «вертикального» движения результатов. Возрастает общетеоретическая и конкретно-социологическая значимость весьма различных и даже противоположных стратегий. Спецификация их непосредственных взаимовлияний позволит акцентировать методологические структуры, выработанные в «морально-социологических» компонентах теорий среднего уровня.

Социокультурная динамика разделяется на эволюцию и циркуляцию. Практически не устарела характеристика А. Моля о существовании цикла, т.е. «о циклическом процессе распространения идей, который усиливается средствами массовой коммуникации, благодаря чему идеи постепенно становятся общеизвестными и в конце концов служат материалом для дальнейшего творчества»¹. Специфика ценностей в качестве социальных объектов связана с устойчивостью образцов внутреннего (культурного) аспекта социокультурной системы. Структурный статус культурного «лага» обладает определенностью лишь при условии стабильной поступательной эволюции. Циркуляция задействует преимущественно конфликтные ресурсы понимания и применения (прагматической контекстуализации) ценностей.

Выделяя генезис ценностей в особый аспект социокультурной эволюции, мы неизбежно сталкиваемся с метафизической проблемой трансцендентальных границ социального. Если генетический (ценностные образцы) эволюционный ресурс общества непрерывно попол-

¹ Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 23.

няется, прирастает и обновляется в соответствии со своими внутренними ритмами, то где находятся мыслимые границы будущей социальной реальности? Логический статус этой проблемы асимметричен проблеме выживания общества, которую рассматривают в качестве универсальной матрицы функционалисты, антропологи и культурологи, нацеленные на реконструкцию культурных универсалий.

В свою очередь, диверсификация социальных структур реализации культурных ценностей вовсе не равнозначна анонии. Причина анонии достаточно корректно реконструирована Э. Дюркгеймом через критическое соотношение индивидуализма и коллективного сознания. Диверсификация социальных структур культурных ценностей вроде бы вполне укладывается в параметры роста органической солидарности и институализации реститутивного права взамен репрессивного, но каковы структурные пределы реституции человеческих индивидов?

Циклическое понимание динамики подразумевает существование конечного набора девиаций и добродетелей, обуславливающих отнесенность социальных действий к абсолютным ценностям добра и зла. Динамическая картина не становится проще, но порождает соблазны цинизма, в отличие от прогрессистских иллюзий эволюционистов. Действительно, всякое самоограничение актора (будь то аскеза, дисциплина или простое гражданское невнимание) уже содержит циническую установку отношения субъекта к миру. Мораль не признается чем-то плохим, или недостойным самим по себе, но исключается из прагматических контекстов, ориентированных всегда на альтернативные ценностные диспозиции индивидов.

Социокультурная динамика не является эксплозивной детерминантой ценностных сдвигов и культурных революций, непредсказуемых в жизни человеческих обществ. Аксиология – это простирающиеся контуры динамичной человеческой природы.

Действительно, семья, группы сверстников, СМИ не нуждаются в оправданиях, переадресуя их индивидам. Жизненный мир личности содержит моральные значения в качестве условий ее вменяемости.

Становление личности – резкий сдвиг, переворот знаний о жизненных ситуациях, опрокидывание сознания в мир. Сознание постоянно обладает качеством целостного потока, к тому же включающего в себя чередование целостностей. Доступность этого качества для других равносильна вменяемости и дает надежный критерий первичной социализации. опережение внутреннего процесса внешней социальной динамикой порождает прерывистые сдвиги массовых вторич-

ных социализаций взрослого населения, а также и феноменологию пожизненной социализации личности в современных обществах.

Каковы моральные корреляты этих структурных изменений социальных процессов, какие функциональные параметры агентов социализации преобладают здесь в воздействии на стандартную (ценностную и нормативную) значимость?

Моральная «агентура» социализации – это, прежде всего, диспозиции социальных субъектов (групп, персонификаций, групповых образцов или идеальных типов групп, иерархий, общностей, коллективных настроений). Процессы коммуникации – одни из самых разнородных и универсальных в современных обществах. Противоречивость процессов коммуникации задает главную, определяющую структурную особенность социальной сферы морали в начале третьего тысячелетия. Разрывы рациональных мотиваций и их критериев заменяются мифоподобными эмоциональными ориентациями «на общность». Смысловой вакуум компенсируется поиском ситуаций партиципации, в которых массовая культура не знает дефицита.

Собственно, нет смысла опровергать «всеядность» морали, но насколько очевидной в таком случае будет ее спецификация в проблемном поле теорий социализации? «Духовность» морали – не нарицательный синоним нематериальности, а ее действующее качество. Мораль – действующая сила, в которой агенты, ретранслирующие нормы, ценности, мотивы, диспозиции, черпают свои энергетические возможности. Человек – это не бессильный всезнающий Дух, о котором говорил М. Шелер, а это частное сочетание и центр моральной энергии жизненного мира в его наивысшем осуществлении. Человек – это возможность, мораль – не догма. Символы жизненного мира человека – его социальные задачи и общностные ориентиры, задающие способы личностного осуществления. Нагромождение символизаций не приводит к их пропорционально растущей инфляции, однако создает новую, не только постсимволическую, но и постзнаковую реальность социальной карьеры.

Социального в человеческой личности всегда оказывается больше, чем предполагают, исходя из традиционных представлений. Эта сфера – не только рациональность, но и все многообразие чувственных компонентов. Личность – субъект многообразных действий, ориентированных на публичное и частное соучастие с потенциально «значимыми другими». Для того чтобы адекватно оценить именно социологическую составляющую образовательного развития личности, необходимо прежде всего уйти от «жесткого» социоцентризма,

опереться на генеративный потенциал «понимающей» социологии. Собственно говоря, вечно актуален процесс движения мысли от догматизма к творческому воображению, а социологическое воображение – базовый канал институализации личности и этого движения.

Общая постановка вопроса о формировании основ социологического воображения у всех индивидов позволяет увидеть его автономную значимость, наряду с философскими и психологическими основами мировоззрения и самосознания. Социология возникла параллельно становлению экспериментальной психологии. При этом социологизм уже содержал в себе общенаучные претензии, давшие почву и бихевиоризму. Если философия всегда сохранит авторитет древних моральных максим и образов религиозной веры, то психология и социология всегда будут ассоциироваться с современными ритмами жизни и новаторской терминологией, общенаучными интернационализмами.

Общий крен неклассической социологии к эмпиризму следует принимать в области морали с существенными оговорками, которые удачно сформулировал А. Макинтайр: «...эмпирическая концепция опыта была неизвестна большую часть человеческой истории»¹, а выражения «чувственное данное», «пять лет опыта человека в качестве плотника» и др. уже представляют собой новейшие варварские неологизмы².

Социологическое воображение состоит в рассмотрении социальных ситуаций с позиций разных участников. Собственно, доминирующая мотивация или мотивационный конфликт в равной степени относятся к внешней действительности и внутреннему миру личности. Там, где ситуация в целом еще достаточно размыта, находится в стадии становления или затянувшейся лабильности, – всегда можно найти действующую структуру взаимной мотивации индивидов. В чем состоят операциональные требования, «включающие» принципы социологического воображения, о которых речь шла выше (см. С. 34)?

1. *Столкновение с событием, непривычным по величию, масштабности.* Это не только научно корректные упрощения, огрубления, абстрагирования, идеализации и т.д., но и способность мыслить и чувствовать смыслообразами, синтезировать устойчивые типы и сочетания, не всегда очевидные с точки зрения повседневного мышления. Индивид испытывает столкновение с фактом множественности

¹ Макинтайр А. Указ. соч. С. 113.

² Там же.

позиций. Возникает стихийная социологическая типология – специфический метод мышления, когда наблюдатель всегда находится «внутри» исследуемой реальности, выявляя приоритетные особенности ситуации, совмещающая ее разные аспекты, обусловленные разницей позиций участников.

2. *Столкновение с непривычной культурной средой, даже в отдельно возникших ее проявлениях.* Свои культурные стандарты (верования, ценности, нормы) кажутся нам естественными, хотя на самом деле они усвоены в процессе социализации. Описывая чужую культуру, мы исходим из своих стандартов и получаем карикатуру. Понимание предполагает осознание «неестественности» любых культурных стандартов, а также стимулирует поиск объективно возникших культурных универсалий. Необходимость культурных заимствований превращает обывателя в патриота «с человеческим лицом».

3. *Столкновение с ситуацией взаимного оценивания с другими.* Эффект ненаблюдаемости оснований, порождающих разницу действий и высказываний, не превращает социологическое воображение в синоним спонтанной драматургии. У обывателя начинает формироваться «жизненный опыт», или социальная стратегия самосохранительного поведения, избегающего избытка ситуаций взаимооценивания. Социосознательный гражданин склонен не искать новый «перспективный» миф и не становиться объектом или соучастником псевдосоциологических манипуляций.

Излюбленный индикатор моральных структур, ближайшим образом компенсирующий невозможность экспериментирования в моральном познании, – девиантное поведение. Причем и здесь сохраняет свою значимость вывод уважаемых отечественных исследователей социальной стратификации: «...мера развитости социальной структуры есть поэтому мера ее разнообразия»¹. Человек – существо отклоняющееся и возможность этих отклонений фундаментально обусловлена установлением социальных норм. Тема зла переводится из разряда метафизических в область эмпирических измерений. Обычно различают вектор (направленность), степень (статус нарушаемых норм), масштаб (число участников) девиации.

Девиантность имеет, по меньшей мере, двоякое отношение к нравственной регуляции:

¹ Радаев В.В., Шкаратан О.И. Социальная стратификация. М., 1996. С. 314.

- как ее внутреннее и внешнее условие, т.е. в качестве феномена, тесно взаимосвязанного с самой сущностью, качественной определенностью морали;

- как один из частных объектов, подлежащих нравственному регулированию, наряду с множеством других социальных событий.

Первый аспект обычно воспринимается в качестве существенного, принципиально значимого для теории социальной регуляции в целом. Второй аспект представлен преимущественно иллюстрациями маргинальности, не позволяющими понять социальную регуляцию в чистом виде.

Акцент на социологическую специфику изучения морали меняет соотношение этих аспектов. Итак, девиантное поведение так же, как и человеческое поведение в целом, способно генерировать и генерирует ситуации нравственного регулирования, но делает это совершенно специфическим образом. Эта специфика – ближайший эмпирический аналог открытой природы человека в качестве незавершенного, неспециализированного существа.

Переоценка девиантности и способов ее измерения превращает антропологические программы в методологические матрицы социологии морали. Это также выражает антропологическую стратегию социологии в целом. Имея дело с целостностями, социолог тем не менее выражает иное понимание нормы по сравнению со специалистами по внутреннему миру личности (психологами, теологами, метафизиками), но социология не выражает существа антропологических программ, а предлагает внешнюю альтернативу радикального преодоления их незавершенности.

Социология выразила определенный этап критического созревания индустриальных обществ. Социология морали призвана выразить исчерпаемость внутренних критических определений и рефлексий человека перед лицом и посредством новых фактов, выражающих новую регулятивную организацию человечества.

Человечество – не завершенная целостность, а дискретные взаимосвязи открытых индивидов. Родовая целостность жизни, по всей видимости, согласует разные понимания (или непонимания) нормы и здоровья.

Сегодня излишне доказывать социальное происхождение критериев здоровья, его отличия от нездоровья. При этом примечательны два обстоятельства:

- мифология болезней;

- парадоксальные совпадения здравого смысла и «вершин» патологического мышления.

