Олег Хархордин

Социология как доставка, поставка или проставка смысла жизни

Текст Михаила Соколова очень хорош, так как обоснованно (и на базе обзора обширной литературы) ставит вопрос о том, чем мы занимаемся, когда занимаемся социологией. «Действие имеет смысл, — пишет он, — если его можно оправдать в свете неких высших ценностей, встроить в героическое повествование о благой жизни». Автор оправдывает социологию как занятие, призвание и профессию не только тем, что она дает смысл жизни читающим социологические тексты (это случается, но не слишком волнует Михаила Соколова), а тем, что она прежде всего дает смысл жизни самим социологам.

У этой стратегии экзистенциального оправдания того, чем мы занимаемся, есть две основные версии, согласно Соколову. Первая — ритуалистическая, связанная с развитием позитивистской социологии, описывающей, что есть на самом деле во внешнем мире. После становления канона статьи в количественной социологии, где комментарий обрамляет регресссию, многие социологи теперь занимаются ритуальными пассами, поддерживая тем самым свою веру в практикуемую ими социологию как в науку. В терминах Бурдье ту игру,

Хархордин Олег Валерьевич — профессор факультета политических наук и социологии ЕУСПб, PhD (University of California, Berkeley, 1996). E-mail: kharkhor@eu.spb.ru. Научные интересы: политическая теория, история понятий, социология повседневной жизни, республиканизм.

Oleg Kharkhordin — Professor, Department of Political Science and Sociology, European University at St. Petersburg. E-mail: kharkhor@eu.spb.ru. Research interests: political theory, history of concepts, sociology of everyday life, republicanism.

Текст написан по следам презентации Михаила Соколова на летней школе по теоретической социологии, проведенной коллегами из ЕУСПб, РАНХиГС и ВШЭ на Волхове 1-5 июля 2015 г. (Особое спасибо Вадиму Волкову, который был инициатором этой школы.) Я писал, исходя из текста Михаила, представленного на обсуждение. Если он поменялся в результате его последующей переработки и финальной подготовки к публикации, приношу извинения читателям, что некоторые мои отсылки к первоначальному тексту окажутся неактуальными. Соколов употребил в названии своей статьи англоязычный неологизм. Я же решил не прибегать к неологизмам, а выбрал несколько неуклюжее использование знакомых русских слов для большего цветения смысла.

в которую играют социологи-ритуалисты, можно назвать коллективным непризнанием истины происходящего: создается коллективная вера в ценность игры в социологию, и те, кто ставят под вопрос эту ценность, попадают под санкции сообщества или маргинализуются. В терминах Гоффмана можно описать ритуализм такой социологии иначе. Получается, что здесь церемониальный аспект взаимодействия превалирует над субстантивным (или над разговором по существу, если дать русский синоним гоффмановскому термину).

Вторая стратегия оправдания своей веры в социологию как науку связана с экстатическим опытом, который иногда охватывает социолога. Это может быть то переживание, когда в процессе исследования или интерпретации с нами случается чудо. Здесь, по Соколову, важно отметить три аспекта этого чуда. Во-первых, нарративы подобного чудесного переживания, которые социологи потом презентуют миру, все равно связаны с обычным научным дискурсом о переходе от тьмы к свету, т. е. чудо просвещает, а не противостоит просвещению. Во-вторых, чудо должно отличаться от раскрытия некой тайны происходящего в журналистских описаниях, ведь журналисты во многом занимаются тем же, что и социологи. В-третьих, социологическое описание того, что нам чудесно явилось, должно контрастировать с описанием происходящего, данного простыми людьми, толпой. Для этого социологу надо иметь «способность не видеть мир как они». Повторим еще раз: оправдание социологии как деятельности связано с внутренним переживанием.

В целом такая интерпретация роли социологии в жизни самих социологов кажется мне интересной и удачной. Проблемы начинаются, когда ученый концентрируется на социологической теории и говорит, что здесь экстатическое переживание связано не с новизной открытого теорией контента, а с тем, как этот контент используется в аргументативных играх (термин самого *М. С.*) социологов. Опираясь опять же на Гоффмана, Соколов связывает ощущение новизны с тем, что переоткрывается хорошо забытое старое, которое было вытеснено на задворки научного дискурса в ходе прошлой теоретической революции. Так, Латур переоткрывает Тарда, которого сместил с олимпа социологии Дюркгейм, а нынешний поворот к материальному имеет смысл (и дает ощущение чуда) только на фоне долгого господства конструктивистских и понимающих подходов, которые во многом концентрировались на интерпретации значения социального действия, что, возможно, было следствием свержения марксизма с олимпа науки, устроенного когда-то феноменологами.

