

## Эпистемологические основы аналитической социологии

### Аннотация

*В данной статье рассматриваются онтологические и эпистемологические постулаты аналитической парадигмы в социологии. Для прояснения соответствующих позиций экспланаторно-аналитической парадигмы автор вступает в критический диалог с рядом исследователей, опубликовавших свои статьи в журнале “Социология: теория, методы, маркетинг” в 2009–2011 годах. В статье формулируются две “теоремы”: реконструкции обыденных смыслов и аналитичности реконструкции. Метатеоретическая дискуссия завершается анализом практического примера, начатым автором в предыдущей публикации в данном журнале, а именно проблемы легитимации частной собственности в православии.*

**Ключевые слова:** аналитическая социология, онтология, эпистемология, принципы, теоремы, социологическая реконструкция

### 1. Чего еще не достает социологии?

По замечательному стечению обстоятельств моя статья “Социологический анализ и логос”, опубликованная в номере 4/2011 журнала “Социология: теория, методы, маркетинг”, оказалась между двумя работами, которые также посвящались вопросам предмета, специфики и принципов современного социологического анализа [Яковенко, 2011; Тарасенко, Майструк, 2011]. Поэтому свои намерения продолжить размышления об основах социологической теории и методологии я снова, как и в вышеупомянутой статье, решил реализовать в диалоге с другими авторами журнала. Я полностью разделяю с украинскими коллегами стремление активно развивать социологию, работая, с одной стороны, над прочностью ее эпистемологического

фундамента [Тарасенко, Майструк, 2011; Отрешко, 2009], а с другой стороны, расширяя и реструктурируя ее предметную область [Яковенко, 2011; Резник, 2010; Огаренко, Скидин, 2009]. Однако меня не перестает удручать некоторая шаблонность и герметичность таких начинаний, в результате чего дискурс о том, *чего еще не достает социологической мысли*, становится в определенной мере самоцелью — и неиссякаемым источником все новых публикаций о том, что еще не было учтено или не отрефлексировано. Заняв подобную интеллектуальную позицию, авторы начинают, например:

- “содействовать уточнению макроструктурного строения социологической науки, ее общей дисциплинарной формы” [Шульга, 2012: с. 5];
- отстаивать “преимущественные права” социологии перед другими дисциплинами на изучение той или иной проблемы (например, “смыслов жизни”), как в: [Яковенко, 2011];
- подробно убеждать в важности изучения избранной темы (к примеру, символов, как в: [Огаренко, Скидин, 2009]);
- мотивировать свой анализ “до сих пор” не решенными теоретическими вопросами — чтобы тут же объявить, что они “не должны и не могут быть решены раз и навсегда” [Отрешко, 2009: с. 128], в силу чего остается необходимым прояснение “базовых мировоззренческих предпосылок социологических теорий” и уточнение “понятий социальности и публичности, поскольку они формируют смысловое содержание более широкого понятия “общество”” [Отрешко, 2009: с. 137];
- сетовать на “неизученность” эпистемологических вопросов, пространно требуя “гармонизации рефлексии и саморефлексии социологии” [Тарасенко, Майструк, 2011: с. 166] — с целью поддержать “относительное равновесие в изучении социологией социальной реальности и *самой себя*” (курс. мой. — М.Г.) [Тарасенко, Майструк, 2011: с. 176]<sup>1</sup>.

Моя позиция заключается в том, что дальнейшую — и теоретическую, и даже метатеоретическую рефлексию следует чаще проводить в рамках конкретно сформулированных исследовательских проблем. Другими словами: вместо того, чтобы в абстрактной дискуссии доказывать необходимость обновления теории, требовать экспликации метатеоретической аксиоматики или отстаивать какие-то специфические права своей дисциплины — одновременно на словах присоединяясь к тем, кто считает дисциплинарную расчлененность пройденным этапом, — социологам лучше без долгих предисловий *самим* переходить к решению этих задач. Есть ли более убедительный аргумент, чем демонстрация экспланаторного потенциала предложенного концепта на примере конкретного анализа? Как мне кажется, нет, равно как мне представляется сомнительной возможность рефлексировать о базисных эпистемологических принципах теории без прояснения, о какой конкретной исследовательской практике, а также теоретической парадигме

<sup>1</sup> Придаваясь такой саморефлексии на конкретном примере изучения “смысла жизни”, А.Яковенко высказывает созвучное предположение: “...оппонирование широкому проникновению категории “смысл” в категориальный аппарат социологии имеет ряд глубоких и *трагических личных* причин, которые связаны уже с внутренним мироощущением главных носителей социологического знания, то есть *самих социологов*” (курс. мой. — М.Г.) [Яковенко, 2011: с. 123].

идет речь: аналитической, феноменологической, системной и др. Все дело в том, что “различия между этими воззрениями на социальную науку зачастую считаются эпистемологическими, хотя на самом деле они носят и онтологический характер” [Гидденс, 2005: с. 39]. Прагматический же вывод, который я предлагаю сделать из этого наблюдения, переводя позицию Э.Гидденса (см. цитату в разд. 5) в руководство к действию, звучит так: следует исходить из исследовательской задачи, решать эту задачу и лишь затем рефлексировать, *что* получилось неудовлетворительно и *по каким* методологическим, теоретическим и метатеоретическим *причинам*.

Что же касается базовых онтологических и эпистемологических постулатов социологии — то ее аналитическая парадигма в настоящее время имеет вполне проясненную метатеоретическую базу, чтобы продолжать последовательно развиваться в плоскости проблемноориентированной исследовательской практики. Прежде чем рассмотреть эту метатеоретическую базу здесь, конкретизировав свою позицию в более подробной полемике с упомянутыми выше работами украинских коллег, мне представляется важным кратко повторить основные положения аналитической парадигмы, о которых я говорил ранее [Гацков, 2011], так как они будут отправной точкой моей дальнейшей аргументации.

## 2. Краткий экскурс в аналитическую социологию

(1) Аналитическая социология является экспланаторной — своей целью она считает нахождение *каузальных механизмов* (внимание: не законов!) возникновения социальных феноменов. К таким феноменам относятся, например: установки и ценности людей, социальная стратификация, структура гражданского общества, трансформация социальных институтов и т.д. Под механизмами в аналитической социологии понимаются такие взаимодействия акторов (обладающих определенными свойствами и находящихся друг с другом в определенных отношениях), закономерным результатом которых являются интересующие факты и события социального макроуровня<sup>1</sup>.

(2) Опираясь на экспланаторную схему, предложенную Дж. Коулменом [Coleman, 1990] (так называемую “ванну Коулмена”, см. рис. 3, 4), в которой микроуровень индивидуальных действий концептуально соединяется с макроуровнем социальных феноменов, аналитическая социология различает три группы механизмов:

- (а) макро-микрперехода: от определенным образом структурированной социальной ситуации *A* — к индивидам;
- (б) микро-микросвязи: от индивидуальных установок — к действию;
- (в) микро-макроперехода: трансформация индивидуальных действий в коллективный феномен/социальную ситуацию *B*.

---

<sup>1</sup> Во избежание ошибочного понимания концепта механизма вследствие моего упрощенного пересказа привожу оригинальную цитату: “...mechanisms can be said to consist of *entities* (with their *properties*) and the *activities* that these entities are engaged in, either by themselves or in concert with other entities. These activities bring about change, and the type of change brought about depends upon the properties and activities of the entities and *relations* between them” (курс. мой. — М.Г.) [Hedström, Bearman, 2009: p. 5].

Таким образом, аналитическая социология следует принципу *методологического* — и уточняя его: структурного [Hedström, Bearman, 2009: p. 8] — *индивидуализма*. Описывать связи исключительно на макроуровне (от социальной ситуации А — к социальной ситуации В), без “ныряния” к глубинам микроуровня, в аналитической социологии считается недостаточным.

(3) За всеми тремя названными типами механизмов стоят взаимодополняющие *теории среднего уровня*. Таким образом аналитическая социология стремится, с одной стороны, обеспечить достаточную каузальную глубину (англ. *causal depth*) своих объяснений, а с другой — элегантно преодолеть теоретический и методологический эклектицизм. При этом представители аналитической социологии считают тупиковым всякое стремление сформулировать универсальную “супертеорию” (по примеру физики).

(4) Работы, подменяющие анализ механизмов генезиса социальных феноменов разнообразными размышлениями социально-философского, критически-публицистического, историографического, метатеоретического и прочего толка, представляются в свете вышесказанного около- или даже квазисоциологическими (что, разумеется, само по себе не отменяет их права на существование; см. подробнее мою полемику в: [Гацков, 2011]).

### 3. Аксиомы и теоремы<sup>1</sup>

Изучая не поведение, а деятельность, не отдельных субъектов деятельности, а надындивидуальные феномены, социология имеет дело с реальностью, конститутивным элементом которой является знаковая система человеческого языка. Понимание, что человеческий разум неотделим от функционирования знаков (а возможно, как отмечает один из классиков семиотики, последователь Дж.Мида Ч.Моррис, интеллект вообще следует отождествить именно с функционированием знаков), является базовым и, таким образом, связующим для всех социальных наук [Моррис, 2001: с. 45]. Как высказывался еще Л.Выготский — и эта позиция в настоящее время может считаться общепринятой — с развитием речи/языка связано не просто развитие интеллекта, но и развитие “всего сознания в целом” [Выготский, 2005: с. 347]. Крупнейшие современные исследователи сознания, такие как, например, М.Томазелло и В..Зингер, в своих работах подтверждают, что феномен сознания является продуктом социальной интеракции [Tomasello, 1999: p. 112–117; Singer, 2002: p. 73]. Ученик Выготского А. Н. Леонтьев, развивая теорию психического отражения, писал: “...сознательное отражение — это не просто видение вещи, не только ее чувственное представление, а это видение означенного *посредством языка* предмета” (курс. мой. — М.Г.) [Леонтьев, 2000: с. 95]. При этом “отдельный индивид находит готовым объективно существующий язык с его значениями” [Леонтьев, 2000: с. 95]; благодаря этому он “способен участвовать в “объективном” мире других людей и человечества в целом, в его истории” [Нюттен, 2004: с. 72]. Таким образом, вслед за Т.Лукманом мы можем считать то культурное пространство, в котором индивид начинает свою жизнь, и тот набор типизированных в языке со-

<sup>1</sup> Чтобы не перегружать текст, я решил отказаться от использования кавычек, которые бы указывали на то, что эти понятия не стоит понимать здесь в их изначальном, логико-математическом, значении.

