Михаил Соколов

Мир Смысла, он же Мир Судьбы и Сожаления: ответ Олегу Хархордину и Виктору Вахштайну

Я хотел бы начать с небольшого упражнения по написанию альтернативной истории социальной науки. Представьте себе мир, в котором отцами-основателями и матерями-основательницами социологии стали Чарльз Бут, Джейн Адамс, Джордж Гэллап и Роберт Парк, а не Маркс, Вебер и Дюркгейм. Социология бы в этом мире превратилась в специализацию на факультетах журналистики, во многих отношениях сходную с журналистскими расследованиями. Единственно четко осознаваемое отличие социологов от расследователей состояло в том, что они изучали статистику вместо методов работы с источниками конфиденциальной информации.

Там, где расследователи обнаруживали единичных чиновников-коррупционеров, социологи искали бы возможность оценить масштаб и истоки явления, оставаясь, однако, в пределах изучения конкретных проблем в конкретный исторический период. Их основной аудиторией было бы ограниченное политическое сообщество (граждане одной страны, жители одного муниципального образования), способное принимать некоторые обязывающие решения, — оказать содействие одним, принять законы, обуздывающие других.

В нашем альтернативном мире тексты, написанные социологами для других социологов, существовали бы, но носили лишь подчиненное и вспомогательное значение. Профессиональная периодика, если бы она вообще возникла, считалась второсортной публикационной площадкой по сравнению с общегражданской. Социологи не были бы одержимы теоретической стройностью своих объяснений (никто не доказал, что социальный мир устроен стройно, скорее, обыденный опыт свидетельствует об обратном) и не были бы озабочены аккумуляцией знания. Сведения о вовлеченности конкретного чиновника в коррупцию обычно теряют актуальность вскоре после того, как становится всеобщим достоянием; то же самое касается дыр в конкретных законах. Важность информации, имеющей отношение к какой-либо проблеме, неизбежно иссякает вместе со злободневностью этой проблемы. Генеалогическая обсессия социологов нашего мира этому миру была бы незнакома. Пантеона классиков в знакомых нам формах не существовало бы также,

скорее, представления о жанровых героях наподобие журналистов, стоявших за падением аморального президента. Этими героями восхищались бы, с них брали бы пример — особенно если бы они попали в голливудский блокбастер, — но никому в голову не пришло бы читать статьи, сделавшие их знаменитыми (кто перечитывает статьи Вудворда и Бернстайна?).

Впрочем, память о героях, не прославленных Голливудом, была бы сугубо локальна, поскольку никакой глобальной дисциплины не существовало — каждая группа социологов была бы естественным образом привязана к аудитории, читающей на определенном языке и обладающей соответствующими правами гражданства. Экспорт и импорт новых приемов и методов происходил бы достаточно быстро, но благодаря стажировкам, работе в глобальных изданиях (СМИ являлись бы основным работодателем для социологов) и приобщению к журналистике, обозревающей «мировые проблемы». Такие мероприятия как мировой социологический конгресс не проводились за явной ненужностью, а высшие ученые степени по социологии имели бы такое же распространение, как по журналистике, — они существовали бы (есть же и PhD по домоводству), но для реального рынка академического труда имели сугубо маргинальное значение. Аналогично не имели бы большого значения и низшие степени.

По правде сказать, математика и компьютерный бакалавриат, позволяющие быстро освоить новый метод производства статистических сенсаций, и филологическое образование, мало-мальски прививающее умение нормально писать, ценились бы гораздо больше, чем образование журналистски-социологическое. История социологии была бы маргинальной субдисциплиной, а теории не существовало бы вовсе, хотя дружественные философы, например, Юрген Хабермас, и готовы были предоставить желающим заумное объяснение, почему именно социология воплощает коммуникативную рациональность. Большинство социологов, впрочем, не слушало бы Хабермаса. Гораздо тщательнее они следили бы за новинками художественной литературы. Втайне каждый из них мечтал бы написать роман.