Социологическая теория, говорит Михаил Соколов, основывается на активном забывании (интересно, насколько сознательно этот термин взят из Ницше?). Но не только в смысле того, что некоторый социологический дискурс кладут в чулан истории, а следующее по-

коление теорсоциологов его переоткрывает, испытывая чудо. Есть еще и активное забывание того, что ошеломляющие озарения по поводу социальной жизни можно найти, например, у Толстого и Достоевского, причем часто более фундаментального плана, чем в соцтеории. Таким образом, забываются несоциологические источники социологического озарения, и соцтеории приписываются инновации, не являющиеся ее достижением.

Я хотел бы развить некоторые тезисы Соколова, не вступая в спор об адекватности его гоффманианской интерпретации соцтеории как «чудесного соприкосновения с новизной» за счет того, что «что-то было предварительно старательно забыто». Меня больше интересует его метафорика озарения — прорыва — благодарения в описании оправдания нашей деятельности, когда мы занимаемся теоретической социологией.

Конечно, сама практика и желание оправдания сразу переносят нас в сферу споров об обосновании действия, как это можно легко увидеть в книге Болтански и Тевено [2013]. Оправдание через мир вдохновения или озарения не случайно анализируется авторами этой книги через труды блаженного Августина. Этот религиозный философ выразил, возможно, лучше других то, как надо оправдывать действия поглощенных переживанием чуда людей: несправедливо нарушать их доступ к Богу, дающий вдохновенное озарение, требуя от них вместо этого, например, исполнения своих семейных или других светских обязанностей. Недавнее исследование ЕУСПб показало, что для российских технопредпринимателей, пришедших в бизнес из науки, именно полная и вдохновенная увлеченность работой является главным препятствием для успеха бизнеса. Тяга к творчеству и вдохновению препятствует коммерциализации разработок или опытных образцов. Многие российские технопредприниматели не хотят спускаться на грешную землю с высот, куда их унес творческий процесс. Главное, как утверждают респонденты, чтобы процесс разработки нового «штырил», чтобы был «улет» и «эйфория», чтобы время летело, и ты себя не замечал (а) в процессе творчества, приходя на работу как на праздник, хоть в понедельник, хоть в субботу [Хархордин, 2014]. Потому и схожая зацикленность социологов-теоретиков на процессе квазирелигиозного озарения не кажется чем-то необычным[1].

1 Не только экстатиков в социологии, но и ритуалистов можно представить как сообщество, связанное квазирелигиозными практиками. Правда, другими. Так, когда Гоффман пишет о контрасте между церемониальным и субстантивным аспектами взаимодействия, это напоминает контраст между Общением (с ударением на первом слоге) и общЕнием (с ударением на втором), который мы выявили, исследуя историю понятия «общество» и фено-

Необычным для подобных описаний является то, что Соколов прибегает к терминологии социологии религии Вебера. Противопоставление ритуалистического и экстатического пути входит в веберовский анализ религий, основанных на поиске спасения (например, конфуцианство, согласно ему, такой цели перед собой не ставит). Поиск спасения — следствие проблемы теодицеи: как оправдать зло в этом мире, сотворенном всеблагим Богом? Ответ заключается в том, что все праведно страдающие будут спасены либо при пришествии рая на землю, либо в загробном мире. Подготовка к загробной жизни дает возможность обосновать или укрепить свои претензии на избавление, живя праведно уже в этом мире. Это возможно за счет постепенного самоочищения либо за счет внезапной одномоментной трансформации (по-гречески — *metanoia*, «переход в другую душу»), или перерождения (русский перевод дает термин «возрождение», английский — *rebirth* [Вебер, 1994, с. 191; Weber, 1978, p. 528].

В разделе, где Вебер размышляет о возможности достичь спасения собственными усилиями (а не за счет того, что Божья благодать снизойдет на нас сама по себе), он пишет, что ритуалистический доступ к спасению характерен для, например, древнего индуизма и был бы проклятием для современного протестанта, поскольку число необходимых к исполнению ритуалов противоречило бы логике активной экономической деятельности. Вырождению в чистый ритуализм в таких религиях противостоит либо особый религиозный настрой верующего (без него ритуал — это просто набор бессмысленных жестов), либо особое образование, свойственное, например, иудаизму [Вебер, 1994, с. 191-193]. Наверное, можно это отнести и к нынешней позитивистской социологии, как ее описывает Соколов.