Собственно, ятрогения, с одной стороны, проходит под рубрикой социальной мифологии, а вот понимающая диагностика, ощущение целостности здоровья в его качественной определенности уже охватываются вопросами вменяемости и доступности личностей, а это уже другая сторона «болезнетворной диагностики».

До сих пор поучительны рассуждения К. Ясперса о неопределенности самого понятия болезни: «Если мы попробуем собрать воедино многообразные примеры использования слова “болезнь”, мы постепенно придем к осознанию того, до какой степени неопределенными остаются для нас слова “больной” и “здоровый”. Всякий, кто прибегает к этим понятиям, рано или поздно сам загоняет себя в угол. В конечном счете он, как правило, указывает на медицину как на конечную инстанцию, способную дать “болезни вообще” эмпирическое и научное определение (или уже реально предложившую ряд таких определений). Но на деле о таком определении не может быть и речи. Врач никогда не забывает себе голову вопросом о том, что есть здоровье вообще и что есть болезнь как таковая. Врач, как ученый, имеет дело с многообразными жизненными проявлениями и конкретными заболеваниями. То, какой смысл вкладывается в понятие “болезнь”, зависит не столько от суждения врача, сколько от суждения пациента, а также от того, какие представления господствуют в соответствующей культурной среде»¹. Мораль – не болезнь, но также происходит почти от сомнения личности в конкретной культурной ситуации.

В основе моральной регуляции лежит бессознательный образ живого, присутствие которого является условием вменяемости индивидов. Сложность и бессознательность понимания живого также выходит за рамки социального регулирования в целом. Моральный аспект здоровья – это жесткая индикация значимых характеристик живого в предметных параметрах и субъектных установках. Экспликация образов здоровья в рекламе простирается значительно дальше рынка лекарств.

Целый блок проблем связан с моралью здорового общества. Это типично социологическая постановка вопросов социальной характеристики помимо формальных границ этической традиции. Л. Винничук так характеризует соотношение текучести публичного общения и претензии интеллектуализма на стабильность: «Ценность устойчи-

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 930.

вых, неизменных положительных черт характера признавалась всегда. Но были и такие ценности, взгляды на которые менялись и не могли не меняться, что было связано с целым рядом перемен в политических, социальных и экономических условиях жизни. Одновременно менялся также, идеал политически активного гражданина, политического деятеля»¹.

Здоровье и мораль не принадлежат себе, тем более по отдельности. Их структурная сравнимость в преодолении узких специфических признаков имеет содержательные основания. И. Кант полагал, что мораль взаимосвязана с метафизической потребностью, которая, помимо моральной, порождает также и теологическую установку. В век наукообразия место исцеления души и спасения в предельно бытийном смысле заняли эффективные терапии и нетрадиционные технологии лечения.

Социологи в этой ситуации оказываются за рамками научной медицины, но сохраняют претензии на «большую науку», остаются приверженцами здравого смысла. (Пожалуй, только русский язык, в отличие от английского, французского, немецкого, дает возможность семантического совмещения прагматически корректных суждений и отсутствия болезни в заметных количествах – «здравый смысл» и «здоровье», плюс «здоровенный».) Это достаточно важная миссия, которая качественно отлична от научной публицистики, популяризации научных идей и прочих предрассудков рациональности. Здесь идет поиск социологических прототипов спасающегося собственными усилиями человека. Выразимое и невыразимое в социологическом прочтении здоровья устанавливаются через совпадение и несовпадение критической рациональности постижения общества и присущего ему здравого смысла.

Тоталитаризм – самый известный абстрактный объект в международной публицистике второй половины XX в. Сегодня его «передразнивает» тотальность массовой культуры, ее коммуникационного обеспечения, в особенности в связи с трансляцией значимых поведенческих образцов. Технологический ресурс жестких политических режимов с волевыми установками индустриальных решений близок к своему исчерпанию и в лидирующих обществах современности практически равен нулю.

Негативные коннотации социального поведения, наиболее ярко выразившиеся в психологизме Г. Лебона (говорившего, между про-

¹ Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С.199.

чим, о торжестве нелепости в виде социалистических теорий¹⁾, порождали постоянные оговорки в социологических концепциях XX в., обращенных к феноменальному росту массовых форм социального бытия. Место свойств ума заняли характеры, определявшие судьбы народов. Персонификация стихийного массового ресурса порождала тиранов. Попытки самооправдания обывателей приводили к социальной демонологии власти. Во всяком случае тема тоталитаризма реально открыла поле переоценок социокультурного статуса социологии и первоначальным мотивом этих переоценок уже стала проблема этической оценки тоталитаризма.

Содержание тоталитарной моралистики не является тривиальным, но опирается на конечный (и даже, как пытался показать в своей критике историцизма К. Поппер, – «суженный») набор методологических схем. Эти схемы не являются сложными и не несут эвристического потенциала будущим поколениям. Своеобразное «вышагивание» за рамки этического формализма, очевидное в моральных призывах утопических социальных инженеров, не делает описание их методологических изъянов более легкой задачей.

Необходимо раскрыть социальный потенциал тоталитарной моралистики, не скатываясь к конструированию абстрактных объектов, вроде «закрытого мышления», или к персонификациям, вроде «сталинщины», – эту работу в большом и разнообразном количестве и качестве писатели и публицисты уже проделали и проделают еще. Необходимо чувственное абстрагирование моральных предпосылок тоталитаризма. Но это заявка не на открытие чего-то радикально нового, а на новый взгляд, на эвристически не имеющее аналогов усмотрение феноменальной цельности нравственного инварианта, порождающего многоликую узнаваемость тоталитарных нравов.

Социальное поведение в современных гетерогенных обществах и субкультурах – это «свое другое» тоталитаризма или его бессознательная трансформация. Меняется структура почвы – меняется результат массовости. Потребительские нравы массовой культуры выявляют исходное основное качество тоталитарной регуляции.

Гражданское общество – это не хранитель посттрадиционных укладов жизни, а неизменный спутник и публичная символизация западных ценностей. Власть и закон не создают социальной регуляции, но выявляют их противоречия с культурными практиками, меняющимися быстрее и разнообразнее стандартов вменяемости субъектов.

¹ Лебон Г. Психология социализма. СПб., 1908.

Изначальный европоцентризм деклараций теоретической и практической сущности гражданского общества, претензии этих деклараций на метафизическое и практическое постижение человеческой природы превратились во второй половине XX в. во множество вариаций, говорящих всякий раз «о другом», но производящих впечатление большего сходства между собой, чем с изначальными либеральными идеологемами.

Американская модель, относительно успешная в своих претензиях на абсолютный идеологический, массово культурный успех в начале XX в., безусловно, склоняется к «индивидуалистической атомизации» идеала гражданского общества. Европейские модели так или иначе тяготеют к построению образных феноменологий, открывающих перспективу культурным автономиям. Эти модели сущностно, содержательно не совпадают, они структурно зеркальны, что порождает ситуацию неустраимого полемического единства при несовпадении главных порождающих символов этих моделей.

Ситуационная логика К. Поппера сегодня действует в качестве практической общей социологии – тем любопытнее вчитаться в ее теоретические проблемы:

«1. Институты не действуют; действуют только отдельные личности в институтах или через институты. Общая ситуационная логика этих действий будет теорией квазидействий институтов.

2. Мы можем построить теорию преднамеренных и непреднамеренных институциональных последствий целенаправленных действий. Это может также привести к теории создания и развития институтов»¹.

Монистическое выравнивание через абсолютный индивидуализм и плюралистическое объединение через подчеркивание относительных коллективных различий между общностями – это две различные, но одинаково диалектические стратегии понимания моральных ценностей и регулятивов гражданского общества. Результатом этой взаимоисключающей полемики оказывается понимание правовых институций в широком прагматическом контексте культурных практик. Политические индикаторы уже не имеют жесткой связи с параметрами правовой регуляции. Политическая воля к установлению правовых гарантий и структур гражданского общества содержательно вовлечена в реализацию разных пониманий современных нравов. Моральные ценности гражданского общества не измеряются

¹ Эволюционная эпистемология и логика социальных наук... С. 313.

современными политическими декларациями и правовыми институтами, они сами создают их. Мы наблюдаем совершенно иные по значению и направленности процессы. Современные нравы, возникающие на подвижных границах публичного и частного, формулируют разные содержательные версии политико-правовой адекватности современных публичных деятелей и исследователей идеалам гражданского общества.

Общее место всех социологических проблем организации – соотношение контроля и управления в рамках регуляции. Инструментальная рациональность и субъектная мотивация замыкаются в целостности циклов «рабочей среды» (своеобразном аналоге жизненного мира человека, взятом в масштабе и отношениях взаимной управляемости индивидов).

Метафоры социального управления – это попытка примирить между собой разные стратегии менеджмента в рамках единой классификации. Это, по сути, попытка применить классификацию там, где уместны многомерные типологии. Понимание непрерывности организационных процессов в современных обществах вовсе не гарантирует, а, напротив, предполагает несоизмеримость разных субъектных, предметных, объектных, субъект-объектных конструкций и моделей организации. Миссию социологии здесь переоценить трудно, ибо когда «в качестве центральной темы выступает взлет управленческой экспертизы»¹, то «в ней есть устремление к ценностной нейтральности, а также претензии на манипулятивную власть»². Возникают горизонты гражданских реформ бизнеса, социально ориентированного маркетинга и вообще – переориентация на потребителей в их воображаемых человеческих качествах.

Социологическая точка зрения на организацию имеет два аспекта:

1) организация в предельно широком смысле слова как процесс «организовывания» обществ;

2) организации в узком или в собственном смысле слова вполне персонифицированных реалий современных обществ.

Синтезирующая роль содержательных моралистских представлений в построении любой современной социологии организаций – абсолютно неустранима, хотя выглядит в глазах «публики», разработчиков и конкурентов как относительно субъективная находка, претендующая на не всегда обоснованное авторство. Это «вторичные»

¹ *Макинтайр А.* Указ. соч. С. 121.

² Там же.

нравы теоретиков управления, порожденные стилистическими особенностями среды, которые всегда производны от мотиваций политического момента в обществе.

Ощущение утраченности адекватных границ чувственной наглядности, метафизических категорий, научных терминов, прагматических метафор весьма заметно в литературе по социологии организаций. Это в одинаковой степени применимо к общим теориям и прикладным концепциям, схожим, впрочем, в своих декларативных претензиях на открытие новых путей к успеху в бизнесе. Бизнес и является последней моральной ценностью, допускающей какие угодно и о чем угодно разговоры во имя себя. Что такое бизнес? Это специфическая, морально значимая установка поведения, где калькулирующая целерациональность и потребности эмоциональной эмпатии образуют порочный, все разрастающийся цикл жизни современных индивидов.

«Невидимая рука рынка», о которой говорил А. Смит, не дает шанса логического обоснования связанной с ней установки на вышший смысл экономического действия как призванного изменить отношение других людей к нам. Но именно эти смыслообразы, совершенно разные по своей природе (основаниям и способам становления), абсолютно совпадают как части единой целостной установки исследовательского мышления, ставящего социологию на службу бизнесу.

Агенты социализации, даже находясь в рыночном пространстве оказания услуг, не меняют своей структурной принадлежности к символам человеческой ориентации и самовыражения, которые демонстрируют завидную историческую стабильность и не являются оригинальными порождениями сегодняшней ситуации личности.