Говоря очень коротко, текст, который Виктор Вахштайн и Олег Хархордин почтили своим обсуждением, должен был ответить на вопрос, почему это альтернативное будущее не наступило. Исторически социология развертывалась как серия проектов, которые предполагали разную роль или разную идентичность социолога. Хархордин упоминает некоторые другие из этих невыбранных дорог помимо журналиста, например, роль социального работника. Лично для меня тот факт, что социология не инкорпорировала понимание себя как «журналистики, но только надежнее» (Парк), всегда казалось настоятельно требующим объяснения.

Парковский проект во многих отношениях был продолжением проекта социальных обследователей XIX столетия с добавлением к нему грубоватого романтизма «разгребателей грязи» и долей иронической отстраненности Зиммеля. В момент возникновения его основным конкурентом был пророческий проект эволюционистского позитивизма (с историческим материализмом, который во многих отношениях был его ответвлением). В 1920-30-е годы казалось, что парковский проект победил по причине простого вымирания оппонентов (ускоренного европейскими тоталитаризмами), однако затем они возродились, в значительной мере усилиями Парсонса. Почему та идентичность, которую предлагал (коллективный) Парсонс, победила ту, которую предлагал (коллективный) Парк?

В одном отношении, мне кажется, Виктор Вахштайн преувеличивает различие наших позиций. Я согласен с ним в том, что действие предшествует идентичности: чтобы быть кем-то (в данном случае социологом), надо делать что-то. Существуют вещи, которые надо думать, говорить, знать, демонстрировать, чтобы для-всех-практических-целей считаться таковым. Конкретный X может вызывать сомнения по поводу того, является ли он социологом. Однако неуверенность в том, дотягивает ли кто-то до стандарта, не подразумевает сомнительность стандарта. Московский социолог Виктор Вахштайн точно знает, почему он меньше, чем питерский, уверен в своей социологичности (вот если бы он чаще ездил на летние школы и реже давал интервью для «Плейбоя», а министры, бывшие и нынешние, перестали донимать его звонками).

Меня интересовал вопрос: почему, чтобы считаться социологом, надо делать именно эти вещи, а не какие-то еще? И что делает интригу еще более захватывающей, почему те вещи, которые в действительности надо делать, могут быть совершенно не теми, про которые обычно говорится, что их надо делать? Странным образом на мировом социологическом конгрессе мы застанем множество людей, начиная с недавнего президента Международной Социологической Ассоциации, которые скажут, что представляют себе миссию социологии именно в ее парковском варианте; при этом останется абсолютно неясно, что они на конгрессе, собственно, делают[1].

1 Виктор не совсем обоснованно приписывает мне отвращение к публичной социологии. В действительности к тем, кто практикует «социологию как журналистику, но только надежнее», я не испытываю ничего, кроме почтения. Мне лично есть куда идти, после mid-career кризиса. Вопросы есть лишь к тем, кто превращает проповеди, которым сам не следует, в свою основную профессию. Дверь к занятию общественным просвещением не заперта; тем, кто видит главную миссию социологии в этом, стоит просто выйти в нее вместо того, чтобы всю жизнь зазывать других.

Как выходит, что множество социологов утверждают, что они хотят просвещать массы, но лишь немногие удосужились написать хотя бы небольшую заметку в газету? Один ответ на этот вопрос очевиден: вовлеченность в просвещение сильно сокращает их шансы быть признанным социологами. Заметки в газете не включаются в академическое резюме, и с ними не получишь работу в университете. Вопрос, разумеется, в том, что именно заставляет других коллег — тех, которые читают резюме, — требовать от его подателя заслуг, которые они как будто отрицают. Чтобы обращаться к массам, надо публиковаться в изданиях с максимальным тиражом и писать на более или менее человеческом языке на темы, интересные их читателям. Чтобы считаться социологом, надо делать прямо противоположное.