Однако прежде чем обратиться к третьему, экстатическому доступу к спасению, Вебер описывает еще и второй тип — спасение за счет добрых или благих дел. Здесь различаются две формы. Во-первых, спасение за счет калькуляции благих или злых дел, подразумевающей, что наши добрые дела зачтутся, а злые вычтутся при попадании в загробный мир (Вебер сюда относит и католи-

---

мена публики [Хархордин, 2011, с. 505-522]. Если первый термин (Общение) в русской культуре связан с религиозно-понимаемым единением (греч. koinonia, например, единение всех верующих в теле Христовом во время таинства причастия), то второй связан с желанием наладить коммуникацию как передачу информации, как communication, а не как communion (последний термин по- английски означает причащение, т. е. становление верующим частью тела Христова, коей является церковь). Ритуалисты в социологии хотят Общения, а не общЕния.

цизм, и православие). Во-вторых, спасение за счет открытия в делах миру цельного морального характера как такового (спартанцы не считали товарища, погибшего в бою, достойным человеком, если он пошел на него, чтобы обелить прежде проявленную трусость). Интересно, что этот тип доступа к оправданию собственного существования не рассматривается Соколовым совсем. Наверное, спасение совести социолога за счет добра, что он принес людям (например, в процессе консалтинга или социальной работы), не очень беспокоит социолога-теоретика.

Характеризуя экстатический доступ к спасению, Вебер рассматривает экстатические переживания не как таковые, а только как средство спасения или обожения человека (т. е. уподобления его Богу). Конечно, экстаз достижим с помощью наркотиков и алкоголя, секса или танца, и потому часто используется религиями, пишет Вебер, но такие острые переживания одномоментны, неустойчивы и слабо влияют на повседневную жизнь верующего после того, как они закончились. Потому важнее достижение состояния ровной эйфории как более стабильного харизматического горения. Эйфория эта «может быть мечтательной (мистической) в качестве «озарения» или активной (этической), воспринятой как обращение» [Вебер, 1994, с. 196][1].

В простонародной магии цель такой эйфории — поселить Бога в себе, т. е. обожить себя и дать себе божественную силу. Но основные институционализированные религии не могут говорить о самообожении человека, ведь надмирный Бог противостоит людям как внешняя инстанция. Остаются два пути эйфории: стать инструментом (аскеза) либо сосудом Бога (мистика), и тем самым приблизиться к Нему[2]. В противопоставлении аскезы и мистики как двух подтипов равномерного экстатического доступа к спасению Вебера интересует прежде всего их последствия для хозяйственной этики. Потому для него важно различие между мирской аскезой, как ее практикуют протестанты, и отвергающей мир аскезой, как у католических или православных монахов. Но важно и различие между отказом от мира, которое характерно для монаха, и бегством от мира, которое характерно для мистика-созерцателя [Вебер, 1994, с. 202-204].

---

1 Английский перевод дает читателю, по-моему, немного больше озарения для понимания того, что Вебер хочет сказать: «euphoria… may be experienced as either a dreamlike mystical illumination or a more active and ethical conversion». [Weber, 1978, p. 535].

2 Очевидно, что второе (мистика) ближе к идее самообожения, чем первое, замечает Вебер [1994, с. 197]. Не потому ли Соколов решил, что мистическая экстатика ближе социологам-теоретикам, чем аскетическая?

Если вспомнить, что мистиков Вебер связывает с озарением, то становится ясно, что в описании Соколова социологи-теоретики представлены по этой модели. Они выглядят как кабинетные ученые, созерцающие мир и его откровения и время от времени переживающие чудесный опыт постижения нового, прорыв в неизвестность. Но упор на экстатический опыт переживания чуда позволяет Соколову проигнорировать первый тип экстатики, т. е. аскетическую эйфорию социологов. А им свойственна и она, когда появляется ощущение ровного горения, служения Высшему, т. е. науке, либо в своих «монастырях», где они отвергают мир, запершись среди таких же *nerds*, упертых асоциальных единомышленников, либо в «миру», когда они действуют как орудия Высшего знания, которые собираются преобразовать мир в соответствии с ним. Отвержение мира ведется в таких формах, как летние школы, всяческие выездные слеты и семинары только по приглашению, т. е. с жестким отбором участников. Иногда такие слеты имеют целью обращение (*conversion*) новобранцев в веру виртуозов посредством экстатической сладости научной аскезы[1]. Работа же «в миру» либо производит удачные научно-популярные продукты, настолько увлекающие слушателей или читателей, что они готовы пойти в социологи, либо сводится к полевым исследованиям, где аскеза требуется, чтобы преобразовать окружающую реальность в Науку[2]. Эти экстатические аспекты жизни социолога, а не только кабинетные прозрения, создают привлекательность нашей профессии.