циальных категорий, с которым он в этот исторический момент сталкивается, “социально-историческим априори” (цит. по: [Soeffner, 2004: p. 18]).

Известные науке случаи воспитания человеческих детенышей волками, в результате чего представители биологического рода *homo sapiens* приобретали в буквальном смысле “волчью натуру”, как нельзя более ярко иллюстрируют культурно-языковую обусловленность человеческого сознания. Сказанное, разумеется, не означает, что сознание существует не в человеческом мозге. Однако нужно также понимать, что оно существует не в отдельно взятом мозге и не может считаться продуктом только одного мозга (притом, что оно, как известно, может в нем сохраняться, в случае, например, если социализированный человек окажется изолированным от общества). Перенося эти выводы из нейропсихологии в социологию, можно согласиться с формулировкой К.Седова, — который, в свою очередь, ссылается на М.Бахтина, — что “индивидуальное и социальное в сознании человека говорящего — характеристики диалектически взаимосвязанные. Конкретное языковое сознание представляет собой социально детерминированное явление” [Седов, 2004: с. 6]. Аналогичной позиции придерживается К.Поппер, когда говорит, что человеческий разум является “продуктом своих продуктов” [Поппер, 2000: с. 70–73]. Это же имеет в виду и Ю.Лотман, называя культуру “сверхиндивидуальным интеллектом” [Лотман, 1993: с. 44].

Из вышесказанного выводятся следующие базовые для всех общественно-гуманитарных дисциплин положения — *онтологические аксиомы*. Во-первых, сознание — это феномен социальный и, следовательно, надиндивидуальный. Во-вторых, всякая индивидуальная реализация надиндивидуального сознания является производной культурно-языкового контекста с его социально-исторической спецификой (разумеется, наряду с онтогенетическими факторами).

Отсюда можно, опираясь не в последнюю очередь на работы А.Шюца, сформулировать *первую онтологическую аксиому (аналитической) социологии* (ОА1): все без исключения социальные феномены являются по своей сути смысловыми конструктами. Из этого, в свою очередь, вытекает *первая эпистемологическая аксиома* (ЭА1): изучаемые смысловые конструкты доступны социологу непосредственно — так же, как они доступны любому социализированному в той же самой культурно-языковой среде современнику. Эта непосредственная доступность проистекает, как было обосновано выше, из того, что “мир повседневной жизни не есть частный мир, он общий для меня и моих спутников. (...) процессы *моего* сознания являются для него (моего спутника, Другого. — М.Г.) элементами этого мира точно так же, как и процессы *его* сознания — для меня” [Шюц, 2003: с. 116; аналогично: Мид, 1994: с. 237].

Из первой пары сформулированных аксиом можно вывести четыре эпистемологические теоремы: (1) реконструкции обыденных смыслов; (2) аналитичности реконструкции; (3) ориентации на проблему; (4) рекурсивности. Данная статья посвящена первым двум теоремам.

### 3.1. Теорема реконструкции обыденных смыслов

Как справедливо замечает Т.Парсонс, “для того, чтобы опознать в объекте “человека” в биологическом смысле, нет нужды вскрывать его череп и убеждаться, что в нем действительно заключается человеческий мозг” [Пар-

сонс, 2002: с. 290]. Аналогично социологу нет никакой нужды просвечивать свой и чужой мозг, чтобы удостовериться, что находящиеся там смысловые конструкты — таких, например, обыденных<sup>1</sup> понятий, как “дождь”, “совесть”, “смысл жизни”, “любовь” или “революция”, — имеют семантическое ядро, одинаковое для всех участников коммуникации. Социологами многократно выверено, что повседневное взаимодействие в значительной мере основано на “самоочевидных истинах”, которые не предполагают прямого разъяснения, более того, на разъяснение их даже может быть наложено табу (см.: [Soeffner, 2004]). Именно в условиях отсутствия значительных помех в типизированном повседневном взаимодействии — или, говоря словами Л. Витгенштейна, в “языковых играх”, — мы вырабатываем индивидуальные ментальные концепты используемых понятий. Вводя термин языковой игры (далее без курсива и кавычек), философ подчеркивал, что языковое общение неотрывно вплетено в “форму жизни” (нем. *Lebensform*) [Wittgenstein, 1984: § 19, § 23]. Поэтому говорить на языке, понимать его, или, иными словами, *владеть* им — значит уметь играть в соответствующие игры<sup>2</sup>, то есть быть включенным в совместную деятельность, совместную жизнь.

Отсюда можно сделать вывод, что поскольку социологи — не марсиане и изучают современный им мир смыслов, являющийся источником их индивидуального сознания, они могут смело полагаться на то, что на базовом уровне здравого смысла их понимание как происходящего, так и его описания при помощи языка повседневного общения является принципиально адекватным. Словами А. Шюца, “в повседневной жизни, разделяя переживания в опыте с моими спутниками и руководствуясь при воздействии на них обычными прагматическими мотивами, я нахожу готовые конструкты и считаю само собой разумеющимся, что могу постигать мотивы моих спутников и понимать их действия адекватно всем практическим целям” [Шюц, 2003: с. 115]. Подробным образом этот аспект разработан также у П. Бергера и Т. Лукмана; в частности, они пишут: “Язык, используемый в повседневной жизни, постоянно предоставляет мне необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретают смысл и значение и эти объективации, и сама повседневная жизнь. (...) Я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует естественной установке других людей, что они тоже понимают объективации, с помощью которых этот мир упорядочен (...). Но важнее всего то, что я знаю, что существует постоянное соответствие между моими значениями и их значениями в этом мире, что у нас есть общее понимание этой реальности. Естественная уста-

<sup>1</sup> В смысле употребляемых в повседневном общении, включая специальные (за исключением научных) сферы употребления, такие как политический, экологический, религиозный и прочие дискурсы.

<sup>2</sup> “На приеме у врача”, “в школе”, “на свидании”, “на научной конференции” и т. д. О роли игры в формировании у ребенка соотношений “вещь//смысл”, “смысл//действие” см.: [Выготский, 2004]. Широко опиравшаяся на работы Дж. Мида школа символического интеракционизма (Г. Блумер), а также так называемая этнометодология (Г. Гарфинкель) приложили немало усилий к изучению этих и других языковых игр. Социологическими / социально-психологическими соответствиями лингвофилософскому понятию языковой игры являются термины *скрипт* (рус. сценарий) и *фрейм* (И. Гофман, англ. *frame*).



новка именно поэтому и является установкой повседневного сознания, что связана с миром, общим для многих людей” [Бергер, Лукман, 1995: с. 41–44].

Удивительным образом значительное количество теоретиков социологии не видят, что из вывода о принципиальной адекватности понимания социальной реальности ее современниками следует, что для работы с эмпирическим материалом социологам не требуется ни какой-то особой социологической рефлексии (такой, что каким-то образом отличалась бы от “несоциологической” рефлексии), ни специального “принципа понимания”. Последний пытаются сформулировать, например, В. Тарасенко и И. Майструк, смешивая сразу несколько аспектов: принципы формулирования социологической теории, историческую относительность знаний (в том числе о социологических закономерностях), а также проблему дуализма субъекта и объекта познания [Тарасенко, Майструк, 2011: с. 170–174].

Если сформулированная выше ЭА1 говорит о том, что смысловые конструкторы доступны современникам непосредственно — в силу их включенности в одно и то же надындивидуальное сознание и общую “семиосферу” (термин Ю. Лотмана), то **теорема реконструкции обыденных смыслов** (Т1.1) следует из нее в качестве методологического императива: понимание и объяснение социальных феноменов основаны на экспликации инвариантов обыденных смыслов, определении их типичных вариантов<sup>1</sup> и фиксации обнаруженной смысловой структуры в языке научной дисциплины (эта фиксация и есть то, что имеется ввиду под социологической *реконструкцией*, ср. Т1.2). Поскольку же “семантическая интуиция обычных носителей языка представляет собой эмпирическую реальность” [Вежбицка, 2001: с. 244], то Т1.1 — это *эмпирический императив*, требующий от исследователя (как я уже настойчиво аргументировал в [Гацков, 2011: с. 150, 154]) постоянного обращения к установкам, а главное — к деятельности акторов-носителей языка, ибо для социологии “совершенно невозможно даже концептуально изолировать социальное отношение от действий его участников” [Парсонс, 2002: с. 290]. Это означает, что реконструкция одного лишь семантического поля интересующего понятия (например, “смысл жизни”, как в [Яковенко, 2011]) является работой не столько социологической, сколько филологической (см. процитированную выше работу А. Вежбицкой). Речь также может идти о политологическом эссе (см. мой анализ дискурса о “революции” в [Gatskov, 2009]) или историческом обзоре, если реконструируются, например, содержание религиозных догматов и их изменение в историческом контексте (как в [Рахманов, 2010], подробнее на эту тему — в разд. 4). Социология же аналогично экономике и социальной психологии в конечном итоге всегда должна обращаться к деятельности людей, объясняя связи между поступками акторов и социальными структурами, явлениями и т. п. Только так социолог может реконструировать практическое, реальное — а не возможное или словарное — значение смысловых конструкторов повседневного общения.

Как отмечает И. Девятко, несмотря на то, что исследования основанного на здравом смысле повседневного восприятия имеют достаточно давнюю

<sup>1</sup> Смысловая вариация, как несложно догадаться, обусловлена тем, что все люди — разные и имеют разный жизненный опыт — возводить это наблюдение в ранг еще одной “онтологической аксиомы” мне показалось излишним. О культурологическом значении индивидуальных различий см.: [Лотман, 1993: с. 42–45].