Вкратце мой основной тезис состоит в том, что хронические сомнения в пунктах со второго по четвертый в списке Вахштайна (а правда ли то, что мы делаем — наука со всей присущей той способностью генерировать Смысл жизни?), в исторической перспективе определяют, как мы производим идентификацию по первому пункту. То, какими критериями принадлежности к науке мы пользуемся, и то, как мы вообще определяем науку, зависит от того, какое определение позволяет нам избежать сомнений, «ученые ли социологи?». Одновременно способность временно ослабить интенсивность этих сомнений объясняет, почему вообще кто-то озабочен идентичностью социолога как ученого.

Смысл, который предлагает участие в научном предприятии, настолько привлекательнее, по крайней мере для некоторых, чем тот, который предлагает участие в иных проектах, что за него стоит держаться любой ценой. Журналист расследует злоупотребления и таким образом способствует победе добра над злом, но он не может надеяться, что его имя и дело останутся в веках после того, как конкретное зло будет побеждено[1]. Кажется, именно бессмертие оказывается тут предложением, от которого невозможно отказаться, пусть даже ради надежды на его обретение приходится отказываться от гораздо более внятной программы генерации осмысленности своих действий[2].

---

1 Характерно в этом смысле быстрое забвение достижений советской социологии — возможно, ближе всего подошедшей к реализации парковского идеала — на фоне неизменного морального авторитета ее ключевых фигур [Димке, 2012]. Показательно, впрочем, что официальные историки советской социологии обычно гневно отвергают предположения о том, что она была интеллектуальным проектом, качественно отличным от своей североамериканской кузины.

2 Интересно понять, какими могут быть альтернативные гипотезы. Одна из них состоит в том, что ученые просто предпочитают комфортную акаде-

Виктор совершенно справедливо заметил, что концепция Смысла, фигурирующая в этом тексте, отличается от той, которую предполагает веберовское определение социального действия и которая сводима к проспективным мотивам-для, если использовать шюцевский термин. Насколько мне известно, Вебер нигде не говорит, что смысл, вовлеченный в проектирование действия, — это *единственная* существующая разновидность смысла[1]. Опять же, возвращаясь к Шюцу, мы можем сказать, что она конститутивна для реальности повседневной жизни. Действия, которые ассоциируются с социологической идентичностью, производятся для чего-то (например, для того, чтобы подтвердить эту идентичность). Однако, будучи совершенно осмысленными в этом отношении, они могут показаться нам бессмысленными в другом, когда мы покидаем повседневную реальность и переходим в иную провинцию значений. Чтобы разграничить смысл одной и другой провинции, я буду писать один из них с маленькой, а второй — с большой буквы.

Продолжая Шюца, мы можем приписать реальности Смысла собственный когнитивный стиль. Если мир повседневной работы начинается с базовой тревоги «я умру и боюсь умереть», то мир Смысла начинается с тревоги несколько иного рода: «А что, если все напрасно? А вдруг я все испортил?». Это мир оглядывающегося назад, в котором нет настоящего времени, только прошлое, однако прошлое, иногда претерпевающее радикальные изменения. Если повседневная реальность является реальностью работы, то реальность Смысла оказывается миром событий, которые развертываются сами по себе (в этом отношении он похож на мир сновидений).

Индивид со своими повседневными смыслами участвует в развертывании этих событий, но не определяет полностью их исход; оглядываясь назад, он иногда обнаруживает, что сыграл совершенно не ту роль и приобрел совершенно не тот характер, на который

мическую занятость нервному занятию журналиста. Это, впрочем, выглядит крайне сомнительно в свете современного положения академической профессии.

1 Допустим, человек гуляет вечером один, видит светящуюся точку на небе и говорит себе: «Это Сириус». Смысл очевидно присутствует в этой ситуации, но действие появляется, лишь если опознание стало результатом специального усилия, если, например, имело место целенаправленное воскрешение в уме своих познаний в астрономии. Если, однако, идентификация произошла автоматически, то действие, хотя бы в форме воздержания от него, отсутствует. В качестве еще более наглядного примера можно привести человека, у которого болит зуб. Как информированный читатель может понять из отсылок к этнометодологии, у меня есть и более общие возражения против проспективистской теории смысла, однако здесь мы можем обойтись вышесказанным.