Социология, обращенная к морали, в наибольшей степени обнаруживает эмпирическую зависимость от предшествующей традиции морализма, как и от ее постклассических переоценок. Неклассическая реальность, идущая к постмодерну, по большому счету замешана на материале критики тоталитарных нравов. А это преимущественно качественные оценки. И хотя специфика применения качественных и количественных методов слабо выражена в эмпирических исследованиях морали, но до тех пор, пока их предмет не будет рассматриваться целостно, вне отраслевых контекстов, в любом случае, любые попытки углубления и перевода эмпирических разработок, применительно к моральной регуляции, на постоянную основу сталкиваются с решением проблемы качественных категорий и количественных индексов в рамках единой методологии.

Эпизодический и индивидуальный статус эмпирических исследований морали всегда компенсировался социологическим воспроизведением избранных фрагментов традиционного морализма. Следует заметить, что отправной точкой подобных построений всегда оказывался социоцентризм¹. Так выражала себя бессознательная установка на компенсацию метафорической произвольности моралистского антропологизма. Еще предстоит методологически реабилитировать антропоцентризм как более чистую формулу социоцентризма в эмпирических интерпретациях моральной регуляции.

История нравов – это не иллюстрация расхожих отклонений по поводу полового отбора и связанных с ним сфер частной и публичной жизни. Это также не этапы «срывания масок» и разоблачения лицемерий. Довольно четко в истории моралистики (литературы морализма) обособились следующие темы:

1) общественные нравы как зеркало власти в политической философии, или парадигма платонизма;

2) социальная характерология, описывающая целостности разного масштаба и тем самым показывающая относительную структурированность поведения людей в качестве абсолютной узнаваемости одних и тех же проблем социальной регуляции, или парадигма цинизма;

3) разного рода подборки фактов, репрезентирующих отношения полов, или парадигма пансексуализма;

4) разрозненные, частично обособленные и регионально специализированные эмпирические материалы, воспроизводящие реалии повседневных взаимодействий людей, не укладываемые в официальную статистику, или парадигма феноменологии, от которой отходят достаточно самостоятельные стратегии социальной истории и этнометодологии;

5) изучение субкультур и группового поведения, прагматического содержания контекстов социального контроля и кодексов, или нормативная парадигма;

6) анализ ситуаций общения, видов и форм социально-сетевого взаимодействия, или парадигма социальных технологий;

7) общественные чувства благотворительности и взаимопомощи, акцентируемые всеми средствами просветительской массовой коммуникации, или парадигма гражданской религии.

¹ См.: Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986.

Это перечисление не представляет собой ряда, исчерпывающего все тематические вариации истории нравов, но, скорее, те кристаллизованные варианты и модели, в которых так или иначе представлены теория и эмпирия, традиция и современность. Этот набор вооружает социального исследователя и всякого, интересующегося историями нравов, адекватной подборкой ожидаемых сюжетных границ. Стихийно сложившиеся векторы познавательного интереса под рубрикой «история нравов» создали свою, вполне самостоятельную эмпирию, не нуждающуюся в каких-либо теоретических и междисциплинарных оправданиях. К тому же эти теоретические обоснования достаточно часто представлены в истории и современности моралистских споров. При этом они не превращаются в руководящие методологические принципы, задающие новый ритм инструментальным процедурам – теория не дает эмпирии продуманных по этапам стратегических замыслов. Именно этот вакуум призвана ликвидировать социология морали, соединяя форму и содержание антропологических знаний.

Материальные структуры повседневности не содержат необходимых и достаточных условий оправдания постмодерна. История повседневности в полной мере не востребована стандартными академическими версиями гражданской, политической, церковной истории (что дает пищу современному морализму). Но этого вполне достаточно для методологического обновления социологического воображения в его применении к морали.

Логическая корректность постмодерна, проявленная его лучшими представителями в полемике с аналитической философией, не была бы достаточна для создания громкого имени, если бы не опора на мощные традиции этнографии, социальной истории, литературоведения. Произошел перенос исследовательских технологий из этих областей в сферу изучения массовых коммуникаций. Своеобразной классикой этих достижений можно считать тексты Ж. Бодрийяра¹, а оригинальные методологические прорывы, убедительные для всех, включая широкую непосвященную публику, – с текстами Ж. Деррида².

Нравы получают статус современного логического вывода из подспудно передаваемых повседневных структур, не нуждаются в собственном современном или логическом статусе, превращаются в собственный тавтологичный миф. Это деконструкция радикальных религиозных горизонтов повседневной морали в ее социально-

¹In: Baudrillard J. La société de consommation: Ses mythes. Ses structures. Paris, 1991.

²См.: Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.

историческом измерении, переходящем в безаналоговость современных потребительских установок.

Потребление стало мифом: «Если общество потребления не производит больше мифов, значит оно – *само свой собственный миф*»¹. Потребление как миф стало словом общества о самом себе, способом, которым оно само себя проговаривает. Рефлексивные и дискурсивные конфигурации потребления получили силу здравого смысла. Публичная жизнь стала триумфальной песней потребления. Главные публичные знаменитости, «звезды» – образцовые тавтологии самих себя.

Мифологическое величие потребления заставляет его порождать свои собственные дискурсы и антидискурсы. Именно к последним принадлежит современное морализаторство, обреченное на критический жанр. Морализм становится важным участником реструктурирования всей ценностной идеологии, чем-то существенно большим, чем традиционное вторжение в нравы. Но никто сегодня не в силах отмыться от публичного заигрывания с повседневностью.

Такую критику можно признать наиболее последовательным антитезисом тезису М. Вебера о роли протестантской этики в становлении современного капитализма. Более того, постмодерн – это еще и радикальный поворот к бездуховности. Горизонты потребительства лишены вертикали и поэтому всегда достижимы, в отличие от ценностных горизонтов кантианства.

В значительной степени не освоен вопрос о столкновении постмодерна с философией жизни, прежде всего с аксиологией нищезанятия. Это не спор идейно близких платформ социологического отрицания морали. Наиболее продуктивным представляется понимание этого различия как субъективной сверхреализации ценностей, с одной стороны, и «возвеличивания осколков», с другой стороны. Ф. Ницше не вполне реализует сам свою принадлежность к постклассической этике – для этого требуется его корректное упрощение в стиле В.С. Соловьева, К. Ясперса, Н.О. Лосского, но в этой платформе мы видим ясную историческую дистанцию нищезанятия и постмодерна. Это различие выводит в случае нищезанятия на проблематизацию самого вопрошания ценности, а постмодерн претендует на абсолютный критерий валидности в фактологии социальной истории.

Мы живем в пространстве лицемерных образов жизни: «человека орудия» (т.е. раба), «среднего человека», «страждущего», «уни-

¹ Baudrillard J. Op. cit. P. 311.

женного»¹. Язык метафизики Ф. Ницше – это язык пристрастного бунта нравственной метафоры против идеализированной морали и художественной утопии (искусства, познания, религии), которым нет места в реальной действительности! «*Мое намерение* – показать абсолютную однородность всего совершающегося, применение же морального различия, имеющим лишь значение перспективы»². Иными словами, «мораль столь же безнравственна», как любая иная вещь на земле. Сама моральность есть форма безнравственности»³.

Отношение Ф. Ницше к морали можно считать интеллектуально-прагматической реализацией экзистенциальной установки, предполагающей невозможность рационального выбора перед лицом абсолюта, по причине сломленной воли, кроме которой личность уже ничего не желает. К. Ясперс настойчиво обращает наше внимание на своеобразие гуманизма Ф. Ницше, парадоксально вскрывающее связь всякого гуманизма с христианскими образами внутреннего и ветхого человека. Эти образы фактически задают критерии моральной вменяемости индивидов: «Если человек лишен почвы, отзвука своего подлинного бытия, если он не пользуется больше уважением – ведь маски и оболочки не вызывают уважения, допускают лишь обожествление фетишей, – если люди не возвышают мне душу скрытым в их существовании, вызывающим ко мне требованием из глубин внутреннего бытия, тогда беспокойство превращается в отчаяние, пророчески прочувствованное и ярко высказанное Кьеркегором и Ницше в их интерпретации современной эпохи»⁴.

Советская этика разрывалась между Сциллой идеологической конъюнктуры и Харибдой метафизической сухости. И то, и другое позволяли на некоторое время избегать упреков в излишних увлечениях своим контрагентом. Безупречный стиль А.И. Титаренко и теоретическая строгость О.Г. Дробницкого были лучшими и сильнейшими аргументами в пользу преодоления идеологических и метафизических оков марксистско-ленинской этики.

Исследования нравов оставались на периферии проблемного поля этического познания. Собственно, сверхзадачей советской этики было оправдание ее права на жизнь в рамках марксистско-ленинской философии. Характерный пример – работа В.С. Смоленцева⁵, факти-

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 110.

² Там же. С. 113.

³ Там же. С. 131.

⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 116.

⁵ См.: Смоленцев В.С. Мораль и нравы: диалектика взаимодействия. М., 1989.

чески посвященная авторской версии понимания предмета этики, а не ожидаемой фактологии и феноменологии взаимодействия морального сознания и нравов, в их непосредственном качестве поведенческих предписаний и ожиданий.

Достаточно много упований было связано с отнесением нравов в область девиантных пережитков, а также в область психоаналитического понимания, прежде всего бессмысленных установок коллективного или группового поведения. Целый ряд результатов, достигнутых на пути к построению методологических критериев и образцов этических истин, были весьма нетривиальными и, несмотря на полемику в духе «холодной войны», признаны в западных публикациях. Но все эти результаты мало что давали для прагматически релевантных представлений о нравах как механизме социального контроля, регулирования, управления. Это конкретное проявление общего отсутствия научной теории управления обществом в стране с декларированной марксистско-ленинской идеологией.

Скруплезно и въедливо эту проблему отсутствия науки управлять анализирует и критически переосмысливает А.А. Зиновьев. Но он ориентирован на логическую адекватность, а нравы для него оказываются вспомогательным ресурсом, поставляющим художественные образы и метафоры. Конечно, эти метафоры не только полемически усиливают публичное воздействие политических деклараций А.А. Зиновьева, но и своеобразно задействуют прагматический присваивающий ресурс авторского понимания нравов. И теория нравов – это все-таки прозрачный структурный компонент социологии Зиновьева. Это нравы. А мораль и вовсе он рассматривает как антитезу общества, не всегда раскрывая, что он понимает под моральным как таковым. Такая социология морали – пример талантливой характерологии. А общество само кует в небольших количествах собственных морализирующих отщепенцев, приносимых в жертву за грехи общества. И это – не итог советской этики в понимании нравов и морали, как и собственного статуса относительно этих явлений.

Эмпирические исследования были ангажированы в политическое информирование новой социальной общности – советского народа. Наследием этой «расфокусировки» восприятия общностей стал современный вакуум национальных идентификаторов на уровне мировоззрения или даже просто коллективного представления.

Достаточно очевиден тезис о том, что одной из главных жертв глобализации является национальное государство. Сама постановка вопроса о появлении новых реалий, мировой организации перемеще-

ния материальных, финансовых, информационных ресурсов непосредственно воспринимается как угроза национальным культурам, традиционному укладу жизни в целом.

Идеи глобализации, доносимые до массового сознания средствами массовой информации, воспринимаются эмоционально, т.е. на уровне мифа. Это выявляет противоречие между национальным и общечеловеческим мифом в сознании большинства современных народов. В основе мифа лежит бинарная оппозиция «свой – чужой», составляющая инвариантную основу мифомышления, его базу. Поскольку миф в целом как таковой лежит в сердце культуры, определяя ее специфику, то это базисное противопоставление становится попыткой рефлексии мифа о самом себе, но уже средствами современных глобальных информационных технологий.