традицию, до сих пор “обыденное, неспециализированное знание о мире, как дескриптивное, так и объяснительное, редко становится предметом самостоятельного интереса социологов” [Девятко, 2007: с. 7]. Поэтому ту же самую Т1.1 можно сформулировать несколько более принципиально: социолог должен реконструировать *по возможности все эмпирически доступные ему типичные смысловые варианты изучаемого смыслового конструкта* — с привязкой к деятельности, — а не только минимальный понятийный инвариант. Еще более грубым упущением следует считать подмену инварианта смыслового конструкта тем специфическим вариантом, который сложился в частном сознании исследователя. Не менее важно при теоретической реконструкции не путать резон обыденных языковых игр и смысловое поле понятийного аппарата научной дисциплины (“конструкты второго порядка” по Шюцу). Так, разговоры о революции на демонстрации или о совести в воспитательной беседе существенно отличаются от обсуждений революции как обобщающей модели скоротечных социальных перемен и операционализации понятия совести в социально-психологических исследованиях. Дело в том, что научные термины, с одной стороны, всегда в большей или меньшей степени фиксируются в своем значении (ср. Т1.2). С другой стороны, когда концепты обыденного языка помещаются учеными в контекст понятийного аппарата своей дисциплины, они незамедлительно приобретают большое количество дополнительных граней значения, каковые возникают из соотношения с другими теоретическими конструктами, но не из анализируемых языковых игр:

“Не могу не коснуться влияния пресловутой *глобализации на смысложизненную сферу*. Но вначале еще раз отмечу важность тесного *сопряжения индивидуальных смыслов жизни со смыслами жизни общества*” [Яковенко, 2011: с. 135] (курсивом выделены мною такие грани значения, которые автор искусственно создает у обыденного понятия “смысл жизни”).

Здесь уместно снова обратиться к Виттгенштейну. Неоценимым вкладом этого философа в эпистемологию социальных наук является, на мой взгляд, его скрупулезный анализ того, каким образом философские проблемы могут возникать в результате перенесения понятий из языковых игр обыденного общения в “неживые” (в смысле не включенные в реальное взаимодействие), сконструированные философом языковые игры<sup>1</sup>. Стремясь определить суть / “эссенцию” (нем. *Wesen*) отдельно взятых языковых конструктов — тогда как в повседневной жизни (так сказать, на деле) их понимание происходит в рамках конкретного взаимодействия — философ, по меткому сравнению Виттгенштейна, уподобляется мухе, бьющейся о стенки стеклянной бутылки-мухоловки, вместо того чтобы вылететь через отверстие, через которое она влетела [Wittgenstein, 1984: § 309]. Другими словами, язык философский в значительной мере происходит от злоупотреблений языком обыденным. К. Поппер, хотя и критикует аналитический проект Виттгенштейна, по сути, придерживается той же фундаментальной эпистемологической позиции: “Я — поклонник обыденного разума (...); я утверждаю, что обыденный разум является для нас единственно возможным исходным пунктом” [Поппер, 2003: с. 17], а “научное знание не может быть ни-

<sup>1</sup> Конкретно: на вопросы типа “что представляет из себя совесть (честь, душа, время, любовь, сущее и т.д.)?” Виттгенштейн предлагает следующий ответ: Вопрос неверный. Следует спросить: как употребляется это слово? [Wittgenstein, 1984; § 1; § 13 и др.].



чем иным, как расширением обыденного знания” [Поппер, 1983: с. 39] (см. также: [Поппер, 2002: с. 41–42]).

Забывая про этот исходный пункт, социолог зачастую начинает анализировать — или, что еще более бессмысленно, критиковать — сконструированную им самим фикцию, а вовсе не социальную реальность. Наглядной иллюстрацией тому может служить уже процитированная работа А. Яковенко, в которой автор после многостороннего социально-философского “обыгрывания” понятия смысла жизни в заключении задается вопросом, а не фиктивен ли объект его исследования:

“В какой мере оправданно говорить о смыслах жизни, если периодически возникают большие сомнения в том, что многие люди вообще способны отчетливо думать о собственных смыслах жизни (...)? Им (исследователям. — М.Г.) зачастую сложно согласиться с иной *реальностью*, в которой могут существовать люди (...). Возникают и воспроизводятся два почти параллельных “ментальных” мира, один из которых пытается понять другой, вольно или невольно *навязывая* ему свои правила (а лучше сказать, смыслы. — М.Г.). (...) целый ряд испытуемых признаются, что стали задумываться над своими смыслами жизни, только когда были привлечены к эксперименту. (...) Полагаю, что социологам помимо всего прочего очень важно научиться понимать социальное самочувствие тех, кто аморфен и достаточно инертен к проблемам поиска и реализации какого-то смысла жизни, саморазвития и т.п., не говоря уже о смыслах развития общества (обществ)” (курс. мой. — М.Г.) [Яковенко, 2011: с. 138–139].

Соглашаясь с автором, хочется добавить, что глубокомыслие в социологии должно определяться аккуратностью теоретической реконструкции и глубиной систематического эмпирического анализа<sup>1</sup>, а не возвышенными темами и интеллектуалистическими выражениями. Исследователи, которым сложно согласиться с реальностью (!), которые не научились понимать “социальное самочувствие” людей, а склонны навязывать обществу свой “параллельный ментальный мир”, вряд ли могут считаться социологами — да и вообще учеными. Ключевым принципом исследовательской работы, который должен быть в данном контексте упомянут, является *операционализация*, которую Е. Головаха в своем “Альтернативном социологическом словаре” метко определил как “оперативное вмешательство, превращающее буйного производителя мысленных конструкций в тихого созерцателя эмпирической реальности” [Головаха, 2001: с. 179]. Примером операционализации упомянутого в цитате “социального самочувствия” может послужить методика ИИСС Е. Головахи и Н. Паниной [Головаха, Панина, 1997; Головаха, Панина, Горбачик, 1998].

### 3.2. Теорема аналитичности реконструкции

Ю. Лотман, оценивая научный принцип восхождения от простого к сложному как “безусловно оправданный”, обращает внимание на проблему, когда “эвристическая целесообразность (удобство анализа) начинает восприниматься как онтологическое свойство объекта, которому приписывается структура, восходящая от простых и четко очерченных атомарных эле-

---

<sup>1</sup> А также последовательной ориентацией на проблему, о чем будет отдельно сказано в Т1.3.

ментов к постепенному их усложнению” [Лотман, 1993: с. 11]. Проблема-тичность такого подхода Лотман иллюстрирует при помощи метафоры: “склеивая отдельные бифштексы, мы не получим телянку, но, разрезая телянку, можем получить бифштексы” [Лотман, 1993: с. 13]. Иными словами, Лотман обращает внимание на опасность разрушения целостности гештальта при разложении его на отдельные элементы. Ведь как бы мы ни пытались помочь представить человеку, который никогда не видел парнокопытных животных, телянка, — описывая (или даже предъявляя) отдельные “составляющие”: форму головы, твердость копыт и рогов, длину и цвет шерсти, изображая мычание, бодание и т. д., — мы бы вряд ли смогли воссоздать гештальт, который автоматически возникнет в сознании человека, стоит ему один-единственный раз увидеть пасущегося на лугу молодого бычка.

Развивая эту метафору, можно сказать, что так называемая проблема латентности объекта социологии заключается в том, что социологи, изучая своего “телянку”, всегда имеют дело то с рогами и копытами, то с мычанием, а то и вовсе с бифштексами — но никогда не с цельным бычком. Переводя на язык эпистемологии: “Латентность объекта означает, что он никогда не обретает предметной формы своего бытия, своей наличности”, а существует только через свои проявления [Тарасенко, Майструк, 2011: с. 167]. Как то:

“Если это, например, совесть, то, как утверждает здравый смысл, основанный на практике жизни, она *проявляется* через поведение людей. Следовательно, индивидуальное поведение выступает не только средством выражения совести, но и *заменителем* ее как объекта познания (...). Таким образом поведение становится *параллельным* объектом познания совести, но теперь оно выступает как предмет исследования, проводимого при помощи контактных эмпирических методов, например, наблюдения, в результате чего в голове социолога возникает *наглядный образ*, однако не совести, а поведения” (курс. мой. — М.Г.) [Тарасенко, Майструк, 2011: с. 168–169].

В данном примере мы имеем дело уже не с Виттгенштейновой “мухой в бутылке”, а в некотором смысле с противоположным заблуждением, когда из повседневного языка начинает выводиться логика, “отравляющая наш разум” [Wittgenstein, 1984; § 109]. Словами Поппера: “теория здравого смысла, основанная на здравом смысле, представляет собой наивную путаницу” [Поппер, 2002: с. 66]. Кажется, что поскольку за каждым мычанием обнаруживается теленок, а всякий дым есть сигнал огня, то и за каждым словом должен бы стоять объект, на который это слово указывает. Вывод В.Тарасенко и И.Майструк о латентности совести как феномена основан, очевидно, на представлении, что за словами скрываются платоновские идеальные сущности, — не случайно авторы говорят о “не обретающей предметности форме бытия”. Якобы есть некая идеальная сущность {СОВЕСТЬ} — а выражаясь предфилософски (то есть магически), что-то вроде вселяющегося в людей Духа Совести, — сущность, которую в разных языках обозначают буквенным набором “сумління” (укр.), “conscience” (англ.) и т.п. и которая реализуется в каждом человеке по-разному, как {совесть N<sub>1</sub>}, {совесть N<sub>2</sub>} ... {совесть N<sub>n</sub>}. Эти разные {совести N<sub>i</sub>} соответственно по-разному проявляются в конкретном поведении A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub> ... A<sub>n</sub>, которое, в свою очередь, вызывает “наглядные образы” {совестей N<sub>i</sub>} у других людей, так что они различают между <{совестью N<sub>1</sub>}>, <{совестью N<sub>2</sub>}> и т.д.