рассчитывал. Иногда то, что было в высшей степени осмысленным, рационально спланированным действием, оказывается провалом, еще более горьким потому, что успех казался обеспеченным; иногда то, что не было осмысленным действием вовсе, внезапно предстает перед нами частью наполненного Смысла высшего замысла. Единственный выживший в авиакатастрофе с сотнями жертв будет искать всю оставшуюся жизнь ответ на вопрос: «Почему я?». Событие, произошедшее с индивидом (выживание), не было осмысленным действием с его стороны, но в том, что оно произошло, он будет чувствовать необходимость найти Смысл. В любом положении, в котором мы обнаруживаем себя, наравне с элементом наших усилий есть и элемент внешних обстоятельств, неизвестных нам в период осуществления усилий, и соответственно вопрос, каков Смысл того, что случилось, всегда подразумевает элемент пассивной фаталистичности. Строго говоря, единственно осмысленно действующей силой в мире Смысла является Судьба или Провиденье. Все остальные лишь играют роль ее более или менее добровольных орудий[1].

Это не значит, что индивид лишен инициативы и не может пытаться подготовить того или иного конца истории с его участием. Наш выживший в авиакатастрофе может перестроить свою жизнь, чтобы оправдать факт собственной избранности; он может осознать его как особую ответственность, ложащуюся на него, и попробовать эту ответственность оправдать, например, продать свою косметологическую клинику, создать на вырученные деньги станцию борьбы с Эболой и возглавить ее. Это развитие событий оправдает в его глазах и его самого, и судьбу, которая погубила сотни, чтобы сподвигнуть его спасти десятки тысяч.

Sense-building как раз указывает на природу такой работы по приданию ретроспективного Смысла жизненной истории, в которой планы или проекты действующего постоянно предстают в новом свете под давлением открывающихся внешних обстоятельств. Индивид, обнаруживший, что профессия, которой он посвятил себя, не совсем то, что он предполагал, или дисциплина, очередной проект которой потерпел крушение, оказываются один на один с положением, менее трагичным, чем попадание в концлагерь, но не менее требующим ответного sense-building. Каждый из нас (кроме, видимо, Виктора Вахштайна) постоянно обнаруживает себя не сов-

1 Виктор совершенно справедливо замечает, что социология исторически больше интересовалась препарированием смысла действий, а не судьбы, но из этого вовсе не обязательно следует, что ей и дальше надо следовать привычным курсом. Возможно, настало время попробовать что-то новенькое?

сем там, куда надеялся попасть, но надеется, что в конечном счете дорога еще окажется правильной.

Мотивы многих наших действий берут свое начало в понимании неотвратимой обязанности отчитываться перед самим собой (как, например, когда мы предпринимаем что-то, чтобы не жалеть всю жизнь о том, что не попробовали)[1].

Если мое предположение правильно, направляющей силой в развитии социологии оказывается необходимость готовиться к подобным периодическим провалам в мир Смысла с тем, чтобы предстать в них в собственных глазах частью научного предприятия. Именно это задает смыслы, которыми социологи руководствуются в повседневной жизни, — в мире Смысла происходящее с ними, когда они действуют сообразно этим смыслам, трактуется как знаки избранности.

Продолжая ремарку Олега Хархордина, надо подчеркнуть, что мир Смысла в описанных выше формах появляется с закатом собственно религиозного сознания. Самое важное отличие здесь состоит в том, что религии (во всяком случае мировые религии спасения) предполагают, что угодность поступков Богу не определяется их последствиями. В аскетических религиозных течениях мы можем быть спасены добрыми делами, которые совершаем. Поскольку Смысл посюстороннего существования состоит в достижении посмертного блаженства, то существование человека, делающего правильные вещи, является осмысленным. В конце концов любые последствия могут быть исправлены в Вечности. Озабоченность последствиями своих поступков — удел тех, для кого эти последствия необратимы.