Существенное содержание споров и смыслообразов, отражающих и схватывающих перспективы и угрозы глобализма, определяется фактическим столкновением двух мифологем: космополитической и национальной. Между ними нет буквального равенства зеркальной симметрии, но возникает неизбежная разница потенциалов цивилизационного и природного начал в современной культуре. Массовое сознание поставлено перед дилеммой: отделить себя от природы или отделить себя от другой культуры.

Своеобразие российской культуры связано с невозможностью национализма по типу европейских индустриальных обществ, а также соборной откликаемостью на общечеловеческое деланье, служение прогрессу. Но идеи глобального мира далеки от общечеловеческого собирания положительных созидательных начал. Фактическая глобализация сегодня воплощает американские образцы прагматического мироотношения, расширенного внедрения социальных технологий самоприменения по всеобщим канонам успеха. В связи с этим российское массовое сознание оказывается особенно уязвимым в силу своей доверчивости к космополитическим ценностям, по образцам которых ошибочно воспринимаются процессы и принципы реальной глобализации. Более устойчивой к подобным воздействиям могла бы быть национальная идея, выработанная на основании привнесения рационального начала в мифологические интуиции российского общества. Разумеется, такая идея не может быть выработана самим массовым сознанием, тем более она не создается канонами реальной глобализации массовых коммуникаций.

Вопрос о национальной идее становится вопросом развития современного высокого уровня российской культуры. Необходимо со-

циально действенное противопоставление соборности как установки на служение прогрессу – социально технологическим канонам и образцам успеха, влияния и манипулирования.

Ключевыми измерениями современной глобализации, ее действенными агентами выступают менеджерияльная и рыночная революции в массовом сознании россиян. Происходит хроническое отставание диспозиций социальной и образовательной политики, кадрового обеспечения и широкого популярного просвещения граждан России по причине «разрыва», вакуума между реальными нравами и действующими образцами экономического поведения. В массовом сознании произошел фактический раскол, расщепление общественной жизни на должное и возможное. Порядок и прогресс, выразившие когда-то идеалы социальной статичности и социальной динамики в позитивизме О. Конта, как никогда до этого в мировой истории, далеко разошлись в современном российском массовом сознании.

Социология, возникшая в поздних индустриальных обществах Запада как попытка осознания быстрой динамики и нарастающего плюрализма образов жизни на фоне массового производства вещей и внедрения массового светского образования в сочетании со становлением средств массовой информации (газеты), достаточно быстро привнесла в общенаучную логику социальных исследований ритмы национальных школ. Успешные общества сегодня – это те, которые смогли найти формулы общенаучного оправдания собственных национальных стилей в организации управления и в предпринимательстве. Безусловно, классическим остается тезис М. Вебера о взаимосвязи протестантской этики и духа современного капитализма. Глобализация не решает проблем мобилизации общественных нравов помимо ресурсов, выработанных национальными религиозными традициями, а также помимо их постоянных творческих переосмыслений.

Российская идея соборности уникальным образом сочетает в себе национальное и космополитическое. Народное служение мировому спасению здесь перерастает узкие рамки предприимчивого национализма и вполне открывает возможности преодоления «искушения глобализмом». Природная незавершенность социального организма не может быть сохранена при агрессивном внедрении упрощающих схем космополитической прагматической успешности. Сильное общество сегодня – это то, которое достаточно активно входит в мировые процессы, сохраняя баланс в циркуляции материальных, финансовых, информационных ресурсов для внешнего и внутреннего

потребления. Стабильно ориентированное на абсолютные ценности общественное сознание не растворяется процессами массовизации и не закрывается от них буквой старой традиции. Нужны новые прочтения, обращающие исходную основу российской национальной идеи в перспективу. Мифотворчество, гармонизирующее личность и общество в современной России, – насущная альтернатива технологиям глобализма.

Тема нравов была прозрачна в творчестве крупнейших советских социологов. Они всегда жили обращением к несомненным смыслам и стилям советской эпохи – но тем интересней обращение к этой теме сегодня и тем более оправдано отношение к социологии не как к догматической, а образно провоцирующей форме мышления. Общие положения социологической теории позволяли предметно переходить от исторических экскурсов и обзоров социальной мысли к острым и непосредственным жизненным ощущениям советского быта. Содержательно и нарицательно вдохновляющей фигурой подобных применений общекультурных ресурсов в социологическом мышлении является Л.Н. Коган, смело обращавшийся к философско-исторической и социально-нравственной тематике в ее не стесненных привычностью пределах: «любые статистические закономерности общества фактически складываются из индивидуальных судеб людей»¹. Можно сказать, что именно советская социология была отзывчивей и восприимчивей к классическому социологическому морализму по сравнению с его неклассическими западными прочтениями.

Изначальные социологические идеи порядка и прогресса (осевшие, между прочим, на государственном флаге Бразилии) отталкивались от критики философии истории французских просветителей и были нацелены на истолкование морального прогресса как высшего вида прогресса вообще. Опорной точкой всех просветительских концепций являлся своеобразный этико-эстетизм, из которого росли многообразные вариации понимания вкуса и нравов, без которых любая теория воспитания оказывалась беспредметной, а именно воспитание каждого человеческого индивида определяло общую цель и смысл общественного прогресса. Тупики просветительства по-разному еще отзовутся в гражданской и политической истории человечества, но появление социологической программы О. Конта было одним из знаменательных событий в развитии цивилизации и самопознания личности в меняющейся общественной жизни.

¹ Коган Л.Н. Человек и его судьба. М., 1988. С. 255.

Не менее пикантно сегодня выглядит увязывание моральности как таковой с социальным значением женщины. Социальная установка позитивизма непосредственно открывает путь феминизму. Более того, поскольку делается это ненамеренно, то тем самым и предопределяется просветительская матрица феминистского мышления. Все декларации просветителей становятся крайними феминистскими программами посредством подстановки слова «женщина» на место слова «человек».

Но к числу важнейших особенностей позитивизма относится неприятие революции, вера в успех постепенного усовершенствования социальной организации. Таким образом, проекция «классического» контовского позитивизма на общесоциологическую теорию нравов дает не что иное, как диспозицию научного просвещения общественных мнений, нравов и установку на научный популяризаторский энтузиазм, не нарушающий социальных иерархий, но способствующий росту догм, полезных для общества и индивидов.

Внутренняя логика позитивизма в последующем развитии французской социологии претерпевает существенную трансформацию. Рождение социологизма Э. Дюркгейма дает пример утонченной эволюции научной мысли, где непосредственная вера в нравственную просветительскую силу социологии сменяется нетривиальной трактовкой ее фактологических оснований. Интересно, что при этом Э. Дюркгейм во многом воспринимает понимание моральных фактов В. Вундтом (у которого он проходил научную стажировку). Социология морали оказывается важнейшим структурным элементом социальной физиологии в целом, поскольку исключительным образом опосредует отношения сакрального и всех других форм социальной регуляции.

В конечном счете, морализм Э. Дюркгейма исчерпывается одним пунктом – единственная аксиома общественной жизни состоит в том, что люди сами по себе, скорее всего, не склонны стремиться к смерти. Всякая религиозная вера есть превращенный образ этого социального признания жизни, а статистика самоубийств отражает не столько неизбежность, сколько сложность общественного прогресса. Увеличение видов комфорта не делает людей непосредственно счастливее, более того, способствует опасному усилению индивидуализма. Таким образом, нравы – это центростремительные, но потенциально опасные для индивида силы, формирующие и, в конечном счете, превосходящие его. Структурный функционализм в качестве главной ипостаси продолжающегося влияния социологизма Э. Дюркгейма яв-

но, но не громогласно понимает тайну бытия в добровольности нравственных установок индивидов. Это уже не просветительский, хотя еще эстетический морализм.

Первым значительным примером другого истолкования позитивизма стала синтетическая философия Г. Спенсера. Принципиальная установка на прогресс вещей, а не идей, социальная вера в индивидуализм и индивидуализацию задают совершенно другие границы и формируют иные смысловые уровни социологической теории нравов.

Наиболее отвлеченные истины науки и религии совпадают, что и создает конечный факт нашего познания. Приблизительное равенство индивидов в силу их общей человеческой природы создает абсолютную необходимость относительных установлений, что, в свою очередь, делает и задачу построения синтетической философии абсолютно незавершимой.

Нравы лишены логической и этической безупречности, но именно они составляют основной смысл социальной эволюции, поскольку накапливают прецеденты человеческой свободы и ее гарантий. Люди, как и вещи, обладают относительной ценностью, но такова единственная действительность ценности. «С социологической точки зрения этика является ничем иным, как определенным изложением форм поведения, таким образом приспособленных к общественному состоянию, что жизнь всех и каждого может достигнуть наибольшей величины, как в длину, так и в ширину»¹. Иначе говоря, социальная эволюция прорастает нравами, но этот рост обременен дискретностью видов свободы индивидов. «Таким образом, социологическая точка зрения на этику дополняет физическую, биологическую и психологическую точки зрения, указывая на те условия, при которых только и возможно такое ведение совместных деятельности, когда полная жизнь каждого совмещается с полной жизнью всех и даже ведет к ней»². В конечном счете, значимость индивидуальных установок необратимо принижается – социальный механизм опирается не на мнения, а на их характер, т.е. нравы не самоценны, но выступают в роли носителей способов ретрансляции любых значимых социальных изменений, включая позитивные.

Манифестированный антисоциологизм К. Маркса лишь надежнее вписал его в историко-социологическую традицию. Более того, сегодня можно с меньшими опасениями предпринимать экскурсы в область эволюции и последующих влияний его взглядов, даже если

¹ Спенсер Г. Синтетическая философия. Киев, 1997. С. 433.

² Там же. С. 435.

это касается такой идеологической реалии как общественные нравы. Это покрывало общественного бытия, тесно ограниченное концепциями товарного фетишизма и идеологии.

Довольно досадно наблюдать то самоограничение социологов в их обращениях к К. Марксу, которое возникло сегодня в тени франкфуртской школы и К. Поппера, о которых речь шла выше. Именно полемика относительно позитивизма в немецкой социологии 70-х гг. прошлого века и связанные с ней недоразумения сегодня затрудняют вычленение конструктивных составляющих социологической теории К. Маркса. Но и в этом своеобразном симптоме можно ясно различить его версию социологии морали.

Лобовое столкновение социального конфликта и социальной этики как главных смыслообразов, квалифицирующих значение социальной теории марксизма, вложенное ее основателем, открывает широкое поле идеологем власти, определяющих базисное проблемное поле современной политической философии. Власть не остается вещью-в-себе, формально предстающей в конкретных проявлениях господства. Власть не осуществляет случайным образом иррациональные порывы воли. Наконец, власть не исчерпывается рациональным прочтением публичных символов.

Социальная теория К. Маркса социологична в той мере, в какой она транслирует установки целостного понимания духовной жизни общества, во всяком случае за рамками экономического детерминизма интересов, выражаемых в политических идеологиях. Интерпретация мира через его изменение – это самая радикальная парадигма общественных нравов, превращающая их в социальный контекст всякой возможной социальной динамики. Статус покрывала общественного бытия возможен для нравов лишь при условии несовпадения сущности и существования человека, но он превращается в собственную противоположность при устранении этого условия. Нравственная действительность – это идеальное общество как абстрактный объект социальной теории К. Маркса, где нравы образуют начальную и конечную точки социального отчуждения и его снятия.