Вспомним про еще одно верное наблюдение Соколова. В теоретической социологии мы, как заметил ученый, часто «стоим на плечах гигантов», т. е. опираемся на способы озарения, открытые религиозными виртуозами или ведущими писателями и режиссерами. При этом мы претендуем на новизну продуктов социологического воображения, хотя многие подобные озарения и прозрения о жизни были даны нам Толстоевским или Вуди Алленом. Поэтому я попро-

1 Отсюда такие свойства летних школ, как особая эйфория участников во время особо удачной лекции (проповеди): слушателей как бы уносит в другой мир, когда умелый спикер захватывает внимание аудитории смелой и красивой речью, открывающей истину. К тому же, в совместной жизни на выездных летних школах желающие без труда увидят элемент сектантских радений.

2 «В миру» требуется придерживаться правил научной этики, т. е. быть приверженцем чисто научной экстатики, отвергая другие средства достижения экстаза вместе с исследуемым населением. Например, антропологи знают о притягательности и кошмаре сексуальных контактов с исследуемыми [см. Rabinow 1977]; трудно поверить, что социологи чем-то отличаются от коллег, кроме того, что меньше живут среди исследуемых ими.

бую в анализе веры не исходить только из Вебера, но обратиться и к Федору Михайловичу.

Вопрос, который задал Достоевский в притче о Великом инквизиторе в «Братьях Карамазовых», централен и для нашего рассуждения: способен ли ты на веру без чуда, тайны и авторитета? Нас, конечно, интересует в этом вопросе не то, что интересовало Достоевского, — насколько русский человек способен на протестантское *sola fide* (одной только верой будешь спасен), а именно: возможна ли внутренняя глубокая вера, не опирающаяся 1) ни на мелкие внешние чудеса (хлеба, падающие с неба), 2) ни на страх и трепет при виде глубоко завораживающей тайны, 3) ни на повиновение отцу, священнику, начальнику или традиции. Нас интересует классификация трех типов веры, отличающаяся от веберовской классификации трех типов доступа к спасению в мировых религиях (ритуализм, спасение посредством добрых дел, экстатика). Назовем ее ФМД-классификацией по инициалам русского классика.

Достоевский полезен, так как дает нам инсайт, если наложить ФМД-классификацию на веберовскую. Вера, основанная на авторитете по ФМД, — это, наверное, ритуализм по Веберу. Вера, основанная на чуде по ФМД, — это, как сначала кажется, веберовская экстатика (по крайней мере это так, если мы согласились с основным тезисом статьи Соколова). Но тогда встает вопрос: где в схеме Вебера вера, основанная на переживании тайны? Как мы помним из предыдущего изложения, мистическое горение, по Веберу, есть один из двух подтипов экстатической эйфории, которая обеспечивает доступ к спасению.

Получается, либо Достоевский записал в один логический ряд феномены разного логического уровня[1] (что было бы неудивительным: он же литератор, а не профессор!), либо Соколов в своем описании работы социологов-теоретиков не вполне четко проанализировал экстатический опыт тех, кто делает теоретическую социологию. Он подчеркнул второй, мистический аспект экстатического переживания тайны мира сего, но обошел вниманием первый, аскетический аспект экстатики. Если мое последнее предположение насчет Соколова верно, то тогда ФМД-классификация должна быть представле-

1 Мистика у Вебера есть подвид экстатики, поэтому мистика и экстатика не могут стоять рядом в перечислении сущностей одного порядка, как это получается в ФМД-классификации веры, основанной на чуде (экстатика по Веберу, если верим тезису Соколова про переживание чуда как главное), на переживании тайны (мистика по Веберу, связанная даже чисто этимологически с *mysterium fascinans* католиков или древними мистериями, к которым так любит апеллировать Вебер) или на авторитете (ритуализм по Веберу).

на в веберовских терминах так: чудо (аскетика), тайна (мистика), авторитет (ритуализм)[1]. А тезис Соколова про чудесное «ощущение озарения, прорыва, а также благодарности» — это тогда все-таки больше про тайну и мистику социологии, чем про чудо[2].