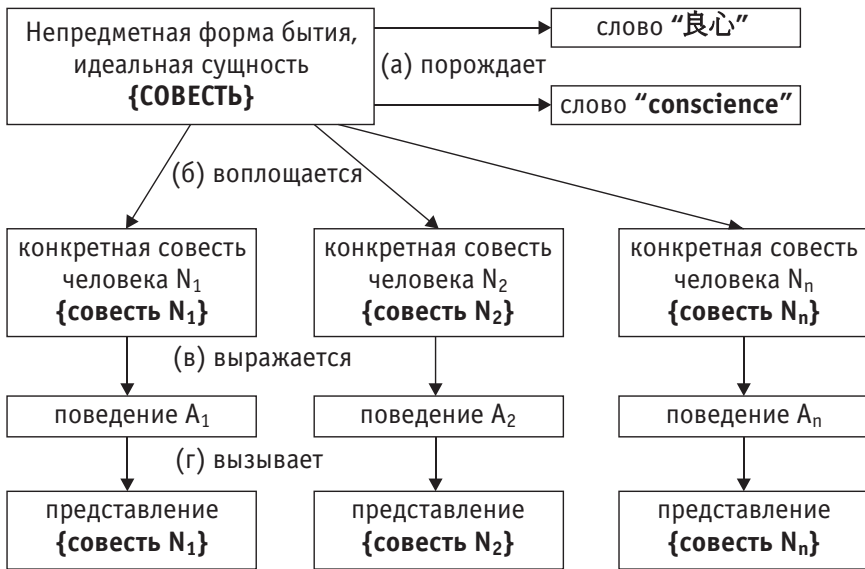


Рис. 1. Концепт совести в обыденном представлении

Рисунок 1 реконструирует концепт совести в обыденном представлении, на которое многократно ссылаются Тарасенко и Майструк. Схема наглядно раскрывает, что латентность категории {СОВЕСТЬ}, оказывается, уже на этом этапе двойная: идеальная сущность {СОВЕСТЬ} латентна по отношению к конкретным {совестям  $N_i$ }, а эти, в свою очередь, латентны по отношению к их образам  $\langle \{совестей N_i\} \rangle$ , сложившимся у наблюдателя, поскольку он не может напрямую воспринимать {совести  $N_i$ }, а имеет дело только с их проявлениями  $A_i$ , которые Тарасенко и Майструк также называют “заменителями” (латентного объекта). Как будто все логично — и глубоко эпистемологично. Однако зададимся следующими вопросами:

Если идеальная сущность {СОВЕСТЬ} реализуется через индивидуальные {совести  $N_i$ }, а мы узнаем об их существовании только через действия  $A_i$  (то есть поведенческие функции  $f(N_i)$ ) — как же тогда слово “совесть”, которое мы также узнаем в рамках языковых игр (то есть социализации, в контексте  $A_i$ ), может указывать на эту самую вдвойне латентную {СОВЕСТЬ} напрямую? Получается, что между словом “совесть” и идеальной сущностью {СОВЕСТЬ} существует какая-то магическая связь (стрелка (а) на рис.1)?

В каком виде существовали такие “непредметные формы бытия”, как {СОВЕСТЬ}, {БУДУЩЕЕ}, {ОБЩЕСТВО}, {ЛЮБОВЬ}, {ЛЕГИТИМАЦИЯ}, когда не было таких слов? Они существовали в платоновском царстве идей, дожидаясь своей очереди быть постигнутыми людским разумом?

Как быть с тем, что эквивалентные понятия в разных языках зачастую имеют значительное семантическое расхождение? Или параллельно с различными лексемами существуют также разные латентные сущности, русская {СОВЕСТЬ}, английская {CONSCIENCE}, украинское {СУМЛІННЯ} и т. д. Значит ли это, что нужно определять еще одну ступень латентности — латентность платонической идеи по отношению к этнической?

Решение подобных вопросов заключается в прекращении опирающихся на обыденное мышление онтоэпистемологических рассуждений всякий

раз, когда возможен научный (или систематический философский) анализ. Никакой “непредметной формы бытия” {СОВЕСТЬ} нет — ни этнической, ни тем более, платонической<sup>1</sup>, а связи (а) и (б) на рисунке 1 — это удобные фикции обыденного сознания. Что есть? Есть социальные интеракции, формирующие, а впоследствии активизирующие в мозгах современников определенные (не одинаковые, но схожие) нейрофизиологические структуры, которые в процессе социализации и овладения языком связываются с нейрональной репрезентацией слова “совесть”. Причем в отличие от ментального концепта теленка, который при столкновении с *физическим* телом возникает автоматически, даже если слово “теленек” не будет произнесено, концепт совести образуется у человека только через определенный социализационный опыт взаимодействия (в данном случае обычно с родителями), во время которого произносится слово “совесть”. Отсюда понятие совести можно считать чисто *аналитическим*, а феномен совести, то есть связь между нейрональной репрезентацией знака “совесть” (“conscience” и т. д.) и его коррелятом — нейрофизиологическими структурами, образовавшимися из опыта социального взаимодействия (то есть через научение) — является *онтологическим единством* (ср. ОА1).

Проблема латентности исчезает, таким образом, сама собой: слово “совесть” не указывает на какую-то скрытую сущность, а является составной частью лингвопсихоповеденческого феномена совести. То есть не пришедшая из мира идей {СОВЕСТЬ} порождает свое словесное обозначение, а наоборот: слово “совесть” как бы очерчивает<sup>2</sup> некоторое множество эмоций (вины, долга и проч.), поступков и отношений. Причем в повседневной жизни такое очерчивание происходит эпизодически, по большей мере неосознанно — в диалогах, темой которых практически никогда не является качество или структура чьей-то индивидуальной совести или совесть как феномен, а является какое-то конкретное недоразумение, несогласие, проблема. Концепт совести у собеседников вырабатывается в буквальном смысле *по ходу дела*. Аналогичным образом вырабатываются в постоянном диалоге (а можно сказать — и в торге) такие концепты, как “смысл жизни”, “революция”, “любовь” и т. д.

<sup>1</sup> Идею, что абстрактные понятия передают какие-то неизменные сущности, Поппер назвал *эссенциалистской*; разумеется, он ее отвергал [Поппер, 1983: с. 299–306; 2002: с. 189–192]. Н. Элиас критиковал ее как *метафизическую* и видел ее корни в обыденном мышлении, склонном рассматривать социальные системы (Элиас называет, среди прочих: “семья”, “школа”, “город” и “общество”), как будто они являются физическими объектами (как “дерево”, “дом” и др.) [Elias, 1970: с. 9–12] (ср. также рис. 2).

<sup>2</sup> Говорить “очерчивает” — значит представлять себе слово как этикетку для некоторого логического множества. Лингвистически это вполне адекватно; нейропсихологически более корректно было бы говорить о соединении отдельных репрезентаций в обширную нейрональную сеть. Возвращаясь к исходной метафоре Лотмана о теленке, нужно отметить, что она является эпистемологическим подлогом (распространенный филологический трюк критиков “инструментализма” и превратно понятого редукционизма): мы не склеиваем бифштексы, чтобы получить теленка — но мычание, рога, копыта, тишизированные паттерны движения (ведь мы очень удивимся, если теленок, прыгнув в озеро, вдруг поплывет кролем) и другую информацию мозг буквально *синаптически склеивает*. Что же касается онтологического подлога Лотмана, то он еще более очевиден: вряд ли есть такие ученые, которые когда-либо утверждали, что теленок состоит из бифштексов — а вот что теленок идентичен совокупности клеток, сложным образом взаимодействующих между собой, можно утверждать с полной ответственностью.

Сомнения относительно неверности представления о латентности объекта социологии развеиваются окончательно, если обратиться к словам, которые как бы напрямую указывают на предметы или явления окружающего мира: такие как “стол”, “теленоч” или “дождь”. Даже эти простые, казалось бы, понятия могут соотноситься у представителей разных культур и эпох с очень разными смысловыми конструктами, образующимися через приобретение многогранного жизненного опыта. Так, для ученого стол — скорее *письменный*, для ремесленника — это *верстак*, а для столоначальника — воплощение его *чиновничьего статуса*. Далее: в зависимости от определенного ситуативного фрейма и соответствующего набора социальных скриптов я не *усядусь* на кухонный стол, но могу *присесть* на парту в университете; я *лягу* на стол, если попаду в операционную, а если окажусь на буйной пирушке, то могу и *станцевать* на столе<sup>1</sup>. Следует ли из этого всего, что “латентная сущность” стола “проявляется” через поведение по отношению к нему?

Поднимемся еще на одну условную ступень аналитичности выше и зададимся, например, вопросом, *что такое* “школа”. Очевидно, недостаточно просто увидеть какое-нибудь школьное здание, чтобы сформировать ментальный концепт школы, — нужно как минимум по этому зданию пройти и посмотреть, что в нем происходит: увидеть классные комнаты, спортзал, раздевалку, столовую; понаблюдать, как ведут себя учителя и что делают школьники. Сможем ли мы после этого показать на школьное здание и сказать, что вот этот предметно-событийный комплекс и есть “школа”? Вряд ли; ведь есть еще домашние задания и друзья-одноклассники, живущие по соседству или на другом конце города, а еще приходится вставать каждый день в семь утра — если, конечно, не каникулы. Разве *все это* не входит в смысловой конструкт “школы”? Следуя логике Тарасенко и Майструк, мы должны прийти к выводу, что всякий раз имеем дело с многочисленными заменителями объекта нашего познания, но никак не с самим объектом “школа”. Последняя, выходит, лишь проявляется в учителях и их стилях преподавания, в архитектуре здания и в приключениях по дороге от него до дома, — и в этих своих проявлениях школа везде по миру так различна, что как предметно-беспредметная “форма бытия” абсолютно латентна? Между тем эмпирия демонстрирует, как легко и с каким пристрастием дети могут “в школу” сыграть, шаблонно освоив лишь пару поведенческих скриптов (см. сноску 2 на стр. 151).

Исходя из латентности как свойства объекта познания социальных наук, на еще более высокой ступени аналитичности и сложности — например, при обращении к проблеме смысла жизни — мы неотвратно столкнемся с опасностью, что исследователь заблудится в дебрях онтоэпистемологических и социально-философских рассуждений о смысле жизни “как таковом” [Яковенко, 2011: с. 139], прежде чем он начнет хоть какое-то *социологическое* изучение проблемы.

**Теорема аналитичности реконструкции** (Т1.2) призвана сформировать преграду на пути сползания из социологии в (квази)эпистемологию. Эта теорема устанавливает, что свойство *аналитичности* научные концеп-

<sup>1</sup> Не лишним будет припомнить Ипполита Матвеевича Воробьянинова из “Двенадцати стульев”, который в бытность чиновником по приходу на службу придавал усам правильное направление — параллельно линии стола.

ты наследуют от понятий обыденного языка. Разница только в том, что сложность и диффузность (а никакая не латентность<sup>1</sup>) аналитических понятий в повседневном общении и формируется, и снимается контекстом языковых игр, а в социальной науке это происходит путем *эксплицитного определения значения понятия*. Другими словами: реконструируя, мы фиксируем; критерии фиксации, с одной стороны, определяются Т1.1, а с другой — исследовательским вопросом, который формулирует ученый. В результате фиксации значения научного понятия оно становится еще более аналитичным, чем исходное понятие обыденного языка<sup>2</sup>, в основном за счет значительного уменьшения диффузности. Что касается уровня сложности научного понятия, то он может варьировать в зависимости от изучаемой проблемы, а также сформулированной теории.