Верующий, совершающий заповеданные религиозным авторитетом добрые дела (раздавая милостыню, например), может быть уверен, что действительно совершает добрые дела. В мире секулярного Смысла, в печальном свете которого видит себя наука, имеет значение не внутренняя природа поступка или намерения совершающего его (или не только они), а последствия. Допустим, падишах дал нищему золотую монету, а грабители на следующий вечер убили того, чтобы этой монетой завладеть. Если падишах думал

1 Попробовав адаптировать веберовское определение, мы можем сказать, что смысл подобных действий предполагает ориентацию на мое собственное Я, каким оно надеется или опасается увидеть себя из завтрашнего дня, когда «сегодня» станет «вчера». Это действие отчасти симметрично социальному, в котором заложена ориентация на другого. Обращаясь вновь к Шюцу, мир Смысла предполагает, видимо, взаимозаменяемость перспектив между моими разновременными Я, но не предполагает таковую между мной и другими людьми.

о соответствии заповедям Создателя, то, узнав о судьбе нищего, он может почувствовать сочувствие, но вряд ли испытает угрозу осмысленности собственного существования. Если, с другой стороны, он, будучи социально ответственным падишахом, раздавал милостыню, чтобы улучшить положение необеспеченных слоев населения, поскольку в этом видел свою миссию, то факт, что он в итоге навредил тому, кому хотел помочь, означает крах его жизненного проекта[1]. Отвечая Хархордину, аскетическое спасение добрыми делами затруднено в мире, в котором считаются в первую очередь последствия поступков, поскольку эти последствия никогда не фиксированы окончательно.

Одна из причин сопротивления (настоящих) ученых распространению релятивистской философии науки, вероятно, состоит в том, что эта философия утверждает неопределенность последствий их knowledge claims, претензий на знание. То, что сегодня видится как прогресс, завтра окажется не просто ложным, но и задержавшим развитие науки, тем самым лишив жизнь выдвинувшего его Смысла.

Насколько велика такая угроза применительно к естественным наукам, мы можем оставить за пределами этого текста. В итеративной науке, в которой предполагается вечное возвращение к одним и тем же вопросам, никто не может рассчитывать на то, что сказал нечто окончательное, что уже никогда ретроспективно не превратится в заблуждение (фактически каждый может быть уверен, что превратится). Closure, т. е. закрытия полемики, в результате которого нечто навсегда заняло бы место камня в фундаменте науки, не происходит[2].

---

1 История с падишахом предоставляет удачный повод отметить, как мир Смысла отчасти пересекается с мирами оправданий Тевено и Болтански. По крайней мере некоторые из них (мир вдохновения, мир славы) имеют в нем свои представительства, на что указывает Олег Хархордин. Смысл своей жизни можно видеть в том, чтобы переживать постоянный приток драйва, или оставить по себе бессмертную славу, или заботиться о других. Однако у других миров — например, у рыночного — таких представительств, видимо, нет.

2 Я могу предложить читателю найти доказательство самому, попробовав отыскать примеры обратного — какой-то истины, которую можно изложить, начав со слов «Социология доказала, что...» и при этом не вызвав особенных возражений у части академической аудитории. В лучшем случае есть позиции, которые являются кредо подавляющего большинства социологов. «Гендер социально конструируется» не вызовет возражений на социологическом конгрессе (хотя вызовет на психологическом или экономическом, не говоря уже о социобиологическом). Или попробуйте придумать хотя бы одну задачу для задачника по социологии («Произойдет ли революция

То же самое касается чудес. Продолжая развивать мысль Хархордина в дюркгеймианском направлении, можно сказать, что в некотором роде чудесность успехов естественных наук носит преимущественно социологический характер. Представим себе (с некоторой помощью Алисдера Макинтайра), что чудовищная катастрофа уничтожила человеческую расу. Миллионы лет спустя инопланетные археологи создали описание всех сторон жизни людей Нового времени, кроме институтов естественных наук, все следы существования которых были прихотью катаклизма уничтожены. Эти археологи никогда бы не поверили, что современная физика функционировала так, как она функционировала. Работа физиков противоречила бы всему, что они успели узнать об устройстве человеческого общества. Принципиальные разногласия в религии и политике чаще всего разрешались в истории с помощью кровопролития или в лучшем случае компромисса и мирного сосуществования и почти никогда с помощью простого убеждения. Сама возможность достижения быстрого и полного согласия в вопросах, затрагивающих важные интересы сторон, казалась и кажется нам обычно недостижимым социальным идеалом.