Чудо же как феномен можно приписать деятельности социологов-теоретиков аскетически-экстатического разлива, а не мистикам: они не ищут открытия (и переживания этого открытия) тайны.

Они ищут чудес, когда мир вдруг не только переописывается с помощью научных гипотез, но и преобразуется, начиная им вдруг соответствовать! Такое чудесное преобразование или даже преображение мира случается, когда сделанные другими коллегами эмпирические исследования вдруг подтверждают правоту вашей теории (хоть вы этого не ожидали, а считали, что она основана лишь на слабой гипотезе, сделанной на базе ограниченного эмпирического материала). Поистине, учитывая скудость своих данных и ненадежность методов обработки, социолог молился, чтобы коллеги не подумали, что он шарлатан, а вдруг оказалось, что хлеба упали с неба и море расступилось! Возрадуемся и возблагодарим Господа за это чудо! Иной аспект чуда — это возможное чудесное обретение аскетическим социологом другой личности в результате глубокого познания, ведущего к конверсии в новую веру, т. е. единомоментное

1 Опять же, получается, что Достоевский поставил два подтипа доступа к спасению (аскетика и мистика) в один логический ряд с типом (ритуализм), но, во-первых, он не ученый, а, во-вторых, аскетика и мистика вместе дают тип экстатика, что можно ставить рядом с типом ритуализм. Правда, в ФМД-классификации совсем забыт вид веры, опирающейся на спасение через добрые дела, по Веберу.

2 Как показал Люк Болтански, разница между социологами и разведкой/полицией (занимающимися слежкой и следствием) или журналистами (ведущими журналистские расследования) заключается в степени открытости в идентификации ис-следованных или рас-следованных личностей (социология скрывает идентичность информанта, если это может ему повредить; полиция — наоборот; а журналисты иногда раскрывают эту идентичность, если надо доказать претензии на истинность информации) и в том, что разведка и следствие использует результаты тайной слежки или прослушки, а социология — нет [Хархордин, 2013, с. 16-18, Boltanski, 2014, p. 253-267]. К этому описанию Болтански надо теперь добавить, что разница есть еще и в том, что некоторые социологи мистически переживают наличие классов, фреймов или акторных сетей, якобы скрытых за действиями наблюдаемых людей и вещей. А этого (в норме) не делают ни полицейские, ни разведка, ни расследующие какое-либо дело журналисты. Конечно, все перечисленные профессии ищут, как приоткрыть тайны реальности — об этом и есть книжка Болтански. Но «тайна» полицейских, разведчиков и журналистов (якобы) четка: пароли, явки, контакты. Тут не до мистики, по крайней мере это так, если дело не фабрикуется.

приобретение другого себя, когда вдруг [Веберу, 1994, с. 191; Weber, 1978, p. 528] происходит *metanoia*, переход из себя в себя другого. После этого на все смотришь, как писали феноменологи, *with different eyes*, другими глазами.

Поэкспериментировав с некоторыми категориями веберовской социологии религии для анализа действий коллег-социологов, я, однако, должен остановиться. И не только потому, что уже утомил многих читателей перечислением грубых и тонких различий веберовских классификаций. Но еще и потому, что анализ социологии по аналогии с верой и религией имеет свои очевидные ограничения.

Во-первых, наука отличается от религии публичностью, повторяемостью/перепроверяемостью результатов и потому (для некоторых типов наук) предсказуемостью описанных или задействованных ею феноменов. В религии это совсем не так. Бог является верующему, когда хочет Он, а не верующий. Вызвать Его по своему падшему желанию невозможно. Почти все религии знают, что более или менее регулярный доступ к Богу — это удел немногих, а потому особо почитаемых религиозных виртуозов. Как пишет Вебер, религии потому часто прибегают к ритуализму, что *disposition to mysticism is an individual charisma*, предрасположенность к мистическому усмотрению — это индивидуальный Божий дар [Weber, 1978, p. 531]. Если же верить изложению Соколова, а это отчасти совпадает с моим опытом, в науке мы можем генерировать озарения более или менее регулярно. Теоретическая социология, быть может, потому так привлекательна как вид деятельности, что в отличие от религий, где можно пережить всего одно откровение или озарение в течение жизни, жизнь умелого социолога-теоретика — это череда мелких прозрений. Не ахти что по сравнению с единожды достигнутым полным слиянием с природой и Богом посредством тантры-мантры, но тоже захватывающе.