В качестве методологического императива теорема аналитичности реконструкции помогает избежать переноса фикций обыденного языкового сознания, как они были продемонстрированы на примере понятия совести (рис. 1), в систематический научный анализ.

Еще раз подчеркну: аналитичность научных понятий принципиально отличается только эксплицитной фиксацией их значения. Их связь с лукмановским “социально-историческим априори” от этого не нарушается, поскольку даже самая “стерильная” научная аналитика социальных дисциплин всегда содержит зерно когнитивно-эмоционального опыта, приобретенного в обыденных социальных интеракциях (ср. нижнюю строчку на рис. 2), а говоря проще, всегда имеет исходным пунктом обыденное мышление. К сожалению, многие не понимают, что терминологическая фиксация означает не отрицание каких-то аспектов реальности, а лишь выделение (и, возможно, рекомбинацию) особенно интересующих исследователей аспектов. Об этом пишет Парсонс, формулируя позицию *аналитического реализма*:

“От фикционизма ее отличает признание того, что, по крайней мере, некоторые (я бы сказал подавляющее большинство, за исключением, разве что, тавтологий и противоречий в себе. — М.Г.) из общих научных понятий не являются фикциями, а адекватно “схватывают” аспекты объективно существующего мира. Это относится к понятиям, называемым здесь аналитическими элементами. Следовательно, выбранную нами эпистемологическую позицию можно определить как реализм. Однако наша позиция не является эмпирическим реализмом, поскольку она избегает ряда неприемлемых выводов этой эпистемологической концепции. С точки зрения нашего подхода, *теоретические понятия соотносятся не с конкретными явлениями, а с их элементами, аналитически отделенных от других элементов*. При этом нет необходимости считать, что значение одного или даже всех элементов, включенных в логически связанную систему, полностью описывает любое конкретное явление или событие. Термин “реализм”, следовательно, можно уточнить, как аналитический” (курс. мой. — М.Г.) [Парсонс, 2002: с. 271–272].

1 Совсем другое дело, когда речь идет о латентности целей опроса для респондента, мотивированной стремлением исследователя снизить склонность опрашиваемого давать социально желательные ответы.

2 Случаи обратного заимствования — из научного языка в обыденный, будут рассмотрены отдельно, в рамках теоремы рекурсивности (Т1.4).



СТУПЕНИ АНАЛИТИЧНОСТИ ПОНЯТИЙ (сверху вниз по возрастающей)		КОРРЕЛЯТЫ		
		соотнесение с физическими предметами и ощущениями	приобретенный в социальных интеракциях когнитивно-эмоциональный опыт	научная фиксация
Конструкты первого порядка (обыденное общение)	<i>стол, теленок, дождь, мультфильм, драка</i>	доминирует	дополняет	–
	<i>школа, семья, игра, время, праздник, взрослый</i>	дополняет	доминирует	–
	<i>будущее, совесть, процесс, проблема, отношение, смысл жизни</i>	–	единственный коррелят	–
Конструкты второго порядка (научный курс)	<i>будущее, совесть, процесс, проблема, отношение, смысл жизни</i>	–	доминирует	дополняет
	<i>невроз, легитимация, мобильность, аномия, идентичность</i>	–	дополняет	доминирует
	<i>фрейм, семиосфера, когнитивный диссонанс, игра (в теории игр), социальное самочувствие (Головаха, Панина, 1997)</i>	–	минимизируется	максимизируется

Рис. 2. Ступени аналитичности понятий

В каждом конкретном случае ступень терминологической фиксации определяется конечной задачей исследователя (наряду с возможностью достижения консенсуса среди ученых коллег) — стоит напомнить, что задача социолога, в отличие, возможно, от филолога или философа, не заключается в демонстрации впечатляющей диффузности и сложности изучаемого феномена/заимствованного обыденного аналитического концепта. Социология имеет своей целью объяснение каузальных механизмов возникновения и изменения коллективных феноменов. Нелишним будет также заметить, что аналитическая фиксация упрощает поиск каузальных связей между социальными феноменами, но ни в коем случае не упрощает восприятие социальной действительности. Как раз наоборот, она делает его более сложным, поскольку с помощью более острого аналитического инструментария позволяет воспринимать связи между элементами, которые не видны “невооруженным глазом”.

#### **4. Еще раз о проблеме легитимации частной собственности в православии**

Отвечать собственному требованию чаще проводить (мета)теоретическую рефлексию в рамках конкретно сформулированных исследовательских проблем мне хотелось бы, продолжив дискуссию о проблеме легитимации частной собственности в православии, начатую ранее на страницах этого

журнала. Так, в рамках изложения отличий *экспланаторного* социологического анализа от других, пограничных ему форм, мною была высказана следующая критика исследования А.Рахманова [Гацков, 2011: с. 151–155]: исторический обзор изменений догматов в православном теологическом дискурсе не объясняет нам недавнего признания частной собственности со стороны православной церкви как “неотъемлемого атрибута человеческого бытия” [Рахманов, 2010: с. 112]. Я аргументировал в пользу использования экспланаторной схемы аналитической социологии — “ванны Коулмена” (см. разд. 2) — для выстраивания объяснительной цепочки по этому вопросу. В своем ответе<sup>1</sup> Рахманов отклоняет это предложение, выдвигая два контраргумента:

- A1 “исторический экскурс помогает нам понять, как реагировали восточная и западная христианские церкви на изменения институционального фона социально-экономической жизни” [Рахманов, 2012: с. 151];
- A2 “использование сложных схем исследования вроде “ванны Коулмена” представляется малопрактичным”, ввиду того, что “феномен легитимации не имеет устойчивых качеств” [Рахманов, 2012: с. 152].

По поводу A1 могу лишь коротко повторить, что исторические противопоставления, параллели и линии развития могут сколь угодно *помогать понять* нам современность — я с этим не спорю<sup>2</sup>, но *социологическим объяснением* они от этого не становятся. Так, цитирование греческих трагедий, драм Шекспира и любовных писем Пушкина, сопровождающееся краткими комментариями относительно их социально-исторического контекста и приправленное выдержками из анализа литературоведов и культурологов, безусловно, поможет нам немало понять о человеческих эмоциях — но отвечать требованиям современной дисциплины *психологии эмоций* такой анализ не будет. Таким же абсолютно образом не любого рода размышления на социальные темы следует считать социологическими — в этом и лишь в этом заключался мой основной тезис в: [Гацков, 2011].

Отдельно нужно поговорить о субъектности церкви как актора, реагирующего на социально-экономические вызовы окружающей социальной среды. Экономисты, как известно, нередко рассматривают в качестве субъектов экономической жизни домохозяйства: такое понимание, с одной стороны, вполне отвечает обыденному восприятию современной семьи (T1.1); с другой стороны — и это значительно важнее — домохозяйству как актору аналитически (T1.2) легко приписать средний доход, типичную корзину потребления, единый паттерн географической мобильности и т.д. Наконец, этот теоретический конструкт демонстрирует свою эффективность в эмпи-

<sup>1</sup> Благодарю А.Рахманова за конструктивное отношение к моей критике и обстоятельный ответ. Я согласен с ним, что методологическая дискуссия помогает поднимать уровень проводимых исследований и публикуемых статей.

<sup>2</sup> И соглашаюсь с Бергером и Лукманом, когда они говорят, что “символические универсумы — социально-исторические продукты. Если нужно понять их значение, следует понять историю их создания” [Бергер, Лукман, 1995: с. 159]. Однако основной целью социологов, повторюсь, является не анализ значения (ср. также цитату Поппера в самом конце этого раздела). По вопросу развития концепта частной собственности такую углубленную *историческую* работу проделал, например А.Гуревич [Гуревич, 1984].

рическом анализе<sup>1</sup>. Далее: мы можем зафиксировать (Т1.2) субъектность — и приписываем ее также в обыденном представлении (Т1.1) — различным организациям: фирмам, политическим партиям, школам, бандам и т.п. В этом случае мы рассматриваем их в качестве так называемых *корпоративных акторов* (термин предложен Коулменом [Coleman, 1974]). Цели подобных организаций обычно хорошо известны и стереотипны, правовая система рассматривает их как юридических *лиц* (кроме, разумеется, банд), а взаимодействие индивидов внутри этих организаций урегулировано формально и/или при помощи социальных норм и ролей. Совокупность этих и других аспектов обеспечивает такие механизмы взаимодействия отдельных индивидов внутри “организма” организации, что последняя выступает как квази-единица субъекта по отношению к окружающей социальной реальности.

К корпоративным акторам можно отнести и церковь — именно с нее начинается Коулмен, когда размышляет об истоках *корпоративного права*. Особенно примечательно, что он видит эти истоки в вопросах наследия церковной собственности: поскольку священнослужитель, предстоятель одной церкви, мог перейти управлять другой церковью или умереть (не имея возможности передать имущество по наследству), церковная организация, чтобы защитить свои контрольные права над землей и крепостными от своего феодального патрона, сначала придумала считать владельцем церковные стены, а затем святых, чьим именем называлась данная церковь. Священнослужители, соответственно, выступали в качестве управляющих имуществом святого, откуда постепенно и развилось понятие юридического лица [Coleman, 1974: р. 16–17]. Нетрудно заметить, что в данном примере мы имеем дело с наглядным переходом от более низкой (стены) к более высокой (святые) ступени аналитичности конструкта<sup>2</sup>.

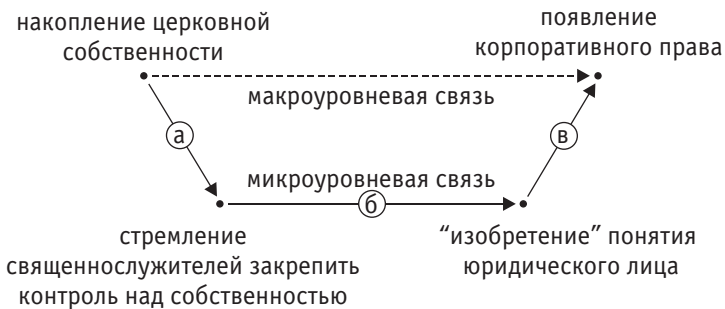


Рис. 3. Пример экспланаторной цепочки (по Дж.Коулмену [Coleman, 1974])

<sup>1</sup> Возможно, институт семьи в какой-то социально-исторический момент изменится настолько сильно — например, в плане географической мобильности партнеров или возраста, когда они становятся родителями, — что экономисты предпочтут отказаться от обращения к домохозяйствам в качестве единицы анализа. Ведь не только родителей, но и детей можно рассматривать как индивидов, получающих доход (детское пособие и др.) и потребляющих некоторую корзину товаров и услуг.