Великим прорывом социологии к нравам (и не только) стала понимающая социология М. Вебера. Парадигма социального действия недвусмысленно оппонирует упрощенным трактовкам морального прогресса, религии, социального отбора, борьбы. Параллелизм субъектных и объектных оснований социальной реальности, неизбежное взаимодействие внутреннего произвола и внешней формальной устойчивости социальной действительности открывают широкое поле

типологии нравственных мотивов, ориентаций, порядков, управляющих воздействий. В отличие от позитивизма, структурно-функционального анализа, социального эволюционизма, материалистического понимания истории, здесь впервые происходит четкое разграничение объектной классификации и смысловых типологий общественных нравов. Так созревает новая ситуация. Мировая и отечественная мысль оказывается связанной единством подписи под одними и теми же структурными фигурами науки и повседневности.

Полипарадигмальная социология морали оказывается своеобразной социальной диагностикой исторического материала. Ее возможность определяется своеобразием культурной ситуации. Возникает логическая установка плюралистической диагностики, которая идет навстречу экзистенциальной парадигме К. Ясперса: «Методы социологического и исторического исследования ничем не отличаются от методов психопатологии в целом. Но при работе с историческим материалом особенно важно исходить из *критических методов*»¹. Социология морали становится закономерным восполнением общих теоретических установок социологического мышления, не претендуя на смену парадигмы, но возвращая существующим парадигмам равенство теоретического пространства. Разные версии социологии – это разные способы отнесенности социологического мышления к человеку и к тем или иным образам его внутренней склонности (нрава), поведенчески поддерживающей и формирующей мораль.

Полипарадигмальность открывает в социологии морали свою логическую матрицу, свой идеальный прототип.

§ 3. Моральная структура социальной регуляции

Регуляция поведения – это не набор равнозначных проблем, а сфера явлений, которая обнаруживает свою стабильность посредством проблемы, доминирующей в духовной ситуации времени. Поведение – граница социальных и несоциальных фактов в человеке. Выражаясь языком Т. Парсонса, это организм, подсистема адаптации внутри социальной системы в целом и на «нижних» границах выживания. Функциональная парадигма поведения предельно проста, фактически можно представить бихевиоризм и этическую автономию в

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 855.

качестве двух крайних случаев выведения из общего идеального типа, очерченного теорией действия.

Как уже было отмечено во введении, предположение о ясном понимании самого устройства морали часто использовалось социологами для объяснения общества в целом. Вот как это формулировал Т. Парсонс: «В любой конкретной социальной системе реально существует система ранжирования в терминах моральной оценки. Но это в некотором смысле предполагает наличие интегрированного ряда стандартов, согласно которым даются или должны даваться оценки. Поскольку ряд стандартов образует нормативную модель, то фактически существующая система не будет точно совпадать с этой моделью. Фактическая система отношений иерархии в той мере, в какой она опирается на моральные санкции, может быть, таким образом, названа системой социальной стратификации. Так как шкала социальной стратификации представляет собой упорядоченную структуру, образуемую моральным авторитетом, интегрированным с точки зрения общепринятых нравственных чувств, она тем самым является частью институциональной структуры социальной системы»¹. Мораль – ключ к социальным институтам и структурам их регуляции.

Поворот социологии к морали высвечивает в общей функциональной постановке проблематики поведения следующие шаги возможного методологического выбора:

1. Поведение по-разному, но одновременно имеет две окружающие среды: социальную в целом, структурируемую на личность, социум, культуру, и среду, окружающую по отношению к социальной в целом, но относительно не структурированную социально. Общее соотношение уровней сложности и вариативности этих двух внешних сред определяется возможностью выживания общества (популяции) и реализуется через особенности поведенческих структур, через модели успешного поведения.

2. В любом случае возникает вопрос различения внутреннего и внешнего уже внутри поведенческой подсистемы. Эта иерархия сложностей не выводится дедуктивно и не воссоздается всякий раз эмпирически, а держится на определенном понимании человеческой целостности как органической или механической, спонтанной или детерминированной извне, актуально бесконечной и неисчерпаемой, или конечной в силу объективных критериев вменяемости, относи-

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. С. 357.

тельно или исключительно объяснимой лишь через причинные схемы поведения.

3. Неизбежно возникает круг вопросов, связанных со схематизацией строения самой социальной регуляции как таковой. С точки зрения общественного значения и социального познания в целом, в его многостороннем культурном статусе, востребованность или невостребованность определенных моральных ценностей в определенных социальных ситуациях – это вопрос релевантности матриц понимания человека. Здесь на первый план выходит символический, лингвистический статус человека.

Человеческая регуляция не является элементарно сложной или абсолютно простой, в смысле непостижимости. Социология – это поиск между крайностями излишнего обобщения и журналистскими описаниями случайно встреченных подробностей.

Социальная структура – категория, расширяющая общенаучное понимание структуры средствами социологии. Применительно к социальной регуляции происходит сужение значимости, но не посредством возврата к «структуре», «регуляции» как таковым, а посредством вычитания всего, что не попадает в сферу процессуальности.

Структура – упрощающая метафора, создающая ориентиры в любой ситуации. Она относительно независима от способов определения ситуации, а ориентиры иногда оказываются ложными в объектном, но никогда – в деятельностном отношениях. Если знак не имеет значения, он может тем не менее иметь смысл, живущий собственной жизнью, благодаря действиям и взаимодействиям людей. Такова социальная ситуация знака. Теорема У. Томаса о восприятии как критерии реальности ситуаций и ситуативная обусловленность значимости бессмысленных знаков в идеальном языке Л. Витгенштейна не только обнаруживают сходное понимание структуры, ее природы, но их сопоставление открывает более сильный ресурс моделирования процессов, происходящих в человеческих обществах.

Реализм ситуаций не самодостаточен, он подтверждается знаками, устанавливаемыми людьми. Действенность и подвижность внутренних склонностей индивидов становятся смыслообразующими факторами социальной реальности. Циклы социальной реальности – это устойчивые, разрастающиеся или сужающиеся круги перемены смыслов и символов, благодаря действиям и взаимодействиям людей.

Слово – самая реальная из реальностей, более чем плоть. Слово, вовлеченное в смысловые циклы общественной жизни, становится структурой. При этом нет никакого смысла в противопоставляющем

сравнении движения и результатов в «строении» социальной структуры. Банальная метафизика процесса и результата рискует просмотреть неустранимую характеристику социальной реальности в ее смыслообразующем аспекте, а также в аспекте природы, где основание и становление неразрывно связаны.

Регулятивный контекст социальной структуры раскрывает генетическую абсолютность деятельностного, символического начала в человеческой природе.

Принципиальная открытость и бесконечность социальной реальности раскрываются через конечный набор функциональных единиц, а способы их взаимосвязи контекстуализированы в инвариантном наборе принципов.

Элементарными функциональными единицами, из которых возникает и строится структура социальной регуляции, являются:

- абсолют;
- мир;
- слово;
- внутренняя склонность субъекта.

Инвариантными принципами их взаимосвязи выступают:

- 1) невозможность одновременного присутствия всех аспектов, параметров, взаимосвязей;
- 2) способность любого элемента доминировать, или быть первичным по отношению к ситуации в целом;
- 3) определяющая роль выбора в ключевых стадиях жизненного цикла системы или подсистем, когда свобода не может быть представлена в виде проекции ситуации;
- 4) конечность и непредсказуемость момента фактического проявления границ, т.е. наличие начала и конца общества, но их дистанцированность и феноменальная ненаблюдаемость, при условии сохранения смысла ситуации.

Ситуация – главный контекст структуры, ее содержательная явленность. Формальная сущность ситуации – это и есть структура социальной регуляции. Раскроем ее признаки через выделенные выше элементы и принципы анализа.

1. Абсолютная значимость формы не принадлежит ситуации как таковой, а относится к области абстрактных объектов, которые можно мыслить. Собственно говоря, это условие логичности происходящего, ибо помыслить нелогичное – значит выйти за пределы мышления вообще, а сделать абсолютно нелогичное – значит совершить поступок за рамками действительности. Абсолютная значи-

мость форм социальной регуляции – необходимое условие сравнимости любых возможностей ситуаций.

2. Внешняя данность формы принадлежит к области направлений и представлений – регуляция измеряет мир. Измеримость, безусловно, всегда относительная характеристика регуляции. Она составляет достаточное условие необратимости и незавершимости мира, которая проявляется через конечные осмысленные ситуации, даже если смысл представлен лишь на уровне вызовов, брошенных субъектам. Мир – противоположный полюс абсолютного бытия, ограничивающий субъекта, но эта граница не существует помимо символической репрезентации.

3. Слово – особый разряд и уровень знаков и символов. Здесь естественно явлен человек. Нет человека без слова, и нет слова без человека, но это формула выполнимости, а не долженствования. Реальные люди часто занимают статус бессловесных существ, довольно часто возникают безадресные обращения (не в силу внутренней противоречивости, бессмысленности и невозможности быть *посланием*, но в силу отсутствия адресата, действительно способного воспринимать и реагировать на послание). Понимание органической связи слова и живого субъекта, носителя внутренней склонности, не укладывается в элементарные объяснения. Родовидовые, как и прочие детерминирующие статусы, оказываются здесь не более чем грубой механической аналогией, которая слишком громоздка, чтобы иметь эвристическую ценность, а связь слова и человека слишком подвижна, чтобы стабильно соответствовать фиксированным статусным порядкам. Безусловно, можно привести статусную модель в движение, раскрывая ролевые наборы и взаимодействия. Однако громоздкие модели станут от этого еще более громоздкими, но менее прочными построениями.

Не отрицая значимости фиксирования «экстремальных» вариантов взаимосвязи слова и человека, следует заметить, что принципом самодвижения этой связи (выражающимся, впрочем, в ряде нетривиальных и потенциально бесконечных применений) оказывается принцип взаимоотношения части и целого. Причем это отношение проявляет все качества диалектической (объектной) рефлексии. Слово – часть человеческого организма, человек – частная явленность (живая) слова. Итак, слово нельзя не только понять, но и мыслить как возможность понимания, не имея никакой картины субъекта, с поправками на жизнь и социум.

4. Категории абсолюта, мира, слова исторически «старше» категории субъекта, но субъект обладает логической исходностью. До тех пор, пока категория субъекта не то, чтобы проговорена или продумана, но пока она даже не обозначена – нет логики и нет истории. Субъект завершает историческую картину ситуации и прерывает время предыстории. Классическая формула И. Канта отличается гениальной простотой – это основоположение, предсказывающее завершимость. При этом обозначена дивергенция этического формализма и прагматической антропологии (в свою очередь, восполняющей недостаточный синтезирующий потенциал эстетики и философии истории). Незавершимость программы И. Канта еще предстоит осмыслить, но этапы этого осмысления уже частично даны в истории постклассической и неклассической философской мысли. Применительно к моральной регуляции эта незавершимость обусловлена замкнутостью кантовского открытия субъекта на категорию «мир».

Безусловно, общая констатация незавершимости всякого действующего (живого, человеческого) мировоззрения здесь нетривиальным образом подтверждается. Общий результат гражданских, общественных и прочих споров по поводу человеческой субъективности можно представить в виде своеобразного апофатического итога. Субъект – это, абсолютно всегда, пересечение относительных несопадений со всеми элементарными параметрами собственной ситуации.

Перейдем к принципам ситуативных реконструкций социальной регуляции и понимания ее структур. Обычно не связывают между собой отсутствие тотальности, открытую многонаправленность, альтернативность, актуальную неисчерпаемость, соприсутствующие в социуме постоянно. При этом достаточно неочевидно, почему они не превращают жизнь в дурную бесконечность «жизненных горизонтов». Этими принципами являются:

1. Полимодальность – это альтернатива полипарадигмальности и одновременно ее качественно превосходящий этап, в той мере, в какой поливариантность здесь исключает эклектизм. Это последовательное логическое разведение классификации и типологии. Происходит удержание всесторонности с конечностью и необратимостью процессов жизни и исследования.