Мы можем высказать предположение, что обаяние естественных наук в значительной степени опиралось и опирается не на технические нововведения, которые они предоставляют в наше распоряжение, а на то, что они зримо доказывают, что подобная социальная организация вообще возможна. С этой точки зрения открытия и изобретения существенны лишь как средство новой демонстрации возможности коммуникации между учеными, реализующей определенные идеалы человеческого взаимодействия[1].

Однако почти все наглядные примеры, необходимые, чтобы подтвердить этот тезис, окажутся заимствованными из физики. Олег Хархордин более оптимистичен, чем я, по поводу доступности этого опыта социологам. Действительно внезапное появление данных, которые как будто ложатся в нашу теорию, несет на себе отпечаток чудесности. Увы, первая же дискуссия обычно показывает, что далеко не все согласны считать это данными, находить их соответствующими теории и уж тем более считать теорией то, что мы предлагаем

в стране А, если...»?), на который любой социолог даст определенный и совпадающий с ответами других социологов ответ.

1 Возьмем Лейбница, мечтающего о рациональной этике, которая позволит философам доказывать друг другу истинность моральных норм, вооружившись грифельными досками как геометры, доказывающие свои теоремы. В духе позднего Дюркгейма мы можем предположить, что именно этот идеал лежит в основе того религиозного почитания, которым окружена математика.

считать таковой. Опять же исторически социология не дала нам теорий, в случае которых все фигуры на социологической сцене согласились бы, что в нее ложатся все наличные данные (или что они ложатся в нее лучше, чем в любую другую доступную теорию).

Наше ощущение чудесного зависит от доброй воли других людей, которые могут воздержаться, а могут и не воздержаться от критики. Социология стихийно делится на кружки, в которых возникает молчаливое согласие не использовать некоторые виды критики (например, не вспоминать про репрезентативность среди этнографов). Обратной стороной этой зависимости от обоюдного такта оказывается, однако, радикальное ослабление опыта чудесного, как у служки, который знает, что для нисхождения благодатного огня необходимо, чтобы у патриарха была исправная зажигалка[1].

1 Тут требуется небольшое отступление. Виктор приветствовал мой предполагаемый отказ от социологизма: я, де, согласился признать, что основные причины интеллектуальной динамики науки принадлежат сфере самой науки. Я должен прояснить свою позицию. Дело не в том, что я прежде считал социальное первичным по отношению к интеллектуальному, а теперь передумал и говорю, что они автономны. Я всегда отказывался признавать существование между ними разницы. Интеллектуальное действие социально по своей природе. Когда я говорю: «А есть В», я могу опираться на аффективные, традиционные, целе- или ценностно-рациональные основания; когда я произношу это публично, я тем самым говорю «думай так», и другой может подчиниться в силу утилитарных соображений или моей легитимности в качестве источника таких суждений (харизматической, традиционной, рационально-легальной); наконец, любая декларация такого рода оставляет след на моем интеллектуальном лице [Уолтон, 2002]). И, наоборот, любое осмысленное (в веберовском понимании) социальное действие содержит в себе перцептивное суждение. Делая что-то, я говорю окружающим: «вот что я вижу» (обыскивая входящих или выходящих, организация дает понять, что видит в них потенциальных террористов или похитителей). Наука является таким же переплетением того и другого, как и политика или семейная жизнь. Это не отменяет вопроса о том, могут ли наука и политика влиять друг на друга. Разумеется, могут — разные формы действия в одной квазиэкологической системе, где все влияет на все, — однако и направление этого влияния, и его интенсивность, и жесткость, с которой одна сфера оставляет свой отпечаток на другой, исторически изменчивы. Влияние политики на науку кажется мне в особенности ограниченным и более слабым, чем движение в обратном направлении — то, как политическое сознание интеллектуалов определяется их когнитивной ролью. Я говорю это к тому, что туземная и провинциальная наука — понятия, которые Виктор считает свидетельствами моего социологистского прошлого, в действительности имели мало отношения к политическим или экономическим интересам. В реальности это были две стратегии коллективного соучастия в обоюдном сохранении чисто интеллектуального лица.