<sup>2</sup> А на сегодняшний день мы имеем дело с юридической фиксацией этого понятия: “Юридическим лицом является организация, созданная и зарегистрированная в установленном законом порядке” (ст. 80, ГК Украины), оно “может быть создано путем объединения лиц и (или) имущества” (ст. 81, п. 1, ГК Украины).

Итак, мы получаем следующую экспланаторную связь на макроуровне: накопление церковной собственности привело к появлению корпоративного права. В качестве промежуточных звеньев микроуровня Коулмен приводит *установку акторов* (священнослужителей, объединенных в церковную организацию) на обеспечение преемственности собственности и их *действия* по “изобретению” понятия юридического лица. В виде “ванны” эта цепочка представлена на рис. 3 (сам Коулмен в данном случае не использует эту схему).

Таким образом, мы подходим ко второму контраргументу Рахманова, А2, а точнее, к его первой части о малопрактичности “ванны Коулмена” для изучаемой им проблемы ввиду сложности этой исследовательской схемы<sup>1</sup>. Как показывает только что рассмотренный пример из самого Коулмена, экспланаторная схема может отображать содержание абзаца из нескольких предложений. На начальном этапе исследования “ванна Коулмена” является скорее декларацией основных шагов предлагаемого (или даже лишь предполагаемого) направления объяснения, нежели готовым решением проблемы. Как было сказано выше, аналитическое объяснение должно отвечать требованию концептуального соединения микроуровня индивидуальных действий и макроуровня социальных феноменов. Разумеется, экспланаторную цепочку не обязательно всякий раз графически отображать в виде “ванны Коулмена” — если исследователь достаточно структурированно излагает изучаемые связи. Моя изначальная критика анализа Рахманова заключалась в том, что в этом отношении в его изложении прослеживается нечеткость и даже противоречивость. К сожалению, мой принципиальный вопрос, какая связь между какими элементами социальной системы освещается, остался без однозначного ответа. Реплика Рахманова, однако, проливает на этот вопрос дополнительный свет, так что вырисовывается экспланаторная цепочка, как она изображена на рис. 4.

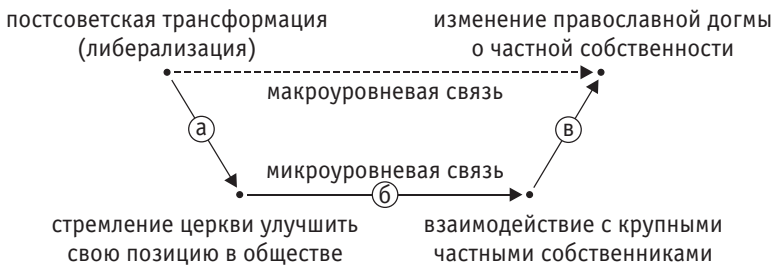


Рис. 4. К проблеме легитимации частной собственности в православии (по А. Рахманову [Рахманов, 2010; Рахманов, 2012])

Значительно более взыскательной исследовательской задачей, чем формулирование экспланаторной цепочки, является пошаговый (стрелки

<sup>1</sup> На полях замечу, что подобный аргумент представляется мне пораженческим. Сложные феномены требуют надлежащего анализа — разве так часто заявляемая необходимость в “социологической” рефлексии (см. разд. 1) не мотивируется, среди прочего, обвинением экономистов в недопустимом упрощении социальных процессов? Между тем экспланаторные цепочки большинства современных экономических исследований более сложны и методологически “заточены”, чем (квази)социологические нарративы.

а, б и в на рис. 3 и 4) анализ соответствующих механизмов, поскольку теперь нужно выдвигать конкретные гипотезы и обращаться к теориям среднего уровня (см. выше разд. 2, а также разд. 4 в: [Гацков, 2011]). Почему это представляется необходимым? На этот вопрос мне хочется дать пояснения в духе “металогов” Г. Бейтсона (ср.: [Бейтсон, 2000]):

*Дочь:* Папа, а от чего чай становится сладким?

*Отец:* От сахара.

*Дочь:* Но я положила в свой чай сахар, а он все равно не стал сладким.

*Отец:* Ты его не размешала.

*Дочь:* Он не размешивается...

*Отец:* Это потому, что твой чай холодный.

*Дочь:* То есть чай становится сладким не только от сахара, но и от подогрева?

*Отец:* Нет, только от сахара. Подогревать не обязательно — только для того, чтобы сахар легче размешивался. Ну и потому, что чай принято пить горячим.

*Дочь:* И все-таки получается, что сладким чай становится от сахара и от размешивания.

*Отец:* Не совсем так. Если, например, положить сахар в холодный чай и разогреть до кипения, то он и так станет сладким, без размешивания.

*Дочь:* Папа, ну ты же сам только что сказал, что греть нужно только для того, чтобы было легче размешивать!

*Отец:* Ты меня совсем запутала.

*Дочь:* И почему ты вчера говорил, что бабушка любит пить *горькую*? Он ведь тоже берет воду и сахар и подогревает...

*Отец:* Он добавляет в воду не только сахар, а еще и дрожжи.

*Дочь:* Чтобы стало горько?

*Отец:* Можно и так сказать.

*Дочь:* А если дрожжи не добавлять, можно тогда сахара поменьше использовать?

*Отец:* Тогда будет просто сладкая вода, как чай.

*Дочь:* Ой, я перепутала: если не добавлять сахар, можно сэкономить на дрожжах?

*Отец:* Нет, все равно не получится.

*Дочь:* Ну папа!

*Отец:* Что папа? Смотри, ты уже пять минут ложкой в бокале крутишь! Попробуй теперь свой чай. Сладкий?

*Дочь:* Да...

*Отец:* Вот видишь. Слушай, что я тебе говорю. И давай, тебе уже спать пора.

Данный пример демонстрирует, как в обыденном общении разъясняется практический вопрос, как сделать чай сладким. В качестве объяснения предлагается *последовательность* действий: добавить сахар и размешать. Запросы на уточнение *механизма* (“То есть чай становится сладким не только от сахара, но и от подогрева?”) в какой-то момент просто отменяются (“ты меня совсем запутала”), а дальнейшие расспросы приводят к завершению разговора (“пора спать”). Как верно отмечают Бергер и Лукман, самый простой и одновременно эффективный ответ на детский вопрос “почему?” —

это “так уж устроены вещи”. А следующее замечание классиков повторяет представленную выше позицию Поппера: “Понятно, что этот уровень — до-теоретический. Но он является основой самоочевидного “знания”, на которой должны строиться все последующие теории” [Бергер, Лукман, 1995: с. 153]. Такие последующие теории в случае с чаем и “горькой” — это поиск механизмов и законов химии и физики, которые раскрывают, как взаимодействуют вещества на молекулярном уровне, так что в одном случае получается сладкий чай, а в другом — пятидесятипроцентная настойка на чае. Отличие объяснений естественных наук от обыденных объяснений при этом, как правило, легко заметно, в то время как социальные науки, которые всегда имеют дело со смысловыми конструктами (ОА1) и понятийный аппарат которых не может быть так же фиксирован, как аппарат естественных наук, нередко вместо аналитического объяснения выдают на гора некий научный рассказ. Научность такого рассказа заключается в использовании “конструктов второго порядка”, в то время как логическая структура объяснения при ближайшем рассмотрении оказывается такой же, как и в случае обыденного рассказа: сообщается некоторая последовательность событий — *вместо раскрытия связей* между установками и действиями акторов и социальной макроситуацией. По умолчанию характер таких связей считается общеизвестным. В рассматриваемом случае, говоря о позднем изменении догмы о частной собственности в православии, можно провести следующие параллели между научным и обыденным рассказом:

Православие требует неприкосновенности толкования догматов.	~	Раньше чай пили без сахара.
Православие распространялось на территориях, где доминировало аграрное производство.	~	Сахара у людей было мало.
Православная церковь всегда была в зависимом положении от власти монарха.	~	Главой семьи считался дедушка.
Возрождение и стремительное развитие рыночных отношений в постсоциалистический период способствовали тому, что православие признало частную собственность.	~	Когда положили в чай сахар, подогрели и размешали, чай стал сладким.

Совсем другое дело, если предлагать микроуровневые (“молекулярные”) объяснения вроде следующего механизма: “Отношения церкви и собственников показывают, что сотрудничество это взаимовыгодно: церковь получает экономическую и политическую поддержку, а собственники — легитимность в глазах общественности” [Рахманов, 2010: с. 112]. Именно здесь, с точки зрения аналитической парадигмы, и начинается *социологический* экспланаторный анализ — гипотезу взаимовыгодного сотрудничества церкви и крупных собственников нужно разработать подробнее, теоретически оформить и эмпирически насытить. При этом раскрыт будет лишь микро-макропереход (*в*); предшествовать ему должен анализ того, каким конкретно образом церковь как организация — а также как простое множество церковнослужителей — восприняла начало перехода от тоталитарного советского к либерально-демократическому строю (например, как шанс для возрождения своей роли в постсоветском обществе и т. д.) (*а*); какие цели были отсюда выведены и почему последовали одни действия, а не другие (*б*).



Ведь может статься, что уже на первых двух этапах (*a*, *б*) появятся сильные альтернативные / дополнительные гипотезы, к примеру, что церковь изменила догму о частной собственности не потому, что ее спонсоры таким образом получали легитимность в глазах общественности (в: [Рахманов, 2012] этот вывод уже отвергается<sup>1</sup>), а потому, что подавляющее количество церковников стали очень состоятельными людьми как частные лица. И / или потому, что эта догма на фоне стремительно меняющегося общественного строя в постсоветском пространстве, а также глобализации, стала выглядеть в глазах православных деятелей достаточно анахронистически, так что они решили “пожертвовать” ею в целях демонстрации готовности православной церкви обновляться. Имеет право на существование предположение, что признание частной собственности было сделано православной церковью не ради крупных собственников, а наоборот, как знак мелким собственникам — дач, квартир, магазинов и акций, — которых церковь таким образом хотела привлечь в свое лоно. Возможно выдвинуть и другие социологические гипотезы, которые необходимо теоретически обосновать, а затем эмпирически проверить. Воспроизведение теологического дискурса Средних веков играет в этом контексте довольно второстепенную роль; таковое представляется полезным лишь для того, чтобы дополнительно объяснить восприятие церковью изменившейся социальной ситуации (*a*). На первом плане, однако, должны стоять социально-психологические, экономические, политические и прочие факторы, влияющие на установки индивидуальных и корпоративных акторов, поскольку, как показывает та же история (и приведенный выше пример из Коулмена), теологический дискурс зачастую как раз и заключался в том, чтобы подходящим образом интерпретировать “незыблемые” догмы, в то время как политико-экономические факторы являлись *определяющими*.