2. Потенциальное равенство необходимых элементов регуляции может сделать каждый из них «точкой сборки» целостной ситуации как извне, так и изнутри. Диагностика реальной диспозиции тем не менее не является тривиальной, поскольку наиболее логичный и по-

следовательный с общенаучной точки зрения путь исключения вариантов и доказательств «от противного» · · · заведомо теряет свою эвристическую значимость в силу большей подвижности самих процессов, протекающих и регулируемых в обществе.

Таким образом, любая «неравновесная» модель регуляции, выводящая ее особенности из какого-то элемента в качестве первичного, всегда остается типологической характеристикой и не может претендовать на статус классифицирующего суждения, исчерпывающего необходимые и достаточные условия регулируемого явления или регулирующего акта.

3. Тем самым возрастает значение модели самого акта, который всегда представляет собой выбор (цепочку выборов или их матрицу). Выбор не является психологическим решением – его осуществление не предполагает, не подразумевает и не обязательно обнаруживает самопонимание субъекта. Выбор устанавливает способы вхождения индивида в регулируемые ситуации, определяет их взаимные относительно несоответствия и взаимное предшествование друг другу по ряду существенных параметров. Эти параметры, в свою очередь, не обусловлены формальной структурой социальных отношений, но измерены привнесенное в них содержание. А это природа и бытие.

Социум всегда оказывается в ситуации выбора между природой и бытием и одновременно способом их переплетения. В ряде случаев посредник становится выше полюсов, которые он опосредует, а главный смысл посредничества критически представлен «точками» выбора, разрывами непрерывности (в противном случае тождественной смешению смыслов). Значения живут своей жизнью, но способы установления смыслов и направление осмысления выбираются субъективно. Внутренняя предпосылка выбора – отсутствие предопределенности, заранее готовых алгоритмов выживания и тупиков, уравнивающих смысл успеха со значением ситуации. Человек сам не знает, в каких еще условиях он сможет выжить, а потому выбирает.

4. Ничто не ново под луной, но в жизни всегда есть место подвигу. Удивление – достаточное оправдание метафизики, не укладывающееся в рамки социологического воображения. Так перестроить границы сопоставимости социологического мышления и его внутренние категории, чтобы оно победило в конкурентной борьбе современную социальную философию (как другой вариант неклассической социальной метафизики, не признающей для себя в качестве цензуры и критерия логику научного эксперимента) – такова задача и мотивация многих выдающихся социологов-теоретиков.

Соотнесение личности и истории в понимающем акте социологического мышления ставит знание перед лицом веры. Современная социология религиоподобна, но это подобие гражданским, а не традиционным религиям. Ответственность перед человеческими обществами и людьми, которые требуют от исследователя больше, чем удивления и удовлетворения собственного любопытства (в отличие от «идеальных» ученых-физиков, стоящих перед миром в статусе космоса, вселенной), что порождает в социологии проблему внутренней веры. Это или особого, цельного свойства установка открытости социуму, или вакуум, компенсируемый массой латентных уступок и непоследовательных выборов в рамках «светской духовности».

Смысл ситуации – это процесс ее направления к абсолютным ценностям, который может быть успешным или безуспешным, более или менее осознаваемым. Теизм предлагает модель резкой бытийной грани между миром и Богом; социология – это часть культуры, своими смыслами ориентированной на абсолютные значения и ценности, не нуждающиеся в данной ситуации.

Границы социального очерчены моралью в той мере, в какой общества людей обладают устойчивыми структурами регуляции, требующей участия личности.

Заключение

Образование и управление слишком переплелись в теории и на практике, оставаясь в плену просветительских идеологем. Социология морали может, при благоприятном стечении обстоятельств (в общественном мнении прежде всего), разрубить этот гордиев узел.

Давно укоренившиеся в структурах социологического мышления вопросы уровней и статусов разного рода теорий, эмпирических моделей, методик и методологий могут быть поняты в качестве однопорядковых явлений социологического морализма. Модели внутренней склонности субъекта в области морально значимых поступков заставляют переосмыслить общенаучную парадигму социального действия с точки зрения возможности объяснения человека.

Смысл поступка – это неприродное начало, освоенное и преобразованное в человеческой природе.

Идея моральной антропологии принимает в себя принципиальные результаты теорий общественных нравов и социальной регуляции. Именно социологическая точка зрения на прагматическую значимость внутреннего, неосязаемого аспекта культуры имеет шанс стать точкой сборки и завершения антропологической программы в аспекте ценностных стандартов культурной регуляции. Социология морали возвращает антропологическое мышление в сферу обоснований прагматического знания, критерий которого – в адекватности жизненному опыту человека.

Антропологическая стратегия социологии морали – это поиск и обоснование принципов понимания, объяснения и исследования общества, явленного в нравах. Интерсубъективность перестает быть стыдливым прикрытием объективности, став разновидностью объективности, включенной в субъективность и исследуемую в рамках поведенческой спонтанности. Это и есть то преимущество в познании и приращении смысла в научном исследовании, которое призвана, по М. Веберу, реализовывать социология. Безусловно, социология не может быть теорией и практикой обучения счастью и руководством к счастливой жизни, но она выполняет важную культурную миссию – вывести общественное самосознание из тупиков просветительской и тоталитарной мысли.

Библиографический список

- Айер Дж.* Человек как предмет научного исследования // *Филос. науки.* 1991. № 1. С. 120 – 136.
- Александрова Р.И.* Этология и мораль: Критика буржуазных концепций врожденной агрессивности человека. М.: Знание, 1978. 64 с.
- Анисимов С.Ф.* Духовные ценности: производство и потребление. М.: Мысль, 1988. 253 с.
- Анчел Е.* Этос и история. М.: Мысль, 1988. 127 с.
- Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики нового времени (Этический сентиментализм). М.: Изд-во Моск.ун-та, 1986. 80 с.
- Апресян Р.Г.* Первичные детерминанты нравственного опыта // *Вопр. философии.* 1993. № 8. С. 32 – 54.
- Апресян Р.Г.* Проблема другого «Я» и моральное самосознание личности // *Филос. науки.* 1986. № 6. С. 53 – 59. ;
- Аристотель.* Большая этика // *Соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1984. Т.4. С. 295 – 374.
- Аристотель.* Никомахова этика // *Соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1984. Т.4. С. 53 – 294.
- Аристотель.* Политика // *Соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1984. Т.4. С. 375 – 644.
- Архангельский Л.М.* Марксистская этика: предмет, структура, основные направления. М.: Мысль, 1989. 239 с.
- Асмус В.Ф.* Жан-Жак Руссо. М.: Знание, 1962. 47 с.
- Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 534 с.
- Асмус В.Ф.* Платон. М.: Мысль, 1989. 247 с.
- Бакистановский В.И., Согомонов Ю.В.* Введение в политическую этику. М.; Тюмень: АН СССР: ФО СССР, 1990. 181 с.
- Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. 320 с.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. 543 с.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Сов. Россия, 1979. 420 с.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1990. 607 с.

Бокль Г. История цивилизаций. История цивилизации в Англии: В 2 т. М.: Мысль, 2000 – 2002.

Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 244 с.

Бреннано Ф. О происхождении нравственного познания. СПб.: Алетейя, 2000. 186 с.

Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986. 806 с.

Булгаков С.Н. Православие. М.: Гнозис, 1991. 416 с.

Бурдые П. Начала. М.: Прогресс, 1994. 324 с.

Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. М.: АН СССР, 1954. 238 с.

Васечко В.Ю. Моральная максима как феномен познания и культуры. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 230 с.

Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: Госпедгиз, 1940. 457 с.

Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М.: Высш. шк., 1988. 496 с.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностр. лит., 1958. 132 с.

Волченко Л.Б. Этикет и мода. М.: Знание, 1989. 61 с.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. 367 с.

Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.

Гулыга А.В. Гегель. М.: Мол. гвардия, 1970. 272 с.

Гулыга А.В. Кант. М.: Мол. гвардия, 1981. 303 с.

Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. 398 с.

Гусейнов А.А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995. 351 с.

Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. 64 с.

Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589 с.

Давыдов Ю.М. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М.: Мол. гвардия, 1989. 317 с.

Деяtko И.Ф. Методы социологического исследования. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. 208 с.

Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2000. 351 с.

Деррида Ж. Московские лекции. Свердловск: Изд-во УрО АН СССР, 1991. 89 с.

Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск: Современ. литератор, 1999. 832 с.

Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Акад. проект, 2000. 506 с.

Достоевский Ф.М. Искания и размышления. М.: Сов. Россия, 1983. 464 с.

Дробницкий О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974. 388 с.

Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977. 333 с.

Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1989. 191 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Политиздат, 1991. 486 с.

Зиммель Г. Избранное: В 2 т. М.: Юрист, 1996.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1968. Т. 6. С. 349 – 587.

Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 311 – 504.

Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 161 – 530.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. – 592 с.

Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 219 – 309.

Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 с.

Капустин Б.Г. Современность как принуждение и как свобода // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 19 – 39.

Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. 1993. № 7. С. 153 – 164.

Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М.: Аспект Пресс, 1996. 215 с.

Кессиди Ф.Х. Сократ. М.: Мысль, 1988. 220 с.

Коган Л.Н. Вечность. Преходящее и непреходящее в жизни человека. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. 208 с.

Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. М.: Мысль, 1984. 252 с.

Коган Л.Н. Человек и его судьба. М.: Мысль, 1988. 352 с.

Коган Л.Н. Художественный вкус. Опыт конкретного социологического исследования. М.: Мысль, 1966. 325 с.

Козловский П. Этическая экономия как синтез экономической и этической теории // *Вопр. философии*. 1996. № 8. С. 66 – 74.

Кропоткин П.А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М.: Правда, 1990. 638 с.

Кудрявцев В.Н. Преступность и нравы переходного общества. М.: Гардарики, 2002. 238 с.

Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. 320 с.

Лебон Г. Психология социализма. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1908. 289 с.

Левин И.Д. Сочинения: В 2 т. М.: ТОО «Радикс», 1994.

Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // *Соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1983. Т.2. С. 47 – 546.

Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н.Ярцева. М.: Сов. энцикл., 1990. 685 с.

Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // *Соч.: В 3 т.* М.: Мысль, 1985. Т. 1, 2.

Лоренц К. Агрессия (так называемое зло) // *Вопр. философии*. 1992. № 3. С. 5 – 38.

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Вопр. философии*. 1992. № 3. С. 39 – 57.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.

Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.

Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. 622 с.

Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с.

Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург: Акад. проект: Деловая кн., 2000. 384 с.

Маркс К. Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42.

Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. 542 с.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2002. 526 с.