В этом смысле действие может дать уверенность лишь через то, что проживается в процессе его осуществления, не через зримые результаты. Аскетическое преобразование мира для социологов закрыто, и доступными знаками избранности служат либо переживания, сопровождающие «правильные» действия (ритуализм), либо более сильные и правильные переживания, хотя и сопровождающие действия неправильные (экстатика)[1]. В некотором роде ритуализм есть также разновидность экстатики в том отношении, что он в идеале должен приносить спокойное внутреннее переживание правильности происходящего. Он до некоторой степени и правда приносит его, особенно профессорам количественных методов.

Заключительное и личное замечание: хотя все сказанное было придумано давно, я не думал, что у меня когда-либо появится возможность изложить эти соображения в профессиональном издании, а уж тем более найти того, кто согласится на них отреагировать. Благодаря Виктору и Олегу моя персональная дисциплинарная мембрана была успешно прорвана. В результате лично для меня социология стала значительно меньше похожа на самообман, чем была до того. Спасибо им за это.

Библиография

Димке Д. (2012) Классики без классики: социальные и культурные истоки стиля советской социологии. *Социологические исследования*, 6: 97-106.

1 Попытка Олега Хархордина добросовестно разобраться в моем использовании Вебера, боюсь, разоблачила известную бесцеремонность в использовании источника. Вводя оппозицию между «ритуалистическим» и «экстатическим», я склеил два параграфа из издания «Экономики и общества» 1978 г. [Weber, 1978 (1921)]. В одном из них, параграфе девятом главы шестой первого тома, «Спасение собственными силами» (p. 529-541), выделяются три типа такового: ритуал, добрые дела и самосовершенствование, означающее духовную практику. В следующем параграфе десятом, «Аскетизм, мистицизм и спасение» (p. 541-556), Вебер использовал свое знаменитое противопоставление между «аскезой», активным преобразованием мира, и «созерцанием», ощущением себя сосудом божества, мистикой и экстазом. Хотя в тексте разбросаны указания на то, что аскеза предполагает добрые дела, а мистицизм, наоборот, самосовершенствование, однозначных отождествлений между ними не произведено. Кроме того, про ритуализм мы узнаем, что он способен производить мистический опыт, хотя может быть и просто ритуализмом. Я использовал оппозицию «экстатический» — «ритуалистический», чтобы противопоставить преобладание правильных внешних действий при более слабых требованиях к переживанию в одном случае и акценте на чувстве — в другом. Это словоупотребление, однако, никак не может быть безоговорочно рекомендовано.

Уолтон Д. (2002; 1998) *Аргументы ad hominem,* М.: Институт Фонда «Общественное мнение».

Weber M. (1978; 1921). *Economy and Society,* Berkeley: University of California Press

References

Dimke D. (2012) Klassiki bez klassiki: sotsial'nye i kul'turnye istoki stilia sovetskoi sotsiologii [Classic authors without Classics: condition and cultural sources of Soviet sociology style]. Sotsiologicheskie issledovaniia, 6: 97–106.

Walton D. (2002; 1998) Argumenty ad hominem [Ad Hominem Arguments]. M.: Institut Fonda 'Obshchestvennoe mnenie'.

Weber M. (1978; 1921). *Economy and Society.* Berkeley: University of California Press