Еще более иллюстративной, в свете вышеизложенных теорем, является вторая часть контраргумента А2, что “ванна Коулмена” не применима для изучения феномена легитимации, поскольку этот феномен якобы не имеет устойчивых качеств. Очевидно, что Рахманов занимает здесь несостоятельную эссенциалистскую позицию (см. сноску 2 на стр. 157) — равно как и В. Резник, когда он утверждает, что разнообразие “теоретических толкований феномена легитимации свидетельствует о сложной и неоднозначной *природе* его как процесса” (курс. мой. — М.Г.) [Резник, 2010: с. 94]. Аналогично эссенциалистски высказывается А. Шульга, считающий необходи-

<sup>1</sup> “Преждевременно считать религиозные догматы, в данном случае православные, определяющими в отношении людей к частной собственности и тому слою, который ею обладает” [Рахманов 2012: с. 149]. “Чрезмерно малое количество глубоко верующих людей (...) в украинском обществе не дает оснований для вывода об определяющем влиянии религиозных установок на легитимацию деятельности крупных собственников” [Рахманов 2012: с. 155]. Кроме того, хочу обратить внимание на то, что данные мониторинга ИС НАНУ за 2007 год, которые приводятся Рахмановым в качестве аргумента в пользу того, что более религиозные люди терпимее относятся к крупным собственникам, чем менее религиозные и атеисты, не позволяют сделать такого вывода, поскольку различия между цифрами в приведенной таблице [Рахманов, 2012: с. 154] статистически не значимы. Также не значим фактор религиозности в приведенных данных, если включить его в регрессию с зависимой переменной вопросом: “Какое чувство у Вас вызывают частные собственники крупных предприятий?”.

мым рассматривать легитимацию в некоем “онтологическом срезе” [Шульга, 2012: с. 131]. Припомним Т1.2: мы не толкуем данные нам свыше идеальные (“латентные”) сущности, а *реконструируем* многозначные и многовекторные социальные процессы. Это значит, что если мы используем понятие легитимации как научный термин, недостаточно зафиксировав его, то это наша недоработка, а вовсе не природа феномена; о “природе” понятий / феноменов можно говорить, только если речь идет о “конструктах первого порядка” (как “школа”, “семья” “совесть” или “смысл жизни”), но никак не второго (рис. 2). Другими словами: аналитические элементы термина легитимации определяет исследователь — а точнее исследователи в диалоге — и эти элементы следует по возможности определить так, чтобы они были одними и теми же, чтобы они были относительно простыми и выстраивались в определенную структуру (как, к примеру, на рис. 5). В частности, мне представляется правильным определять легитимацию как *процесс достижения легитимности через целенаправленную деятельность или в качестве побочного результата другой деятельности*, в то время как дальнейшие дефиниторные игры (размышления о формах, свойствах, уровнях, функциях и проч.<sup>1</sup>) я считаю излишними, поскольку они нередко размывают — а говоря проще: “забалтывают” — конструкт.

Проблематичным мне также видится всякое стремление к объединению множества различных аспектов (англ. *catchall*) под одной терминологической этикеткой. Так, определение “легитимации” Шульги<sup>2</sup> вбирает в себя и генезис социальных норм, и формирование когнитивных схем восприятия реальности, и ценностно-символические конфликты и многое другое, в то время как для всех этих явлений и процессов (феноменов) потому и существуют отдельные понятия, что эти феномены и на уровне здравого смысла воспринимаются как различные (Т1.1), и на уровне научной аналитики различаются для того, чтобы можно было искать между ними связи (Т1.2). *Поиск моделируемых связей* — вот что является социологическим теоретизированием. Размышления об этих связях как “вертикальных” и “горизонтальных”, “субординационных” и (что несет особенно малую смысловую нагрузку) “непосредственных” — ввиду чего все связанные аспекты якобы можно и

<sup>1</sup> Так, главную функцию *легитимации* Резник определяет так же, как и саму легитимацию: “Главную функцию легитимации (...) можно определить как обеспечение легитимности различными путями и способами” [Резник, 2010: с. 95]. Шульга, определяя (“атрибутивные”) функции термина “легитимация” (как методологическую, аккумуляционную, эвристическую и логическую), стремится таким образом выяснить место, которое этот термин “занимает” в феноменологической парадигме [Шульга, 2012: с. 162–163], что звучит уже и вовсе странно — как будто термин может сам находить себе такое место, а социологу (почти как квантовому физическому) приходится его искать.

<sup>2</sup> Ср.: “Легитимация — это сложный и многоуровневый процесс объяснения и оправдания существующих социальных отношений, конечной целью которого является перевод доминирующего символического универсума и его смыслов в разряд нерелевантных, включение их в естественную установку. (...) посредством феноменологической адаптации в пределах концепции легитимации некоторых понятий и категорий (таких как “культурная гегемония”, “молекулярные войны”) становится очевидно, что “легитимация” имеет непосредственную связь с основными понятиями феноменологии, которые состоят с ней в отношении субординации, осуществляет логическую и синтетическую функцию, несет в себе огромный эвристический потенциал (...)” [Шульга, 2012: с. 183–184].

зачем-то нужно объединить под одной словесной этикеткой — с точки зрения экспланаторной аналитической социологии являются “ментальными облаками” [Hedström, 2005: p. 4].

В завершение мне бы хотелось предложить для дискуссии рабочую фиксацию понятия легитимности, поскольку через нее термин легитимации был мною выше определен. Мне импонирует подход Резника, когда он определяет легитимность через количественное соотношение установок акторов: “социальная легитимность существует в условиях, когда позицию легитимации выбирают более 50% респондентов, а социальная нелегитимность, когда более 50% респондентов выбрали позицию делегитимации” [Резник, 2006: с. 72]. Однако такое определение проблематично в трех отношениях. Во-первых, характеристика легитимности как “социальной” подразумевает, что бывает какая-то другая, “несоциальная” легитимность, в то время как следует говорить о разных путях (механизмах) легитимации, но не о разных легитимностях. Во-вторых, результаты опросов необходимо четко отличать от действительных установок людей, которые опросы могут лишь более или менее валидно и надежно отражать. В-третьих, в процитированной формулировке легитимность тавтологично определяется через легитимацию.

Обращаясь к “концептам первого порядка”, легитимность можно определить как восприятие в обществе (социальной группе, организации) положения дел правомерным и справедливым, или хотя бы оправданным и приемлемым (ср.: [Резник, 2010: с. 94]). Что означают характеристики “правомерный”, “приемлемый” и др. — вопрос реконструкции обыденных смыслов в соответствии с Т1.1. Что же касается коллективности феномена легитимности, то я считаю, что структуру общества следует рассматривать в данном случае более дифференцировано, чем 50/50 в % от всего населения. Безусловно, аналитические элементы (в особенности их количественное выражение), предложенные на рис. 5, являются спорными<sup>1</sup> — но в этом их методологическое преимущество, а не недостаток: они позволяют вести дискуссию не о неопределенных социальных практиках, диффузной солидарности, всевозможных “социально-структурных предпосылках” и т. д., а об относительно четких социальных констелляциях, которые можно эмпирически наблюдать. Подобная концептуализация уже содержит элементы операционализации и поэтому позволяет предметно спорить о том, каким образом фиксацию лучше поправить, чтобы было удобнее анализировать наблюдаемые социальные процессы. Она требует соотнесения роли одних аналитических элементов конструкта (в частности, религиозной догмы о частной собственности) с другими (активным протестом и пассивным несогласием). Наконец, предложенная концептуализация позволяет искать более детальные связи с другими феноменами, задаваясь определенными вопросами: Какие констелляции элементов легитимности типичны для политики, а какие — для экономики? Какой структурный тип нелегитимности предшествует серьезным социальным волнениям? Как рост легитимности связан с повышением уровня стабильности?

---

<sup>1</sup> Помимо прочего, проверку выполнения условий (да/нет) следовало бы заменить перемножением, чтобы вывод о превышении порога нелегитимности делался на основе всех трех аналитических элементов одновременно.

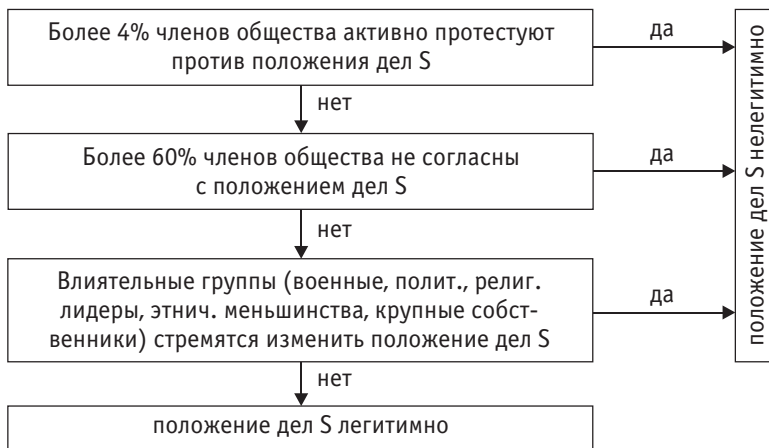


Рис.5. Возможная концептуализация / фиксация термина легитимности (на уровне общества)

Закончить диспут, однако, мне бы хотелось не выводом о том, как правильное определять легитимность или другие конкретные термины, а вторичным акцентом на важности отличия терминологической аналитики от аналитики теоретической. По этому поводу снова обращаюсь к Попперу, с которым я полностью согласен, что: “понятия и слова служат простым инструментом для формулировки высказываний, положений или теорий. Понятия или слова как таковые не могут быть ни истинными, ни ложными. Они лишь служат описывающему и обосновывающему человеческому языку. Нашей целью должен быть не анализ значений, а поиск (...) истинных теорий” [Поппер, 2003: с.14]. Эта цитата, с одной стороны, поясняет, почему я считаю таким важным опираться в исследовательской работе на “ванну Коулмена”, а с другой стороны, она является ответом на возражение Рахманова А2 — наш собственный неострый инструмент не должен легитимировать отказ от теоретического и эмпирического анализа.