- Мирошников Ю.И.* Аксиологическая структура социокультурной коммуникации. Екатеринбург: Банк культ. информации, 1998. 114 с.
- Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энцикл., 1988.*
- Моль А.* Социодинамика культуры. М.: Прогресс, 1973. 443 с.
- Морено Я.Л.* Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе. М.: Акад. проект, 2001. 384 с.
- Мур Дж.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. 325 с.
- Наумова Н.Ф., Роговин В.З.* Социальное развитие и общественные нравы (некоторые актуальные вопросы теории и практики). М.: Знание, 1985. 64 с.
- Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-books, 1994. 352 с.
- Общественное сознание и его формы / Под ред. В.И. Толстых. М.: Политиздат, 1986. 367 с.*
- Оганесян А.К.* Социальная этика американского неоконсерватизма. М.: Знание, 1990. 62 с.
- Ойзерман Т.И.* Этикотеология Канта и ее современное значение // *Вопр. философии.* 1997. № 3. С. 103 – 114.
- Ольховиков К.М.* Метафизика и нравы: Образы моральной антропологии. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф-пед. ун-та, 2001. 103 с.
- Ольховиков К.М.* Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад. Екатеринбург: Банк культ. информации, 2000. 132 с.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Вопр. философии.* 1989. № 3. С. 119 – 155; № 4. С. 114 – 155.
- Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали. М.: Прогресс, 1987. 528 с.
- Парсонс Т.* О социальных системах. М.: Акад. проект, 2002. 832 с.
- Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Акад. проект, 2002. 880 с.
- Пеньков Е.М.* Социальные нормы: управление, воспитание, поведение. М.: Высш. шк., 1990. 175 с.
- Переяслов Н.* Человек – это цитата Бога // *Лит. газ.* 2003. 25 февр.
- Платон.* Апология Сократа // *Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 81 – 113.*
- Платон.* Государство // *Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 89 – 454.*

Платон. Законы // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1971. Т.3. Ч.2. С. 83 – 470.

Плахов В.Д. Социальные нормы: философские основания общей теории. М.: Мысль, 1985. 253 с.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Наука, 1986. 564 с.

Поппер К. Логика социальных наук // *Вопр. философии*. 1992. № 10. С. 65 – 87.

Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. М.: Гнозис, 1992.

Поппер К. Ницшта историцизма // *Вопр. философии*. 1992. № 8. С. 49 – 75; № 9. С. 22 – 67; № 10. С. 29 – 64.

Радаев В.В., Шкаратан О.И. Социальная стратификация. М.: Аспект Пресс, 1996. 318 с.

Рациональное и эмоциональное в морали / Под ред. А.И. Титаренко. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. 156 с.

Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью). М.: Academia, 1995. 160 с.

Розанов В.В. Религия и культура. М.: Правда, 1990. 635 с.

Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. 703 с.

Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / Сост. Р.А. Гальцева. М.: Изд-во полит. лит., 1991. 366 с.

Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М.: Худож. лит., 1986. 541 с.

Сетир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 223 с.

Сизов С.С. Утопия и общественное сознание: Философско-социологический анализ. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1988. 110 с.

Скрипник А.П. Категорический императив Канта. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. 189 с.

Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. М.: Политиздат, 1992. 351 с.

Скрипник А.П. Нравственные отклонения и пути их преодоления. М.: Знание, 1983. 63 с.

Словарь по этике / Под ред. А.А.Гусейнова и И.С.Кона. М.: Политиздат, 1989. 447 с.

Смоленцев В.С. Мораль и нравы: диалектика взаимодействия. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1989. 200 с.

Смысл жизни: Антол. / Сост. Н.К. Гаврюшин. М.: Прогресс-Культура, 1994. 592 с.

Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 582 – 626.

Соловьев В.С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47 – 581.

Спенсер Г. Синтетическая философия. Киев: Ника-Центр, 1997. 512 с.

Теоретическая социология: Антол.: В 2 ч. / Сост. С.П. Баньковский. М.: Кн. дом «Университет», 2002.

Титаренко А.И. Антиидеи: Опыт социально-этического анализа. М.: Политиздат, 1976. 399 с.

Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. М.: Гардарики, 2001. 398 с.

Утопия и утопическое мышление: Антол. зарубеж. лит. / Сост. А.Б. Чаликова. М.: Прогресс, 1991. 368 с.

Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М.: Наука, 1955.

Феофраст. Характеры. Л.: Наука, 1976. 123 с.

Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Прогресс, 1989. 448 с.

Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1986. 238 с.

Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 40 – 56.

Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 35 – 41.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. 192 с.

Хайек Ф. Дорога к рабству // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 118 – 152; № 11. С. 123 – 166; № 12. С. 103 – 150.

Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. 455 с.

Швейцер А. Культура и этика. М.: Прогресс, 1972. 343 с.

Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.

Шибутани Т. Социальная психология. М.: Прогресс, 1969. 535 с.

Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 464 с.

Эстетика: Слов. / Под общ. ред. А.А. Беляевой, Л.И. Новиковой, В.И. Толстых. М.: Политиздат, 1989. 447 с.

Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л.: Наука, 1985. 326 с.

Этциони А. Политические процессы и моральные побуждения // Вопр. философии. 1995. № 10. С. 72 – 84.

- Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: Renaissance, 1991. 304 с.
- Юнг К.Г.* О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994. 254 с.
- Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс: Универс, 1996. 330 с.
- Юнг К.Г.* Человек и его символы. М.: АСТ, 1997. 367 с.
- Ядов В.А.* Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М.: Добросвет, 2001. 596 с.
- Ясперс К.* Ницше и христианство. М.: Прогресс, 1992. 227 с.
- Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1056 с.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. 527 с.
- Agassi J.* Towards a Rational Philosophical Anthropology. The Hague, 1971. 404 p.
- Ayer A.J.* Freedom and Morality and other essays. Oxford, 1984. 257 p.
- Bacon F.* Bacon's Essays, including His Moral and Historical Works with Memoir notes and Glossary. L.; N.Y., 1887. 530 p.
- Baudrillard J.* La societe de consommation: Ses mythes: Ses structures. Paris, 1991. 285 p.
- Bernstein J.A.* Shaftesbury, Rousseau, and Kant. L.; Toronto, 1980. 190 p.
- Best J.A.* The Mainstream of Western Political Thought. N.Y., 1980. 132 p.
- The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought / Ed. by D. Miller.* Oxford; N.Y., 1987. 570 p.
- Bologh R.W.* Dialectical Phenomenology. Marx's Method. Boston; L., 1979. 272 p.
- Bouquet A.C.* Comparative Religion. L., 1962. 320 p.
- Burke E.* On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord. N.Y., 1937. 421 p.
- Campbell C.* The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford; N.Y., 1987. 301 p.
- Carver T.* A Marx Dictionary. Cambridge, 1987. 164 p.
- Chomsky N.* Problems of Knowledge and Freedom. L., 1972. 95 p.
- Chomsky N.* Reflections on Language. N.Y., 1976. 308 p.
- Cummings W.* (2000). Interdisciplinary Social Science. Electronic Journal of Sociology <http://www.icaap.org/iuicode?100.5.2.1>.
- Derrida J.* Of Grammatology. L., 1978. 455 p.

- Derrida J.* Limited Inc. Cambridge, 1980. 285 p.
- Dictionary of Philosophy and Psychology: In 4 v. N.Y., 1957.
- Durkheimian Sociology: Cultural Studies / Ed. by J.C. Alexander. Cambridge, 1987. 227 p.
- Eisfield R.* From Hegelianism to Neo-pluralism: the Uneasy Relationship between Private and Public Interest in Germany // International Review of Sociology. 1998. Vol. 8, P. 389 – 396.
- Foulquie P.* Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1982. 613 p.
- Giddens A.* Social Theory and the Social Sciences. Stanford, 1987. 310 p.
- Gregg B.* Adjudicating among Competing Systems of Belief // International Review of Sociology. 1999. Vol. 9, num. 1. P. 6 – 26.
- Habermas J.* Technical progress and the social life-world // Technology As a Human Affair. N.Y., 1990. P. 460 – 468.
- Hayek F.A.* Social Justice, Socialism, and Democracy. Sydney, 1979. 61 p.
- Hebding D.E., Glick L.* Introduction to Sociology. N.Y., 1992. 525 p.
- Hook S.* Convictions. N.Y., 1990. 310 p.
- Hook S.* Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century. N.Y., 1987. 628 p.
- Huber R.M.* The American Idea of Success. N.Y., 1987. 563 p.
- Kertzer D.* Ritual, Politics, and Power. N.Y., 1988. 235 p.
- Kole D.* The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and the Aftermath. Chicago, 1986. 316 p.
- Lacey A.R.* A Dictionary of Philosophy. L., 1976. 239 p.
- Macdonis J.* Sociology. N.Y., 1987. 681 p.
- Magee B.* Popper. L., 1973. 109 p.
- Martindale D.* The Sociology of Intellectual Creativity // The Mythmakers: Intellectuals and Intelligentsia in Perspective. 1987. P. 1–19.
- The Mythmakers: Intellectuals and intelligentsia in perspective / Ed. by R.P. Mohan. L., 1986. 156 p.
- O'Connor D.* The Metaphysics of G.E. Moore. Dordrecht, 1982. 180 p.
- Parekh B.* Marx's Theory of Ideology. L., 1982. 227 p.
- Philosophie contemporaine en France. Paris, 1994. 140 p.
- Popper K.* Conjectures and Refutations. L., 1972. 417 p.
- Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. L., 1959. 480 p.
- Popper K.* Objective Knowledge. Oxford, 1972. 380 p.
- Popper K.* Open Society and Its Enemies: In 2 v. L., 1957.
- Popper K.* Popper's Selections. N.Y., 1985. 479 p.

- Popper K.* The Poverty of Historicism. L., 1979. 166 p.
- Popper K.* Unended Quest. Glasgow, 1976. 255 p.
- Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis / Ed. by J.H. Smith. L., 1986. 184 p.
- Rubinstein D.* Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation. L., 1981. 208 p.
- Ryan M.* Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation. L., 1982. 225 p.
- Saari D.J.* Too Much Liberty?: Perspectives on Freedom and the American Dream. L., 1995. 169 p.
- Sagan E.* Freud, Women, and Morality. N.Y., 1988. 270 p.
- Sartre J.-P.* Les mots. Paris, 1964. 213 p.
- Sciences humaines et sociales en France. Paris, 1994. 112 p.
- Seligman A.* The Idea of Civil Society. N.Y., 1994. 241 p.
- Technology as a Human Affair / Ed. by L.A. Hickman. L., 1990. 495 p.
- Thomas C.* The Death of Ethics in America. N.Y., 1988. 180 p.
- Turner J.H.* A Theory of Social Interaction. Stanford, 1988. 225 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1

Религиозный морализм в системе М. Вебера

Религиозная модель по М.Веберу	Образ толерантности, выводимый из модели М. Вебера
Сближение моральной и религиозной ответственности. Совпадение протестантской трудовой этики и потребностей развития капиталистического общества Самоценность религиозного мировоззрения, тем не менее являющегося частью общей картины поведения людей в обществе Протестантизм, будучи «антитрадиционной» религией (первоначально в сравнении с католицизмом), становится моделью анализа, в том числе, и традиционных религий Религиозно-этические принципы разных вероучений сравнимы по единому критерию – степени рационализации экономической деятельности Религиозная жизнь – наиболее последовательное воплощение смысла социальных действий людей Мотивация индивидов во всех сферах жизни так или иначе религиозно значима Процесс рационализации религии связан с относительным вытеснением ритуальных, обрядовых, культовых начал и ростом значения этико-догматических моментов Классификация мировых религиозно-этических систем определяется их главным носителем – социальным слоем. Потребность в спасении – систематическое следствие рационализации социальной жизни Наряду с активным этическим действием, путем спасения также остается мистическое созерцание Спасение через собственные действия менее продуктивно догматически, чем спасение через посредника Догматические обоснования спасения через посредника (веру, предопределение, принадлежность к церкви) порождают конфессиональную несовместимость Анализ внешних связей религии выводит на общество как вероятную целостность жизни	Сущность религии раскрывается в процессе секуляризации (вследствие идеализации протестантизма). При этом рационализация спасения сосуществует с мистической спонтанностью. Общая картина религиозной жизни – это социальный плюрализм взаимной критики догм и стремление каждого субъекта религиозной веры к успешному распространению своего учения