Во-вторых, не все науки одинаковы. Естественные науки во многом сделаны, как я бы это назвал, по модели сопромата. Как показал Людвик Флек, а потом воспел Бруно Латур, естественные науки опираются на то, что материал сопротивляется человеческому воздействию, и именно так нам является искомый феномен. А Бог и лешие являются нам совсем по-другому, непредсказуемо и не через сопротивление исследуемой во время эксперимента реальности. Потому на предсказуемость такого сопротивления и можно положиться в естественных науках при производстве устойчиво полезного знания о воспроизводимых процессах. В социальных науках этой очевидной опоры на сопротивляемость материала нет, но нет, как в религии, и чистого поиска спасения. Доступ к реальности в социальных (или гуманитарных) науках потому отличается как от до-

ступа к реальности в естественных науках, так и от доступа к реальности в религии.

Надо исследовать, в чем состоит эта разница, например, следуя позднему Латуру, который описывает более десяти несводимых друг к другу модусов явленности, задавшись вопросом, чем отличается явленность материи, устойчиво воспроизводящей себя, от, например, явленности лешего или явленности юридической истины [Latour, 2013]. Если мы учтем разные способы явленности доступных нам феноменов, то может оказаться, что в недавнем повороте к материальному мы не переоткрыли хорошо забытый марксизм (как утверждает статья Михаила Соколова), а нам явилась совсем другая реальность, доставленная (или ставшая доступной) нам с помощью других методов ее выведения в несокрытость, как сказали бы последователи Хайдеггера. Подытоживаю: чтобы понять, что мы делаем, надо описать, чем явление истины в религии и естественных науках отличается от явленности истины в науках социальных.

Мы, социологи, не занимаемся религией. Но мы и не занимаемся, как в естественных науках, регистрацией жестких и устойчивых фактов (и открытием основанных на них теорий), благодаря которым самолеты способны летать по точно просчитанным траекториям. Мы разливаем смысл жизни по 50 граммов в этом мире, лишившемся для многих из нас единого смысла после окончания господства религиозной картины мира и крушения других метанарративов. И делаем это для себя и для других. Нам надо точнее понимать, как мы это делаем по сравнению и с физиками, и с лириками (поэтами и писателями), и с клириками, вернее, с клерикалами. Статья Соколова заставляет нас об этом задуматься.

Библиография

Болтански Л., Тевено Л. (2013) *Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов*, М.: НЛО.

Вебер М. (1994) *Социология религии* // Вебер М. Избранное. Образ общества, М.: Юрист.

Хархордин О. (2011) *От засилья общественности к силе публичного действия* // Хархордин О. (ред.) От общественного к публичному, Спб: Изд-во ЕУСПб, 2011.

Хархордин О. (2013) *Предисловие* // Латур Б. Наука в действии. Следуя за инженерами и учеными внутри общества, СПб: Изд-во ЕУСПб.

Хархордин О. (2014) *Обречены ли мы на творчество? Культурные особенности технологического предпринимательства в России. Неопубликованный манускрипт*. http://eu.spb.ru/images/rector/Техпредпр_иссл_040414.pdf.

Boltanski L. (2014) *Mysteries and Conspiracies. Detective Stories, Spy Novels and the Making of Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.

Latour B. (2013) *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rabinow P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Weber M. (1978) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology.* G. Roth, C. Wittich (eds), Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

References

Boltanski L. (2014) *Mysteries and Conspiracies. Detective Stories, Spy Novels and the Making of Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.

Boltanski L., Teveno L. (2013) Kritika i obosnovanie spravedlivosti: Ocherki sotsiologii gradov [De la justification: Les économies de la grandeur]. M.: NLO.

Kharkhordin O. (2011) Ot obshchestvennogo k publichnomu [From Common to Public]. Spb: Izd-vo EUSPb, 2011.

Kharkhordin O. (2013) Predislovie [Forewrod] // Latour B. Nauka v deistvii [Science in Action]. SPb: Izd-vo EUSPb.

Kharkhordin O. (2014) Obrecheny li my na tvorchestvo? Kul'turnye osobennosti tekhnologicheskogo predprinimatel'stva v Rossii. Neopublikovannyi manuskript [Are We Doomed to Create? Cultural Specifics of Technology Business in Russia. Unpublished Scripture]. http://eu.spb.ru/images/rector/Tekhpredpr_issl_040414.pdf.

Latour B. (2013) *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rabinow P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Weber M. (1978) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology.* G. Roth, C. Wittich (eds), Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Weber M. (1994) Sotsiologiia religii [Religionssoziologie] // Veber M. Izbrannoe. Obraz obshchestva [Selected Works]. M.: Iurist.