### 5. Предварительные заключения

Поскольку в данной статье были рассмотрены лишь первые две из четырех теорем, которые видятся мне логическим следствием из сформулированной выше пары аксиом — онтологической (ОА1) и эпистемологической (ЭА1), — то и заключения могут быть лишь предварительными и краткими.

Обе эпистемологические теоремы обращаются к обыденному мышлению (здоровому смыслу), отвечая на вопрос, в какой мере оно должно являться исходным пунктом формулирования социологических концептов (Т1.1) и каким образом последние должны отличаться от обыденных (Т1.2). Таким образом, Т1.1 и Т1.2 — конгруэнтны, то есть необходимо дополняют друг друга: обе теоремы должны быть в равной степени учтены при разработке / фиксации социологических концептов, а также их операционализации для эмпирического анализа.

Отвечая на вступительный вопрос — чего недостает социологии — и подводя итог своей полемике, — хочу сказать: социологии (постсоветской, хотя не только) недостает социологии. И дело не в том, что социологи до сих

пор не прояснили до конца базовые понятия “общество”, “смысл” и проч. или не выработали общепринятых постулатов, без которых невозможно отличить социологическое знание от обыденных наблюдений — ведь представленные в этой статье теоремы всего лишь систематизируют выводы классиков. Боюсь, что многие социологи просто *не хотят* принять эти базовые постулаты в качестве аксиом и (“доказанных”) теорем, в погоне за мнимой рефлексивностью и феноменологической глубиной вновь и вновь воспроизводя эпистемологический дискурс. Между тем современный классик Э. Гидденс уже двадцать лет назад заметил:

“Утверждать, что философские споры способны внести какой-либо вклад в этом вопросе (речь идет об освещении конкретных, реально происходящих в социальной жизни процессов. — *М.Г.*), отнюдь не значит предполагать, что неперенным условием начала мало-мальски стоящего исследования в социальной области является окончательное их разрешение. Напротив, проведение социологического исследования может пролить свет на философские разногласия, и наоборот. В частности, я считаю неверным сводить социологическую теорию к в высшей степени отвлеченным и абстрактным вопросам эпистемологии, так, будто все более или менее значимые открытия в области социологии обязательно предполагают четкое разъяснение последних” [Гидденс, 2005: с. 11].

Поскольку выше так много шла речь о здравом смысле, хочется напоследок обратиться к ироническому замечанию Головаха, определяющего здравый смысл как “общеизвестное и всеми подразумеваемое знание, лишившись которого, можно стать популярным социологом” [Головаха, 2010: с. 194]. Ирония тут двоякая: с одной стороны, можно интерпретировать эту сентенцию как завет научиться критически относиться к обыденному восприятию мироустройства, к якобы само собой разумеющимся фактам и их самоочевидным объяснениям. С другой стороны, кажется, что Головаха буквально ставит под сомнение вменяемость тех социологов, которые добились популярности благодаря тому, что очаровали умело закамуфлированной бессмыслицей и коллег по цеху, и широкую общественность. Я склоняюсь к второй интерпретации, поскольку под соусом пресловутого “радикального переосмысления” тех или иных феноменов и концептов мне по большей части видится склонность к схоластике. Сортировка социологических терминов по группам, типам и функциям, на мой взгляд, никуда не продвигает социологию, ни в теории, ни даже в “саморефлексии”, а разговоры о “смысложизненных сферах”, “распредмечивании категорий”, “системе символических форм коллективной ментальности”, “молекулярных войнах” и т. п. представляются мне, говоря без обиняков, граничащими с эзотерикой. В это время социология в производстве знаний год за годом сдает позиции смежным наукам: экономике и (социальной) психологии, от которых многие социологи так стремятся свою науку “защитить”.

### **Источники**

*Бергер П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М.: Медимум, 1995.

*Бейтсон Г.* Экология разума / Бейтсон Г. — М.: Смысл, 2000.

- Вежбицка А.* Из книги “Семантические примитивы” / А. Вежбицка // Семиотика : антология / под ред. Ю. Степанова. — М. : Акад. проект, 2001. — С. 242–270.
- Выготский Л.* Игра и её роль в психическом развитии ребёнка / Л. Выготский // Психология развития ребёнка. — М. : Эксмо, 2004. — С. 200–223.
- Выготский Л.* Мышление и речь / Выготский Л. — М. : Лабиринт, 2005.
- Гацков М.* Социологический анализ и логос. Экспланаторная схема аналитической социологии / М. Гацков // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2011. — № 4. — С. 143–161.
- Гидденс Э.* Устройство общества / Гидденс Э. — 2-е изд. — М. : Акад. проект, 2005.
- Головаха Е.* Альтернативный социологический словарь / Е. Головаха // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2001. — № 3. — С. 177–180.
- Головаха Е.* Альтернативный социологический словарь / Е. Головаха // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2010. — № 4. — С. 193–195.
- Головаха Е.* Измерение социального самочувствия : тест ИИСС / Е. Головаха, Н. Панина, А. Горбачик // Социология. 4М. — 1998. — № 10. — С. 45–72.
- Головаха Е.* Интегральный индекс социального самочувствия (ИИСС): Конструирование и применение социологического теста в массовых опросах / Е. Головаха, Н. Панина. — К. : ИС НАНУ, 1997.
- Гуревич А.* Категории средневековой культуры / Гуревич А. — М. : Искусство, 1984.
- Девятко И.* Причинность в обыденном сознании и в социологическом объяснении: контуры нового исследовательского подхода / И. Девятко // Социология. 4М. — 2007. — № 25. — С. 5–20.
- Леонтьев А.* Лекции по общей психологии / Леонтьев А. — М. : Смысл, 2000.
- Лотман Ю.* О семиосфере / Ю. Лотман // Избранные сочинения. — Таллин : Александра, 1993. — Т. 1. — С. 11–24.
- Лотман Ю.* Феномен культуры / Ю. Лотман // Избранные сочинения. — Таллин : Александра, 1993. — Т. 1. — С. 34–45.
- Мид Дж.* Аз и Я / Дж. Мид // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. Добренкова. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — С. 227–237.
- Моррис Ч.* Основания теории знаков / Ч. Моррис // Семиотика : антология / под ред. Ю. Степанова. — М. : Акад. проект, 2001. — С. 45–97.
- Нюттен Ж.* Мотивация, действие и перспектива будущего / Нюттен Ж. — М. : Смысл, 2004.
- Огаренко Т.* Символ в социологической теории / Т. Огаренко, Л. Скидин // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2009. — № 3. — С. 169–182.
- Отрешко Н.* Картины социального мира: концепты общества и субъекта действия в социологической теории / Н. Отрешко // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2009. — № 1. — С. 127–137.
- Парсонс Т.* О структуре социального действия / Парсонс Т. — 2-е изд. — М. : Акад. проект, 2002.
- Поппер К.* Все люди — философы / Поппер К. — М. : Эдиториал УРСС, 2003.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / Поппер К. — М. : Прогресс, 1983.
- Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход / Поппер К. — М. : Эдиториал УРСС, 2002.
- Поппер К.* Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики / К. Поппер ; [сост. : Д. Лахути, В. Садовский, В. Финн]. — М. : Эдиториал УРСС, 2000.
- Рахманов А.* Ещё раз о проблеме легитимации частной собственности в православии / А. Рахманов // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2012. — № 1. — С. 148–155.
- Рахманов А.* Особенности легитимации частной собственности в православии / А. Рахманов // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2010. — № 4. — С. 101–113.



*Резник В.* Приватизация в Украине как социально-экономический процесс: объективные показатели и субъективные оценки / В. Резник // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2006. — № 2. — С. 66–79.

*Резник В.* Теоретико-методологические основания концептуализации легитимации частной собственности / В. Резник // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2010. — № 1. — С. 88–106.

*Седов К.* Дискурс и личность / Седов К. — М.: Лабиринт, 2004.

*Тарасенко В.* Социологическая эпистемология: проблемы и возможности / В. Тарасенко, И. Майструк // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2011. — № 4. — С. 162–176.

*Шульга А.* Легитимация и “легитимация”: феноменологический анализ / Шульга А. — К.: ИС НАНУ, 2012.

*Шюц А.* Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии / Шюц А. — М.: Ин-т Фонда “Общественное мнение”, 2003.

*Яковенко А.* О смысле жизни с позиции социологической рефлексии / А. Яковенко // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2011. — № 4. — С. 121–142.

*Coleman J.S.* Foundations of Social Theory / Coleman J.S. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

*Coleman J.S.* Power and the Structure of Society / Coleman J.S. — N.Y.: Norton, 1974.

*Elias N.* Was ist Soziologie? / Elias N. — München: Juventa, 1970.

*Gatskov M.* Über die Revolution, die es nicht gab. Ein Plädoyer gegen den Revolutionsbegriff von 1989 / M. Gatskov // Revolution?! Farbe, Erinnerung, Theorie nach 1989 / Hg. von M. Gatskov, T. Wagensohn. — Berlin: Parodos, 2009. — S. 15–29.

*Hedström P.* Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology / Hedström P. — Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

*Hedström P.* What is Analytical Sociology All About? / P. Hedström, P. Bearman // The Oxford Handbook of Analytical Sociology / ed. by P. Hedström, P. Bearman. — Oxford: Oxford University Press, 2009. — P. 3–24.

*Singer W.* Der Beobachter im Gehirn / Singer W. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

*Soeffner H.G.* Alltagsverstand und Wissenschaft. Anmerkungen zu einem alltäglichen Missverständnis von Wissenschaft / H.G. Soeffner // Auslegung des Alltags — Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. — 2. Aufl. — Konstanz: UVK, 2004. — S. 15–60.

*Tomasello M.* The Cultural Origins of Human Cognition / Tomasello M. — Harvard: Harvard University Press, 1999.

*Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen / L. Wittgenstein // Werkausgabe. — Bd. 1. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. — S. 225–580.