Таблица 2

Религия в системе социологического морализма Э. Дюркгейма

Религиозная модель по Э. Дюркгейму	Образ толерантности, выводимый из модели Э. Дюркгейма
Религия имеет глубокую общественную детерминацию и функциональные последствия для общества в целом Религия – важнейший элемент коллективного сознания, воплощающий представление о социальной реальности Религия – один из инструментов социальности как добровольного самопринуждения индивидов Сакральное воплощается в верованиях и обрядах преимущественно запретительных, всегда отражает некоторые значимые социальные объекты Социальные контексты «размыкают» внутренний догматизм религии Главный компонент религии – коллективное отправление обрядов Основные функции религии направлены на укрепление социальной солидарности, и в этом смысле религия параллельна морали Религия так или иначе сбалансирована функционально, укрепляя единство верующих, передавая социальное наследие новым поколениям, вызывая чувство эйфории, укрепляя дисциплину через социальный контроль Символическая система религии гарантирует прежде всего социальную интеграцию и культурную традицию Личность соединяется с обществом через религию и мораль как относительно самостоятельные факторы Необходим публичный контроль за влиянием клириков на образовательную сферу, т.е. отделение церкви от государства и школы от церкви Совокупность верований, образующих автономную систему коллективного сознания, необходимо поддерживать на уровне, способном уравновесить избыток индивидуализма в современных обществах Общество священно и является Богом в смысле превосходства над индивидами, т.е. религия укоренена в социальных отношениях, прежде всего ассоциациях, и связана с качественной автономностью социальной жизни как процесса деятельности Психический тип общества несводим к материальным основам жизни, а религиозная жизнь – важный, но не единственный фактор общего сознания	Религия максимально, но внешним образом, сближается с моралью. Игнорирование важности догматического момента приводит к своеобразной инвариантности гражданской религии. Относительная свобода социальной жизни от экономических детерминант заставляет видеть в религии экзальтацию социального начала, от которого производна и хозяйственная жизнь. Религия – часть пути личности к обществу и своеобразная идеологическая цель пути индивида к добровольному самопринуждению

Религия в зеркале социальной этики К. Маркса

Религиозная модель по К. Марксу	Образ толерантности, выводимый из модели К. Маркса
Системы веры и мысли – всегда продукт своей эпохи Религия – один из аспектов социального целого и не может рассматриваться обособленно, а лишь в рамках развивающейся совокупности социальной жизни Религия – одна из институциональных сфер капиталистического общества, отмеченных отчуждением, при этом различные аспекты отчуждения взаимосвязаны Товарный фетишизм – основной фактор экономической детерминации других форм отчуждения, наиболее чистая форма подчинения человека им самим созданными силами Господствующие идеи каждой эпохи – идеи господствующих классов, т.е. религиозные идеи – яркий пример «обратного» влияния надстройки на базис Религия – фантастическое отражение внешних сил Монотеизм – осуществленное единство природных и социальных атрибутов бытия Сознательный планомерный контроль – условие исчезновения религии Религиозное отчуждение – следствие действительного отчуждения Религия исчезает как иллюзия счастья перед лицом действительного счастья Развитие социализма и воспитание – основные факторы исчезновения религии Критика религии – атрибут прогрессивной общественной мысли Религиозная мистика – симптом отсутствия прозрачных и разумных связей между людьми и между людьми и природой Куль абстрактного человека обусловлен отношениями товарного производства	Некоторое сходство с моделью Э.Дюркгейма исчерпывается тенденцией растворения религиозного в социальном как более многоаспектном явлении. Функция религии в общении и жизнедеятельности индивидов имеет совершенно противоположный интеграции вектор – это неподлинный критицизм, т.е. иллюзорный конфликтоген и «опиум» одновременно, фантастическое совпадение «вздохов угнетенной твари» и идеологических интересов господствующих классов. Поскольку цель революционной практики – освобождение подлинного человека через преобразование его мира, то «критическая матрица» диалектики высвобождает подлинную социальную этику сотрудничества из идеологического культа абстрактного человека. Религия всеядна благодаря универсальности товарного фетишизма, представляет собой экзальтацию социального отчуждения (толерантность со знаком минус), а коммунистический идеал гармонии сущностных сил человека – позитив (подлинная толерантность) и критический вывод из диалектического «развенчания» религии

**Инвариант религиозного морализма классической социологии
в зеркале гегельянства**

Основные синтетические принципы моделей М. Вебера, Э. Дюркгейма, К. Маркса	Особенности гегелевской трактовки Духа, релевантные моделям М. Вебера, Э. Дюркгейма, К. Маркса
Религиозное, моральное, социальное представляют в своих внутренних связях отношения взаимного подобия (параллелизм, частичное совпадение элементов, конгруэнтность ценностных приоритетов, целей, значений) Этико-догматическое, ритуально-обрядово-культовое, мистико-созерцательное, рационально-сотериологическое содержания и проявления религий непосредственно связаны с процессом социокультурной эволюции, более того, являются ее значимо опосредующими системами, задающими критерии рассмотрения этой эволюции Социокультурная эволюция в основном понимается как вызревание рационализации социальной жизни (при этом возникают и варианты социально-идеологической революции), т.е. как процессы гармонизации, устраняющие экстремальные противоречия и их проявления в образах нетерпимости. Недвусмысленное ослабление социально-институционального влияния религии на различные сферы жизни современных обществ тем не менее не приводит к «сужению» ее потенциального и реального влияния, – возникает вариант «кибернетического» принципа, когда более слабая энергетически, но более сложная и вариативная подсистема неизбежно начинает управлять более мощными, но и более грубо устроенными подсистемами Главный антипод позитивного влияния религии в современных обществах – рост индивидуализма, при этом главная социальная заслуга религии – нацеленность на интеграцию и социальную солидарность, а главная социальная слабость – фиксация на «иллюзорной коллективности». Идея спасения, представленная в религиозном сознании, оправдана постольку, поскольку нечто подобное достижимо посюсторонним образом в устроении социальной жизни на гармонических началах, совмещающих конфликтное единство критичности и толерантности	«Параллельная» эволюция религиозной и социальной жизни, т.е. рассмотрение стадий духовной истории через иудаизм, античность, христианство, лютеранство (генетическое «выстраивание» разнорядковых явлений). «Религиозный социализм», т.е. идея приобретает важнейшие характеристики Бога в исторических образах культуры. «Амбивалентный критицизм» как подлинная альтернатива религии, инкорпорирующая ее, т.е. Дух просыпается в человеке к самосознанию в виде языка, но Дух и язык обречены на качественную «ломку», осуществление противоречия как внутреннего импульса развития

Таблица 5

Современное понимание толерантности через конфликт

Ключевые моменты гегелевской философии конфликта, представленные в критической теории Г. Маркузе	Общие выводы относительно совместимости инварианта религиозной толерантности и философии конфликта
Общая нацеленность на выяснение истинной связи между индивидом и государством «Народный дух» – не мистическая или метафизическая сущность, а единство природных, технических, экономических, нравственных, интеллектуальных условий развития народа Утрата свободы и единства – основная причина конфликтов современной эпохи Поскольку философия выполняет роль окончательной формы человеческого знания, она проясняет и социально-религиозные принципы общения, конкретизируя их смысл через исчерпание противоречий в направлении возможного единения людей Диалектика – осмысление противоречивой структуры реальности, принимаемой здравым смыслом за ее окончательную сущность, следовательно, социальное мышление – всегда применение диалектики как философии конфликта Дух становится единственной областью свободы и разума, поскольку в мире господствуют анархия и рабство	Религиозная толерантность – основное «фоновое» понятие социального функционирования государства и отношения индивидов к социальным институтам, выражающее соизмеримость разных образов жизни и их нравственных регулятивов, конкретизирующих формы свободного поведения Социальные конфликты – посягательное условие, но не причина религиозной нетерпимости, при этом этико-догматическая сублимация вероучений неизбежно приводит к их рациональной соизмеримости, где сохраняющееся многообразие Духа противостоит однообразию индивидуализма массовой культуры. Свободное единство индивидов, групп, общностей, обществ, человечества остается проблематичным, но превращает публично ослабленные религии в необходимое функциональное условие выживания человеческого рода Теологическая эрудиция и теологическая критика становятся актуально необходимой составляющей современной светской культуры и ее оптимистической перспективы, поскольку задействуют философию конфликта в качестве матрицы свободного единения, «раздвигающего» горизонты повседневности

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

Для всякой науки желательно иметь словарь.

Чарльз Сандерс Пирс

Анализ – различение признаков социальных процессов, абстрагирование от их жизненного качества.

Антропология (букв.: собрание анекдотов) – «неучтенный» ресурс будущих потребностей индивидов.

Аспект – сторона объекта и точка зрения субъекта, характеристика предмета.

Вера – установка на обнаружение значимых контекстов успешного знания.

Девияция (букв.: отклонение) – фундаментальная характеристика человеческого поведения или поведения социального существа.

Дух (духовность) – предельно широкий контекст всякого мировоззрения.

Завершимость – построение внутренне исчерпанной схемы исследования.

Знание – выполняемая и повторяемая процедура ориентации в мире.

Значение – объект, замещенный знаком.

Интерсубъективность – внутренне обусловленная внешняя зависимость субъектов.

Исследование – процесс поиска границ своего незнания посредством процедур записи.

Контроль – процесс ограничения процессов, изменяющий их возможности.

Личность – открытость внутреннего мира человека, отчасти всегда неуправляемая.

Мораль – содержание внутреннего аспекта человеческого поведения, ставшее фактом.

Нрав – внутренняя склонность индивида, ее типичные ожидаемые образцы.

Нравственность – процессы становления (институализации) и лабильности (относительной неустойчивости) морали.

Нравы – типичные для данной группы (популяции) состояния сознания.

Объект – формальная устойчивость, внешняя для субъекта.

Объяснение – исследование простых причин заведомо сложных связей.

Понимание – усмотрение ясных образов, их границ, доступных для других субъектов.

Программа – конечная последовательность операций исследователя.

Регуляция (социальная) – внутренне обусловленные ритмы активности обменов между индивидами.

Социология – способ осознания себя в поздних индустриальных обществах, формально ориентированный на научное знание.

Смысловой уровень – терминологический статус значения.

Стратегия – осмысленное отношение операций к сегодня недоступной цели.

Субъект – единство произвола и формальной устойчивости.

Этика социологического исследования – выход за рамки социальной регуляции с целью ее сохранения и возможного усовершенствования.

Оглавление

Введение	3
Глава 1. ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ СЕГОДНЯ	8
§ 1. Секуляризм и религия.	8
§ 2. Социологический образ мышления	26
§ 3. Проблематичность философского мифотворчества – еще один аргумент в пользу социологии морали	35
Глава 2. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ СОЦИОЛОГИИ МОРАЛИ .	45
§ 1. Социологический морализм	45
§ 2. Поиски полипарадигмальной социологии морали .	72
§ 3. Моральная структура социальной регуляции .	112
Заключение .	120
Библиографический список	121
Приложение	131
Словарь основных терминов	136

Ольховиков Константин Михайлович

Социология морали:
вопросы теории и выбора
стратегии исследования

Редактор Л.И. Кузнецова

Печатается по постановлению
редакционно-издательского совета университета

Подписано в печать 19.06.03. Формат 60 х 84/16. Бумага для множ.
аппаратов. Усл. печ. л. 8,2. Уч.-изд. л. 8,8. Тираж 300 экз. Заказ *№194*
Российский государственный профессионально-педагогический
университет. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.
Ризограф РГПУ. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.
